



1933





XIII

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

## Philosophisch-historische Klasse



BERLIN 1933

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI WALTER DE GRUYTER U. CO.

(Pr[illegible] dieses Heftes RM 10.—)

# Aus dem Reglement für die Redaktion der akademischen Druckschriften

Aus § 1.

Die Akademie gibt gemäß § 41, 1 der Statuten zwei fortlaufende Veröffentlichungen heraus: »Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften« und »Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften«.

Aus § 2.

Jede zur Aufnahme in die Sitzungsberichte oder die Abhandlungen bestimmte Mitteilung muß in einer akademischen Sitzung vorgelegt werden, wobei in der Regel das druckfertige Manuskript zugleich einzuliefern ist. Nichtmitglieder haben hierzu die Vermittelung eines ihrem Fache angehörenden ordentlichen Mitgliedes zu benutzen.

§ 3.

Der Umfang der aufzunehmenden Mitteilungen soll in der Regel in den »Sitzungsberichten« 64 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Sitzungsberichte«, in den »Abhandlungen« 12 Druckbogen von je 8 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Abhandlungen« nicht übersteigen.

Überschreitung dieser Grenzen ist nur mit Zustimmung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse statthaft und ist bei Vorlage der Mitteilung ausdrücklich zu beantragen. Läßt der Umfang eines Manuskripts vermuten, daß diese Zustimmung erforderlich sein werde, so hat das vorlegende Mitglied es vor dem Einreichen von sachkundiger Seite auf seinen mutmaßlichen Umfang im Druck abschätzen zu lassen.

§ 4.

Sollen einer Mitteilung Abbildungen im Text oder auf besonderen Tafeln beigegeben werden, so sind die Vorlagen dafür (Zeichnungen, photographische Originalaufnahmen usw.) gleichzeitig mit dem Manuskript, jedoch auf getrennten Blättern, einzureichen.

Die Kosten der Herstellung der Vorlagen haben in der Regel die Verfasser zu tragen. Sind diese Kosten aber auf einen erheblichen Betrag zu veranschlagen, so kann die Akademie dazu eine Bewilligung beschließen. Ein darauf gerichteter Antrag ist vor der Herstellung der betreffenden Vorlagen mit dem schriftlichen Kostenanschlage eines Sachverständigen an den vorsitzenden Sekretar zu richten, dann zunächst im Sekretariat vorzuberaten und weiter in der Gesamtakademie zu verhandeln.

Die Kosten der Vervielfältigung übernimmt die Akademie. Über die voraussichtliche Höhe dieser Kosten ist — wenn es sich nicht um wenige einfache Textfiguren handelt — der Kostenanschlag eines Sachverständigen beizufügen. Überschreitet dieser Anschlag für die erforderliche Auflage 100 Goldmark, so ist Vorberatung durch das Sekretariat geboten.

Aus § 5.

Nach der Vorlegung und Einreichung des **vollständigen druckfertigen** Manuskripts an den zuständigen Sekretar oder an den Archivar wird über Aufnahme der Mitteilung in die akademischen Schriften, und zwar, wenn eines der anwesenden Mitglieder es verlangt, verdeckt abgestimmt.

Mitteilungen von Verfassern, welche nicht Mitglieder der Akademie sind, sollen der Regel nach nur in die Sitzungsberichte aufgenommen werden. Beschließt eine Klasse die Aufnahme der Mitteilung eines Nichtmitgliedes in die Abhandlungen, so bedarf dieser Beschluß der Bestätigung durch die Gesamtakademie.

Aus § 6.

Die an die Druckerei abzuliefernden Manuskripte müssen, [illegible]s sich nicht bloß um glatten Text handelt, ausreichende Anweisungen für die Anordnung des Satzes und die Wahl der Schriften enthalten. Bei Einsendungen Fremder sind diese Anweisungen von dem vorlegenden Mitgliede vor Einreichung des Manuskripts vorzunehmen. Dasselbe hat sich zu vergewissern, daß der Verfasser seine Mitteilung als vollkommen druckreif ansieht.

Die erste Korrektur ihrer Mitteilungen besorgen die Verfasser. Fremde haben diese erste Korrektur an das vorlegende Mitglied einzusenden. Die Korrektur soll nach Möglichkeit nicht über die Berichtigung von Druckfehlern und leichten Schreibversehen hinausgehen. Umfängliche Korrekturen Fremder bedürfen der Genehmigung des redigierenden Sekretars vor der Einsendung an die Druckerei, und die Verfasser sind zur Tragung der entstehenden Mehrkosten verpflichtet. Übersteigen die Kosten der Korrektur einen gewissen Prozentsatz der Satzkosten, so fallen die Mehrkosten den Verfassern selbst ganz oder teilweise zur Last.

Aus § 8.

Von allen in die Sitzungsberichte oder Abhandlungen aufgenommenen wissenschaftlichen Mitteilungen, Reden, Adressen oder Berichten werden für die Verfasser, von wissenschaftlichen Mitteilungen, wenn deren Umfang im Druck 4 Seiten übersteigt, auch für den Buchhandel Sonderabdrucke hergestellt, die alsbald nach Erscheinen ausgegeben werden.

Von Gedächtnisreden werden ebenfalls Sonderabdrucke für den Buchhandel hergestellt, indes nur dann, wenn die Verfasser sich ausdrücklich damit einverstanden erklären.

§ 9.

Von den Sonderabdrucken aus den Sitzungsberichten erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 50 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 200 (im ganzen also 350) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten ohne weiteres 50 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar zum gleichen Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 50 und auf ihre eigenen Kosten weitere 150 Exemplare (im ganzen also 250) abziehen lassen.

Von den Sonderabdrucken aus den Abhandlungen erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 30 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 100 (im ganzen also 230) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten 30 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar weitere 100 Exemplare auf ihre Kosten abziehen lassen.

§ 17.

Eine für die akademischen Schriften bestimmte wissenschaftliche Mitteilung darf in keinem Falle vor ihrer Ausgabe an jener Stelle anderweitig, sei es auch nur auszugsweise oder auch in weiterer Aus-

(Fortsetzung auf S. 3 des Umschlags)

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

1933

**XIII.** **Gesamtsitzung.** **27. April.**

## Vorsitzender Sekretar: Hr. von Ficker.

1. Hr. Nernst sprach über Thermodynamik sehr verdünnter Gase und Lösungen. (Ersch. später.)

Es wird die Möglichkeit erörtert, beliebige Arbeitsmengen zu gewinnen, wenn eine Gasmasse oder ein zu lösender Stoff (insbesonders ein elektrolytisch im Ionenzustand zu lösendes Stück Metall) auf beliebig großes Volumen gebracht werden kann. Die Thermodynamik läßt bekanntlich in solchen Fällen die Annahme zu, schließlich zu unendlich großen Arbeitsleistungen zu gelangen; wie der Vortragende nachweist, ist dies praktisch schon deshalb nicht möglich, weil unendlich große Zeiträume dazu erforderlich wären. Schließlich werden noch die besonderen Verhältnisse besprochen, die bei der elektrolytischen Auflösung bei Gegenwart von Komplexbildnern (z. B. Zyankalium bei Silberauflösung) auftreten.

2. Hr. Bolte überreichte seine Ausgabe der »Heidelberger Verdeutschung von Buchanans Tragödie Baptistes« (2 Sonderabdr., Braunschweig, Berlin und Hamburg 1933),

3. Hr. Heymann das 3. Heft des 2. Bandes des »Deutschen Rechtswörterbuchs« (Weimar 1933),

4. Hr. Bieberbach das 4. Heft des Bandes 56 I (Jahrg. 1930) und das 1. Heft des 38. Teils (Jahrg. 1933) des »Jahrbuchs über die Fortschritte der Mathematik« (Berlin und Leipzig 1933),

5. Hr. Lietzmann den 37. Band der »Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte«: »Epiphanius«, hrsg. von Karl Holl, 3. Band (Leipzig 1933).

6. Das Ehrenmitglied Hr. Staatsminister Dr. Friedrich Schmidt-Ott hat am 6. April sein fünfzigjähriges Doktorjubiläum gefeiert. Die Akademie hat ihm aus diesem Anlaß eine Adresse gewidmet, welche in diesem Stück abgedruckt ist.

7. Die Akademie hat für wissenschaftliche Zwecke bewilligt

durch ihre physikalisch-mathematische Klasse:

4320 ℛℳ zur Fortführung des Nomenclator animalium generum et subgenerum;

2700 *ℛℳ* zur Fortführung des Jahrbuchs über die Fortschritte der Mathematik;
2000 *ℛℳ* für die Arbeiten an der Klimakunde von Deutschland;
200 *ℛℳ* für die Fortführung der Opuscula Ichneumonologica des Hrn. Prof. Dr. Otto Schmiedeknecht in Blankenburg i. Thür.;
1000 *ℛℳ* zur Fortführung der physikalisch-chemischen Forschungen des Ehepaars Noddack in Berlin;
2000 *ℛℳ* für eine botanische Forschungsreise des Hrn. Prof. Dr. Troll in Berlin nach Afrika;

durch ihre philosophisch-historische Klasse:

1000 *ℛℳ* für die Drucklegung des Griechischen Münzwerkes;
2000 *ℛℳ* für die Arbeiten der Slavischen Kommission;
2500 *ℛℳ* für die Fortführung des Assyrischen Handwörterbuches;
1100 *ℛℳ* für die Herausgabe der Politischen Schriften Droysens;
700 *ℛℳ* als Sonderbewilligung für die Kirchenväterkommission zur Abgeltung der Fickerschen Manuskripte;
700 *ℛℳ* für die Herausgabe des Ergänzungsbandes von Preisigkes Wörterbuch der Papyruskunde.

# Adresse
## an Hrn. Staatsminister Dr. Friedrich Schmidt-Ott in Berlin zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum am 6. April 1933.

Hochverehrter Herr Staatsminister!

Heute vor 50 Jahren haben Sie von der Juristischen Fakultät der Friedrich-Wilhelm-Universität Berlin den Doktorhut erworben, und treu Ihrem Doktoreid haben Sie ein halbes Jahrhundert für die Wissenschaft gesorgt. Mit herzlicher Anteilnahme freut sich die Preußische Akademie der Wissenschaften, Ew. Exzellenz zum heutigen Tage als ihrem besonders verehrten Mitgliede die herzlichsten Glückwünsche aussprechen zu dürfen. Aus alter Beamtenfamilie entsprossen, erfüllt von den Traditionen der preußischen Verwaltung, haben Sie das Wort Friedrich Wilhelms I., daß der preußische Beamte mit Leib und Leben, mit Hab und Gut, mit Ehre und Gewissen dem Staate verschrieben ist, befolgt und gelebt, mit sicherem Blick dafür, daß die Sorge auch des preußischen Beamten dem ganzen Deutschen Reiche zu dienen bestimmt ist. Juristisch gebildet durch Heinrich Brunner und Georg Beseler, haben Sie sich zuerst dem Deutschen Recht zugewendet und mit Ihrer schönen Arbeit über die Handelsgesellschaften in den deutschen Städten einen wertvollen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Privatrechts und Handelsrechts geliefert. Aber Sie zogen der akademischen Tätigkeit die Arbeit in der Unterrichtsverwaltung vor. Friedrich Althoff wurde da Ihr unvergeßlicher Lehrer, und in enger Zusammenarbeit mit ihm haben Sie sich zu einem unserer führenden Verwaltungsbeamten heraufgearbeitet. 30 Jahre haben Sie im Preußischen Kultusministerium für die Organisation und Pflege der Wissenschaft treulich gesorgt. Weit über juristische Betrachtung hinaus reichte früh Ihr wissenschaftlicher Blick. Glückliche Begabung und feine Kennerschaft ermöglichten Ihnen, die alte und neue Kunst zu fördern; die Bibliotheken verdanken Ihrer Verwaltungstätigkeit besonders viel, und schon damals zeigte sich Ihr tiefes Verständnis für die Bedeutung des wissenschaftlichen Buches und seiner Verbreitung. Von Stufe zu Stufe steigend, haben Sie schließlich als Staatsminister an der Spitze des Kultusministeriums gestanden, und als Sie es 1918 verließen, hat das die deutsche Wissenschaft schwer empfunden.

Aber damals, mitten im Zusammenbruch, haben Sie in enger Verbindung mit unserer Akademie die Tatkraft besessen, die Notgemeinschaft der Deut-





schen Wissenschaft zu gründen. In diesem Ihrem eigensten Werke haben Sie für das ganze Reich erst die volle Betätigung Ihrer Persönlichkeit gefunden und für die deutsche Geisteskultur eine feste Brücke in die wirre neue Zeit hineingebaut. Ihre glückliche Hand für die Durchsetzung des großen Ziels hat sich in Ihrer Verständigung mit den Politikern des Reichs und der deutschen Länder, insbesondere auch Preußens, erwiesen, seien es nun Minister und führende Beamte, seien es Parlamentarier oder Vorstände der großen Verbände des Handels und der Industrie oder auch der Arbeitergewerkschaften gewesen; trotz aller auftauchenden Schwierigkeiten, ohne gelegentlich auch persönliche Konflikte zu scheuen, haben Sie doch immer wieder im Frieden das Schiff der Deutschen Notgemeinschaft durch alle Gefahren gesteuert, und oft ist es Ihnen gelungen, trotz plötzlich stark beschränkter Mittel Ihre großen sachlichen Ziele, so gut es eben gehen mochte, zu fördern.

Die deutsche Wissenschaft muß dankbar auf die reiche Hilfe blicken, welche ihr in fast einem halben Menschenalter die Notgemeinschaft gewährt hat, und zwar nicht nur durch Gewährung materieller Unterstützung, sondern vor allem durch das feine innere Verständnis, welches Sie den Aufgaben der Wissenschaft, den Arbeiten jedes einzelnen entgegengebracht haben und noch entgegenbringen. Mit Ihrem durch die lange vorausgegangene Verwaltungstätigkeit geschärften Auge verstanden Sie den Bedürfnissen des einzelnen gerecht zu werden und doch niemals die große Sache aus dem Auge zu verlieren. Die Unterstützung der Bibliotheken, die Beschaffung der Apparate für naturwissenschaftliche und medizinische Forschung, die Vorbereitung und die Veröffentlichung wissenschaftlicher Bücher, die Gründung zahlreicher naturwissenschaftlicher Forschungsgemeinschaften, die Unterstützung der Forschungsexpeditionen und Einzelreisen ins Ausland, die Förderung der deutschen Ausgrabungen sind Ruhmestitel, deren Bedeutung hier nicht ausgeführt zu werden braucht. Sie haben wie kein anderer mit Selbstlosigkeit und Hingabe an einer der größten und dringendsten Aufgaben unserer Zeit mit höchstem Erfolge gearbeitet, daran, daß in den chaotischen Verhältnissen seit dem großen Kriege die deutsche Wissenschaft nicht abgerissen ist und ihre bewährte, in der ganzen Welt anerkannte Schule nicht unterbrochen wurde. Und wie Sie schon in der Jugend in Chicago die Bedeutung der deutschen Wissenschaft im Ausland studieren konnten, haben Sie dafür gesorgt, daß trotz aller Schwierigkeiten der Austausch mit dem Auslande nicht aufgehört hat, und zwar gerade auf Gebieten, die besonders gefährdet waren, weil in ihnen der breiten Menge die unmittelbare praktische Bedeutung nicht vor Augen trat.

Im innigsten Zusammenhang mit alledem steht das Höchste, was Sie geleistet haben, die Sorge für die wissenschaftliche Jugend. Die Schaffung zahlreicher Forschungsstipendien hat in einer wirtschaftlich daniederliegenden Zeit zum guten Teil das ersetzt, was vorher das deutsche Bürgertum durch

Aufwendung großer Mittel für die wissenschaftliche Arbeit des Nachwuchses zu tun vermochte. Gerade in der deutschen wissenschaftlichen Jugend wird auch in Zukunft Ihr Name weitergetragen werden.

Alle diese Hilfe haben Sie, hochverehrter Herr Staatsminister, der Wissenschaft bringen können, weil Sie an die Organisation nicht nur als Verwaltungsbeamter herangingen, sondern als wissenschaftliche Persönlichkeit von tiefstem nationalen Empfinden. Sie haben es verstanden, die Notgemeinschaft auf einer ausgedehnten wissenschaftlichen Selbstverwaltung aufzubauen; Sie haben von überallher die richtigen Männer heranzuziehen verstanden, die nicht nur als äußere Helfer, sondern auch als geistige Kräfte in einer großen inneren Harmonie unter Ihrer Führung mitzuwirken wußten: so ist Ihr Werk verwaltungsmäßig zu einem Kunstwerk geworden, in dessen Mittelpunkt Sie stehen. Wir empfinden es dabei gerade am heutigen Tage aufs tiefste, wie wertvoll es ist, daß Sie schon lange zu den Unseren gehören, nicht nur, weil Sie sich gerade auch der deutschen Akademien angenommen haben, sondern vor allem deswegen, weil Sie mit uns die große Aufgabe der selbstlosen und über allen Parteien stehenden Förderung wissenschaftlicher Arbeit und wissenschaftlicher Erkenntnis zu erfüllen suchen.

Wir wünschen Ihnen und uns am heutigen Tage, daß Sie noch recht lange in Ihrer seltenen jugendlichen Kraft Ihres Amtes walten möchten, und wir dürfen dabei versichert sein, daß Ihr großes organisatorisches Werk, in welcher Form immer, noch in weite Zukunft hinein zum Heile deutscher Wissenschaft wirken wird.

Die Preußische Akademie der Wissenschaften.



# Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten.

Von Dr. Ernst Waldschmidt und Dr. Wolfgang Lentz
in Berlin.

(Vorgelegt von Hrn. Lüders am 15. Dezember 1932 [s. Jahrg. 1932 S. 923].)

Mit 2 Tafeln.

## I. Einleitung

Im Jahre 1926 haben wir zum erstenmal umfangreichere Teile der Londoner chinesischen manichäischen Hymnenrolle [1], die wir mit H bezeichneten, zusammen mit iranischen Paralleltexten der Berliner Turfansammlung veröffentlicht [2] und einleitend eine Übersicht über den Inhalt der ganzen Rolle gegeben [3]. Im Zusammenhang dargeboten wurden von H [4]:

**Z. 6—82. 176—83** (phonetisch, mitteliranischer Norddialekt), **368—71** Hymnen auf Jesus,

**360—3** kurzes Preislied auf den Sonnenglanz (*Mihr*).

**387—400** Beichtgebet.

An wörtlichen Übereinstimmungen aus der iranischen Sammlung [5] konnten mitgeteilt werden:

zu **H 176—83** (dem phonetischen Hymnus): Paralleltext im ND und sogd. Übersetzung.

Als inhaltlich zugehörig konnten wir stellen:

zu **H 6—82,** dem großen zweiteiligen Jesushymnus, und

zu **387—400,** dem Beichtgebet:

das Preislied auf Jesus »Voll wollen wir machen« (ND und sogd.),

Hymnenfragmente an Jesus »Gepriesen, lebendig« (ND),

zwei Hymnen an Jesus den Beleber (Sw.);

ferner eine Reihe von Blättern der auf die Erlösung bezüglichen »Glied«-Hymnen (ND und sogd.)

und drei Hymnen auf das Lebendige (*oder* Licht-) Ich [6].

---

[1] Brit. Mus. Nr. S 2659.

[2] Die Stellung Jesu im Manichäismus. ABAW phil.-hist. Kl. Nr. 4 (im folgenden abgekürzt »1926«).

[3] 1926, 5—7.

[4] 1926, 84ff. — Verzeichnis der außerdem besprochenen Textstellen ib. 129.

[5] Die drei iranischen »Turfan«-Sprachen kürzen wir wie üblich ab als ND (Norddialekt), Sw. (Südwestdialekt) und sogd. (sogdisch).

[6] Über den vielbehandelten Terminus s. unt. S. 507.

Die neuen Texte halfen auch für die Analyse der zunächst nicht recht verstandenen Gleichnisse und dogmatischen Spekulationen des sogen. »Traktats Chavannes-Pelliot«[1] weiter.

Durch nordiranische Paralleltexte, von denen eine Reihe auftauchte, ergab sich der Titel dieses Textes als »Lehrschrift über die lichte Erkenntnis (chines. Weisheitslicht)[2]«. Aus dem Munde von Manichäern erhielten wir hier zum erstenmal Aufschluß und reiche Belege über eine zentrale Denk- und Ausdrucksform des Systems: die Bildung terminologischer Reihen[3].

Auch H ist von solchen dogmatischen Reihen voll. Durch eine besondere Häufung indexartiger Zusammenstellungen und Anrufungen heben sich zwei Abschnitte der Rolle von allen andern ab. Es erscheint daher als gegeben, sie zusammen zu behandeln. Es sind ein großer und zwei kleinere Hymnen. Sie bilden den Ausgangspunkt für die vorliegende Veröffentlichung:

**H 120—53** Allgemeines Preislied, verfaßt vom »Lehrer *Mo-yeh*«: Aufzählung und Lobpreis der Götter der Kosmogonie sowie der Bringer, der Attribute und des Effekts der Erlösung.

**164—75** Aufzählungen der Lichtherrschertümer und ihnen entsprechender Gottheiten der Kosmogonie in einem kurzen Hymnus des »Gottes *Na-lo-yen*« und einem doppelt so langen, zweiteiligen des »großen Lichtgesandten«.

Das Preislied zerfällt in zwei sehr ungleiche Teile. Der erste reicht von Z. 121—49 und schließt ab mit einer nochmaligen Nennung des bereits in der Überschrift erwähnten Verfassers in der Schlußstrophe. Der zweite ist eine Art *gāthā* (kurzer Gemeinde-Schlußgesang)[4]. Er bringt in gedrängter Kürze die Anrufung von einigen wichtigen der vorher genannten Gottheiten.

**Z. 121** (vgl. 150) Die Einleitungsstrophe beider Teile ist fast wörtlich dieselbe. Es ist ein Anruf der höheren und höchsten Glieder der Gemeinde mit der Bitte um Sündenvergebung.

**122—3** Preis der primären Lichtreichsbewohner.

**124** Die Götter der I. Schöpfung.

**125** Die Götter der II. Schöpfung.

**126—8** Götter und Institutionen der III. Schöpfung.

**129—30** Kosmogonische Hilfsgottheiten.

**131—4** Helfer und Werkzeuge der Erlösung.

**135—6** Mani und die Hierarchie.

**137—48** Attribute, Helfer und Effekt der Erlösung. Bitte um Vollkommenheit, Schutz und Sündenvergebung.

---

[1] JAs. X 18, 1911, 499—617 (abgekürzt »Tr.«), Fortsetzung ib. XI 1, 99—199; 261—394 (abgek. »Tr. II«).

[2] Siehe unten S. 517f.

[3] Siehe noch W. Lentz, Mani und Zarathustra, ZDMG 82 (NF. 7), 1928, 179—206 (abgek. »1928«).

[4] Vgl. 1926, 5 unt., 7 ob., 119f.

**149** Nennung des Verfassers. Bitte um Sündenvergebung.

**150** siehe oben zu 121.

**151** Aufzählung der Glieder von vier terminologischen Reihen.

**152—3** Erlöser und Erlösungswerkzeuge.

**164—7** Aufzählung der 12 Lichtherrschertümer, überschrieben mit dem Anfang des Textes. Am Schluß dieses Abschnitts werden die Herrschertümer als Stunden des Tages (*oder* der Sonne) gedeutet und als Tugenden (*puṇya*) bezeichnet.

**168—75** Zweiteilige *gāthā*, die nach den Überschriften beider Abschnitte von einem Vorsänger beim Empfang des Mahles — vielleicht handelt es sich um eine rituelle Mahlzeit — zu rezitieren ist.

Der erste Teil der *gāthā*, H 168—72, bringt eine bezifferte Aufzählung der Herrschertümer und nennt zu jedem von ihnen als Entsprechungen Gottheiten der Kosmogonie. Nur bei Nr. 1 fehlt der Name des Herrschertums. Die Schlußstrophe stellt eine Beziehung zu den III Schöpfungen her. — In H 173—5 folgt eine Wiederholung der vorhergehenden Aufzählung, die als »zweite Auflage« bezeichnet wird. Diesmal sind die Herrschertümer nicht numeriert, und nur beim 4., 6., 8., 10. werden die zugehörigen Gottheiten genannt. Bei den ersten beiden steht die Entsprechung, bei den letzten beiden das Herrschertum voran. Das 8. und das 10. führen nicht die Namen der Gottheiten, sondern Umschreibungen für sie. Beim 1. steht statt des Herrschertums wieder allein der Göttername. Zum Schluß werden die »Götter der vier Gebiete« gepriesen.

Zu diesen Hymnen fand sich wiederum in der iranischen Berliner Turfansammlung eine Zahl von Paralleltexten, die sich wegen ihres — wie gewöhnlich — vielfach fragmentarischen Zustands erst durch den Vergleich mit den zusammenhängenden chinesischen Texten sicher deuten ließen.

Die meisten dieser Bruchstücke in den drei mitteliranischen Mundarten ND, Sw. und sogd. — hinzu kommt noch ein türkischer Paralleltext zum »Allgemeinen Preislied«, auf den wir bereits[1] aufmerksam machten — enthalten Teile der chinesischen Texte, sei es verkürzt, sei es breiter ausgemalt, inhaltlich aber in der Regel genau übereinstimmend und in der gleichen Reihenfolge wie diese. Ein Blatt — M 194, 1 ND — scheint wörtlich mit dem »Allgemeinen Preislied« zu gehen, leider ist es besonders stark zerstört.

Wir ordnen hier zunächst die iranischen Turfanica, die wir unten bringen, nach ihrer Zugehörigkeit zu Teilen der eben erwähnten chinesischen Texte. Damit wird zugleich eine Begründung gegeben, weshalb das einzelne Stück in dieser Veröffentlichung erscheint. Was sonst noch auf den Fragmenten steht, wird später zu jedem von ihnen mitgeteilt und besprochen werden[2].

Zu **H 122ff., 169ff.** M 583, 1 sogd. Götterlisten: Aufzählungen der Götter, A. nach den III Schöpfungen, B. nach den vier Himmelsgegenden.

[1] 1926, 6.

[2] Die vollständige Inhaltsangabe der Blätter findet sich jeweils vor der Übersetzung des Bruchstücks.



Zu **H 122—3** M 538 V, ND: Sanctus auf die Bewohner des Lichtreichs, vorher (R) vielleicht Anrufung des Lichtvaters.

Dazu als Anhang Neuausgabe des bereits teilweise (von Müller) veröffentlichten Frgs. M 730 ND.

Zu **H 124—6** T II D 66 V, ND: Aufzählung kosmogonischer Götter, vorher (R) vielleicht Lobpreis des Lichtvaters.

Zu **H 126—7** M 90 Sw: Sanctus auf (die) Erlösergottheiten (im Monde).

Zu **H 127—36** (wörtlicher Paralleltext?) M 194, 1 ND: Lobpreis von (R) Göttern und (V) Mitgliedern der Hierarchie.

Zu **H 129ff., 164—7** M 14 sogd: Aufzählung der Bilder des »neuen Menschen« und (V 7—12) im ND der 12 Lichtherrschertümer.

Zu **H 135—6** M 11 Sw: Preis der Hierarchie.

Zu **H 137** M 174 Sw: Bitte um Vollkommenheit in Glauben und Wandel.

Zu **H 146—8, 151** T I $\alpha$ R, ND: Hymnus auf den viergestaltigen Vater der Größe mit Anrufung von Erlösergottheiten, Mani und Gesandten, wörtlich übereinstimmend mit dem türk. Text bei Bang, Hymn.[1] 22.

Zu **H 164—7** M 453 c ND und M 529 ND: Aufzählung der Lichtherrschertümer.

Zu **H (165** bzw.) **169** M 501 b V II, ND: Anrufung von Herrschertum 1 und 2.

Zu **H 169, 1—3** I B 49 74 Sw.: Lobpreis von Herrschertum 1—2 (3) mit den korrespondierenden Göttern.

Zu **H 169—71** M 798 a Sw.: Lobpreis der Herrschertümer (2), 3, 4, (7), 8, (11) und 12 mit den ihnen entsprechenden Gottheiten.

Zu **H 169—70** M 501 c Sw.: Lobpreis der Herrschertümer (3), 4, (5 und 6) und offenbar der zugehörigen Götter.

Zu **H 171** M 738 Sw.: Lobpreis von Herrschertum 9—12 mit den korrespondierenden Gottheiten.

Der Übersichtlichkeit halber werden die iranischen Bruchstücke unten nach Sprachen gruppiert vorgeführt, und zwar:

1. sogdische: M 583. M 14.
2. nordiranische: M 538. T II D 66. M 194. T I $\alpha$. M 453c. M 529. M 501b. — M 730.
3. südwestiranische: M 90. M 174. M 11. I B 4974. M 798a. M 501c. M 738.

Dazu ist noch zu bemerken, daß T I $\alpha$ R 1 und V sowie M 501b R II und V I südwestiranisch sind und daß die Schrift aller dieser Fragmente die manichäische ist.

Die Interpretation der hier veröffentlichten Texte lag im wesentlichen im Herbst 1927 vor[2]. Orientreisen beider Verfasser bzw. deren Vorbereitung und

[1] Manichäische Hymnen, Muséon 38, 1925, 1—55.

[2] Vgl. Sb. Bln. 1928, LIX und Lentz 1928, 189 Anm. 1.



die Ausarbeitung ihrer Ergebnisse haben die Veröffentlichung verzögert. Im Sommer 1932 wurde die inzwischen erschienene Literatur[1] eingearbeitet.

Da der Gegenstand dieser Arbeit nicht eine zusammenfassende Behandlung des manichäischen Dogmas, sondern Vorlage neuen Materials war, haben wir darauf verzichtet, bekannte Gleichungen für Götternamen und dogmatische Termini, die anderswo bereits zusammengestellt[2] waren, mit vollständigen

---

[1] An Veröffentlichungen turkistanischer Texte besitzen wir seit 1926:

Andreas-Henning, Sb. Bln. 1932, 175—222: Ausgabe von T III 260. Zitate aus einigen unveröffentlichten Stücken. (A-H. I) — Bang-v. Gabain, Ungar. Jbb. 8, 1928, 248—56: »Ein uigurisches Fragment über den manichäischen Windgott« (Windgott). — Dies., Sb. Bln. 1929, 411—30. 1930, 183—211: Türkische Turfantexte (T. T.) II. III (Manichaica). — Jackson, Researches in Manichaeism with special reference to the Turfan fragments, New York: Columbia University Press 1932: Neuausgabe von M 98—99, S 7—9. (Jackson Res.). — Lentz 1928, 200: Mitteilungen aus M 14, ders. bei Polotsky, Muséon 45, 1932, 255—65: Zitate aus einigen unveröffentlichten Bruchstücken. — Scheftelowitz, Oriens Christianus III 1, 1927, 261—83: »Zarathustra-Hymnus« von M 7. T III 260d II R. — Ders. Z. I. I. 4, 1928, 317—44: T III 260d II R. — Ders., Arch. f. Rel. Wiss. 28, 1930, 212—40: T III 260a II. — Waldschmidt, Religiöse Strömungen in Zentralasien, Deutsche Forschung (hrsg. v. d. Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft), H. 5, 1928, 86—96: Übersetzungsproben teils aus veröffentlichten, teils aus unveröffentlichten Teilen von H.

Der Text der Rolle ist jetzt enthalten im 54. Bde. der neuen japanischen Tripiṭaka-Ausgabe *Taishō Issaikyō* unter Nr. 2140. Ebenda ist auch der von Chavannes und Pelliot publizierte Traktat (Tr.) abgedruckt unter Nr. 2141b. Nr. 2141a wird gebildet von dem Text eines Rollenfragments, dessen zweiter Teil von Chavannes und Pelliot Tr. II, 105—16 herausgegeben worden und zu dem später in der Steinschen Sammlung der unmittelbar vorhergehende Anfang aufgetaucht ist, vgl. P. Pelliot, JRAS 1925, 113. T. P. 26, 1929, 249.

Dazu seien frühere Turfanveröffentlichungen, die im folgenden häufiger zitiert werden, mit ihren Abkürzungen gleich hier aufgeführt:

v. Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho, ABAW, I 1911 Anh., II 1919, III 1922 (T. M. I—III). — F. W. K. Müller, Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan, II, ABAW 1904 Anh. (HR II). — Ders., Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Maḥrnâmag), ABAW 1912 (M 1). — Salemann (Sal.), Ein Bruchstück manichäischen Schrifttums im Asiatischen Museum, Zap. I. Ak. N. Petersbg. VIII, 6 Nr. 6 (S 1). — Ders., Manichäische Studien, Zap. I. Ak. N. Petersbg. VIII, Nr. 10 mit Glossar (Gl.). — Ders., Manichaica III—IV, Izv. Ak. N. Petersbg. VI, 1912 Nr. 1—2 (S 6ff. mit Glossar).

[2] An kommentierten Textausgaben und Zusammenfassungen seien außer den bereits angeführten noch genannt:

Alfaric, Les écritures Manichéennes, 2 Bde. Paris 1918 (Alfaric).

Bang, Manichäische Laienbeichtspiegel, Muséon 36, 1923, 137—242 (Beichtsp.)

Baur, Das manichäische Religionssystem. Tübingen 1831 (Unveränderter Nachdr. Göttingen 1928) (Baur).

Cumont und Kugener, Recherches sur le Manichéisme. Brüssel. I 1908 La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni (von uns abgekürzt Theod.) (Cumont I). II und III 1912.

Flügel, Mani. Leipzig 1862: Kommentierte Ausg. des man. Abschn. im Fihrist von An-Nadîm (Fihr.) (Flügel).

Kessler, Mani, I. Berlin 1889 (Kessler).

Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Leipzig. Teubner 1926 (Stud. Bibl. Warburg 7). (Stud.)

Schaeder, Urform und spätere Fortbildungen des manichäischen Systems. Vortr. Bibl. Warburg 1924/5, 65—157. 1927. (Urf.)

Über die neu gefundenen koptischen Manichaica lagen uns nur zwei kurze Vorberichte von C. Schmidt, Forschungen und Fortschritte 8, 1932, 354—5 und von Schmidt, Polotsky und Ibscher, Sb. Bln. 1932, ph.-h. Kl. 569—70 vor. [Vgl. die Nachträge unt. S. 604ff.]



Belegen zu wiederholen. Dafür hoffen wir, in den Kommentaren, die wir wegen ihres Umfangs den beiden Textgruppen — Chinesisch und Iranisch — nachstellen, alle Vorkommen der wichtigeren Ausdrücke in den neuen Texten zusammengetragen[1] und ausreichende Hinweise zur Verknüpfung mit dem bisher Bekannten gegeben zu haben.

Für alles speziell Sinologische trägt Waldschmidt, für das Iranistische Lentz[2] die Verantwortung. Den Kommentar zu den chinesischen Texten haben wir zusammen ausgearbeitet. Spätere Zusätze von Lentz zu dem letzteren — Waldschmidt befindet sich seit November 1932 in Indien — stehen in eckigen Klammern. Fräulein Dr. A. v. Gabain und Hrn. Dr. H. J. Polotsky haben wir für die Mitteilung einiger wertvoller Einzelheiten, die wir unten angemerkt haben, der Erstgenannten außerdem sowie Hrn. Prof. W. Siegling und Hrn. Dr. W. Eberhard für freundliche Hilfe bei der Korrektur und — nicht zuletzt — der Verwaltung des British Museum in London sowie der Preuß. Akademie der Wissenschaften für die Erlaubnis zur Publikation zu danken.

## II. Chinesische Texte

普啓讚文
末夜暮闍作

**Allgemeines Anrufungs- und Preislied,**
**verfaßt von dem Lehrer Mo-yeh.**

普啓一切諸明使
及以神通清淨衆
各乞愍念慈悲力
捨我一切諸愆咎

121 a) Zu allen hingewandt rufen (wir) an: sämtliche Lichtgesandten,
b) samt den mit übernatürlichen Kräften begabten reinen Scharen!
c) Jeden einzelnen bitten (wir) um mitleidiges Gedenken und erbarmende Kraft!
d) Entfernt alle unsere Vergehen!

上啓明界常明主
幷及寬弘五種大
十二常住寶光王
无數世界諸國土

122 a) Zu oberst rufen (wir) an: des Lichtreiches ewigen Lichtherrn
b) mit den weithin sich dehnenden fünf Großen,
c) den zwölf ewig(wohnend)en Edelstein-Glanzkönigen,
d) den zahllosen Welten, allen Reichen.

[1] Bei häufigeren Termini sind in der Regel beim ersten Vorkommen im Text die übrigen Belege kurz angeführt und den chinesischen bereits die von uns angenommenen iranischen Entsprechungen hinzugefügt worden. Einzelheiten werden dann später zu den einzelnen Stellen erörtert.

Um den nicht Sprachkundigen, aber sachlich an dem Thema Interessierten die Lektüre zu erleichtern, geben wir Eigennamen und Termini in der Regel in oder mit Übersetzung oder in vereinfachter Transskription, die dem Zeichenbestand unsres gewöhnlichen Alphabets angepaßt ist.

[2] Lentz hat auch zumeist die Stellensammlungen angelegt und das Druckmanuskript hergestellt.

| | |
|---|---|
| 又啓奇特妙香空 | 123a) Dann rufen (wir) an: den unvergleichlichen, wunderbaren, duftenden Luftraum, |
| 光明暉輝淸淨相 | b) die von Licht erstrahlende, reine Glorie, |
| 金剛寶地元堪譽 | c) die diamanten(fest)e Edelstein-Erde, die uranfängliche, preiswürdige, |
| 五種覺意莊嚴者 | d) die mit fünffacher Erkenntnis geschmückte! |
| | |
| 復啓初化顯現尊 | 124a) Ferner rufen (wir) an: den erstmalig transformierten, zur Erscheinung gelangenden Erhabenen; |
| 具相法身諸佛母 | b) den transzendenten Körper der vollen Glorie, die Mutter aller Götter, |
| 與彼常勝先意父 | c) und jenen »ewigen Sieg«, den Vater »vorheriger Entschluß«, |
| 及以五明歡喜子 | d) samt den fünf Lichten, den freudigen Söhnen. |
| | |
| 又啓樂明第二使 | 125a) Ferner rufen (wir) an: den der sich freut am Licht, den zweiten Gesandten, |
| 及爲尊重造新相 | b) und die für den Ehrwürdigen Neues schaffende Glorie (Bam); |
| 雄猛自在淨活風 | c) den starken, freien, reinen Lebenswind |
| 幷及五等驍健子 | d) mit (seinen) fünf streitbaren Söhnen. |
| | |
| 復啓道師三丈夫 | 126a) Ferner rufen (wir) an: die Meister der Lehre, die drei Männer, |
| 自是第二尊廣大 | b) die da sind: der zweite Erhabene, der gewaltige |
| 夷數爲彼電光明 | c) Yi-shu; der, welcher jenes Blitzlicht ist, |
| 幷及湛然大相柱 | d) und dazu die tief leuchtende große Säule der Glorie. |
| | |
| 又啓日月光明宮 | 127a) Dann rufen (wir) an: Sonne und Mond, die Lichtpaläste, |
| 三世諸佛安置處 | b) die Wohnstätte aller Götter der drei Schöpfungen, |
| 七及十二大船主 | c) die sieben und die zwölf großen Schiffsherren, |
| 幷餘一切光明衆 | d) samt den Scharen all der übrigen Lichten! |
| | |
| 復啓十二微妙時 | 128a) Ferner rufen (wir) an: die zwölf herrlichen Stunden, |
| 吉祥淸淨光明體 | b) die glückbedeutenden reinen Glieder des Lichts, |
| 每現化男化女身 | c) (von denen) jede die Gestalt eines Mannes oder einer Frau annehmen (kann) |
| 殊特端嚴旡有比 | d) (und dann) von einzigartiger Schönheit und ohnegleichen ist. |
| | |
| 又啓五等光明佛 | 129a) Und (wir) rufen an: die fünf Lichten, die Götter, |
| 水火明力微妙風 | b) Wasser, Feuer, Lichtkraft, wunderbaren Wind |
| 幷及淨氣柔和性 | c) und dann den reinen Hauch, die milde Natur, |
| 並是明尊力中力 | d) der, alles in allem, die Kraft in der Kraft des Lichterhabenen ist. |
| | |
| 復啓富饒持世主 | 130a) Ferner rufen (wir) an: den wohlbeleibten, die Welt tragenden Herrn, |
| 雄猛自在十天王 | b) den starken, freien König der zehn Himmel, |
| 勇健大力降魔使 | c) den streitbaren, kraftvollen, den Dämon unterwerfenden Gesandten, |
| 忍辱地藏與催明 | d) die Geduld: den in der Erde Hausenden, und den unruhig Leuchtenden |

又啓閻默善思惟 131a) Und (wir) rufen an: den Führer, das gute Überlegen,
郎是夷數慈悲想 b) das da ist Yi-shu; das mitleidige Denken;
眞實斷事平等王 c) die Wahrheit; den richtenden König der Gerechtigkeit;
并及五明清淨衆 d) samt der reinen Schar der fünf Lichten.

復啓特勝花冠者 132a) Ferner rufen (wir) an: die Blumenkronen des einzigartigen Sieges,
吉祥清淨通傳信 b) die glückbedeutenden, reinen, den Glauben verbreitenden,
最初生化諸佛相 c) die erstmalig transformierten Götter-Glorien alle,
及與三世慈父等 d) und auch (heißen sie) die Mitleidsväter der drei Schöpfungen.

又啓喚應警覺聲 133a) Und (wir) rufen an: den Antworter und den Versteher
并及四分明兄弟 b) mit den vier (älteren und jüngeren) Brüdern des Lichts,
三衣三輪大施主 c) die drei Gewänder, die drei Räder, die großen Spender,
及爲命身卉木子 d) und die, welche den Lebenskörper, die Kräuter und Bäume bilden.

復啓四十大力使 134a) Ferner rufen (wir) an: die vierzig starken Gesandten,
并七堅固莊嚴柱 b) samt den sieben festen, geschmückten Säulen,
一一天界自扶持 c) die den einzelnen Himmelsgebieten selbst Stütze und Halt gewähren,
各各盡現降魔相 d) in jedem einzelnen sich im Bilde zeigen und die Glorien der Dämonen stürzen.

又啓普遍忙你尊 135a) Und (wir) rufen an: den allumfassenden Mani, den Erhabenen,
閻默惠明警覺日 b) den Führer, das Weisheitslicht, die Sonne (*od.* den Tag) der Erleuchtung,
從彼大明至此界 c) die von jenem großen Lichte in diese Welt kam,
敷楊正法救善子 d) das rechte Gesetz verkündete und die guten Söhne rettete;

詮柬十二大暮闍 136a) die zusammenfassenden zwölf großen Lehrer,
七十有二拂多誕 b) die zweiundsiebzig Bischöfe,
法堂住處承教人 c) die in den Gesetzeshallen Residierenden, die ständigen Prediger,
清淨善衆并聽者 d) die Schar der Reinen und Guten und die Hörer.

又詮新人十二體 137a) Ferner unterscheiden (wir): die zwölf Glieder des neuen Menschen,
十二光王及惠明 b) die zwölf Glanzkönige und das Weisheitslicht,
具足善法五淨戒 c) das vollkommene, gute Gesetz, die fünf reinen Gebote,
五種智惠五重院 d) die fünffache Weisheit, die fünffache Festung,

一切諸佛常勝衣 138a) die gesamten Götter, die Kleider des ewigen Sieges,
即是救苦新夷數 b) die da sind: der von Qualen errettende neue Yi-shu,
其四清淨解脫風 c) dessen vier reine Erlösungswinde
眞實大法證明者 d) das große Gesetz bewahrheiten und vom Lichte zeugen.

又啓善法群中相
上下内外爲依止
詮東一切本相貌
上中下界旡不遍

139a) Und (wir) rufen an: das gute Gesetz, die Glorie in der Herde,
b) die oben und unten, innen und außen Stütze und Halt gewährt,
c) die alle ursprünglichen Glorien zusammenfaßt (und)
d) Ober-, Mittel- und Unterwelt vollständig durchdringt.

復告寘空一切衆
大力敬信尊神輩
及諸天男諸天子
讙持淸淨正法者

140a) Ferner wenden (wir) uns an: die gesamten Scharen, die den Luftraum füllen (und die)
b) zu den starken, frommen, erhabenen Geistern gehören,
c) und an alle himmlischen Männer und himmlischen Söhne,
d) die das reine, rechte Gesetz hüten und bewahren.

又啓善業尊道師
是三明使眞相貌
自救一切常勝子
及以堅持眞實者

141a) Und (wir) rufen an: die guthandelnden, erhabenen Meister der Lehre,
b) die da sind die drei Lichtgesandten, die wahren Glorien,
c) die von sich aus alle Söhne des »ewigen Sieges« retten
d) und mit Festigkeit an der Wahrheit halten.

復啓光明解脫性
一切時中旡盡藏
及彼最後勝先意
幷餘福德諸明性

142a) Ferner rufen (wir) an: die lichte erlöste Natur,
b) den in allen Stunden unerschöpflichen Schatz,
c) und jenen allerletzten Sieg: den »vorherigen Entschluß«
d) samt den übrigen Tugenden, allen Licht-Naturen.

我今諦信新明界
及爲於中常住者
唯願各降慈悲力
蔭覆我等恒觀察

143a) (Wir) glauben jetzt wahrhaft an das neue Lichtreich
b) und die, welche in ihm beständig wohnen!
c) O bitte ein jeder, gewährt (uns) mitleidige Kraft!
d) Schirmt uns und überwacht uns beständig!

我今專心求諸聖
速與具足眞實願
解我得離衆災殃
一切罪障俱銷滅

144a) Wir bitten jetzt von ganzem Herzen alle Heiligen:
b) Gewährt uns schnell Vollkommenheit und Wahrheit! Bitte,
c) erlöst uns, auf daß wir frei werden von allen Kümmernissen
d) und alle Sünden vollständig hinschwinden!

敬礼淸淨微妙風
本是明尊心中智
恒於四處光明宮
遊行住止常自在

145a) (Wir) verehren den reinen wunderbaren Wind,
b) der ursprünglich die Weisheit in der Vernunft des Lichterhabenen ist,
c) der beständig in den vier Wohnungen, den Lichtpalästen,
d) wandelt und weilt und ewig ungebunden ist.

淸淨光明大力惠
我今至心普稱歎
慈父明子淨法風
幷及一切善法相

146a) Reinheit, Licht, große Kraft (und) Weisheit!
b) Wir preisen jetzt aus ganzem Herzen insgesamt:
c) den mitleidigen Vater, den lichten Sohn, den reinen Gesetzeswind,
d) samt der ganzen guten Glorie des Gesetzes,

| | |
|---|---|
| 一切光明諸佛等 | 147a) alle Lichten, alle Götter! |
| 各願慈悲受我請 | b) Einen jeden bitten (wir): empfangt mitleidig unser Gebet, |
| 與我離苦解脫門 | c) gewährt uns, freizuwerden von den Qualen, (gewährt uns) die Tür der Erlösung, |
| 令我速到常明界 | d) laßt uns schnell das ewige Lichtreich erreichen! |
| 又歎善業修道衆 | 148a) Und (wir) preisen: die guthandelnde, frommen Wandel übende Schar, |
| 過去未來現在者 | b) die der Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart. |
| 各開清淨甘露口 | c) Ein jeder (von ihr) öffne den reinen, unsterblichen Mund, |
| 吐大慈音捨我罪 | d) lasse ertönen die Klänge großen Mitleids und entferne unsere Vergehen! |
| 末夜今修此歎偈 | 149a) Mo-yeh übt jetzt diesen Lobgesang. |
| 豈能周悉如法說 | b) Wer vermöchte ganz wie es sich gebührt zu sprechen? |
| 而於聖凡諸天衆 | c) Aber zu den Heiligen und der Schar aller Himmlischen, |
| 咸願无殃罪銷滅 | d) zu allen flehen (wir), keine Trübsal zu haben! Verbrechen vergeht! |
| 復啓一切諸明使 | 150a) Ferner rufen (wir) an: sämtliche Lichtgesandten |
| 及以神通清淨衆 | b) samt den mit übernatürlichen Kräften begabten, reinen Scharen! |
| 各降大慈普蔭覆 | c) Ein jeder gewähre großes Mitleid und allseitige Beschirmung! |
| 滅除我等諸愆咎 | d) Entfernt alle unsere Vergehen! |
| 清淨光明力智惠 | 151a) Reinheit, Licht, Kraft (und) Weisheit! |
| 慈父明子淨法風 | b) Mitleidiger Vater, lichter Sohn (und) reiner Gesetzeswind! |
| 微妙相心念思意 | c) Wunderbare Glorie, Vernunft, Überlegung, Verstand (und) Entschluß! |
| 夷數電明廣大心 | d) Yi-shu, Blitzlicht (und) gewaltige Vernunft! |
| 又啓眞實平等王 | 152a) Und (wir) rufen an: die Wahrheit; den König der Gerechtigkeit; |
| 能戰勇健新夷數 | b) den streitbaren, starken, neuen Yi-shu, |
| 雄猛自在忙你尊 | c) den ungestümen, ungebundenen Mang-ni (Mani), den erhabenen, |
| 幷諸清淨光明衆 | d) samt der reinen lichten Schar, |
| 一切善法群中相 | 153a) das gesamte gute Gesetz, die Glorie in der Herde, |
| 一切時日諸福業 | b) alle Stunden, den Tag (*od.* die Sonne), alle Tugenden: |
| 普助我等加勤力 | c) allerseits helft uns die Kraft zu mehren und zu üben, |
| 功德速成如所願 | d) auf daß die Tugend schnell sich vervollkommnet! So sei es! |

| | | |
|---|---|---|
| 一者明尊<br>那羅延佛作 | **164** | **»Erstens Lichterhabenheit«,<br>verfaßt vom Gotte Na-lo-yen.** |
| 一者明尊 | 165 | 1. Lichterhabenheit. |
| 二者智惠 | | 2. Weisheit. |
| 三者常勝 | | 3. Ewiger Sieg. |
| 四者歡喜 | | 4. Freude. |
| 五者懃修 | | 5. Eifrige Vervollkommnung. |
| 六者眞實 | | 6. Wahrheit. |
| 七者信心 | 166 | 7. Gläubigkeit. |
| 八者忍辱 | | 8. Geduld. |
| 九者直意 | | 9. Rechter Entschluß. |
| 十者功德 | | 10. Fromme Handlung. |
| 十一者齊心和合 | | 11. Gleichmut und Harmonie. |
| 十二者內外俱明 | 167 | 12. Vollständiges Lichtsein des Inneren und Äußeren. |
| 莊嚴智惠 | | (Von) Majestät (bis) Weisheit, |
| 具足如日 | | vollständig, (sind sie) wie der Tag (*od.* die Sonne). |
| 名十二時 | | Man nennt sie die zwölf Stunden, |
| 圓滿功德 | | die vollkommenen Tugenden. |
| 收食單偈<br>大明使釋 | **168** | **Einzel-Gesang (*gāthā*) bei Empfang des Mahles,<br>dargelegt vom großen Lichtgesandten.** |
| 一者无上光明王 | 169 | 1. Allerhöchster Lichtkönig. |
| 二者智惠善母佛 | | 2. Weisheit: »Gute Mutter«-Gottheit. |
| 三者常勝先意佛 | | 3. Ewiger Sieg: »Vorheriger Entschluß«-Gottheit. |
| 四者歡喜五明佛 | | 4. Freude: Die fünf lichten Gottheiten. |
| 五者懃循樂明佛 | 170 | 5. Eifrige Vervollkommnung: »Freude habend am Licht«-Gottheit. |
| 六者眞實造相佛 | | 6. Wahrheit: »Schaffende Glorie (Bam)«-Gottheit. |
| 七者信心淨風佛 | | 7. Gläubigkeit: »Reiner Wind«-Gottheit. |
| 八者忍辱日光佛 | | 8. Geduld: Sonnenglanz-Gottheit. |
| 九者直意盧舍那 | 171 | 9. Rechter Entschluß: Lu-shê-na. |
| 十者智恩夷數佛 | | 10. Gütigkeit: Yi-shu-Gottheit. |
| 十一者齊心電光佛 | | 11. Gleichmut: Blitzglanz-Gottheit. |
| 十二者惠明莊嚴佛 | | 12. Weisheitslicht: Majestät-Gottheit. |

| | |
|---|---|
| 身是三世法中王 | 172a) Eben diese bilden die drei Schöpfungen. Der König im Gesetze |
| 開楊一切秘密事 | b) hat alle verborgenen Dinge verkündet. |
| 二宗三際性相義 | c) Die beiden Prinzipien, die drei Zeiten, den Sinn von Natur und Glorie |
| 悉能顯現无疑障 | d) vermochte er vollkommen klar hervortreten zu lassen, so daß keine Zweifel bleiben. |

| | |
|---|---|
| 收食單偈 | 173 Einzel-Gesang (*gāthā*) bei Empfang des Mahles. |
| 第二疊 | 2. Teil. |

| | |
|---|---|
| 无上光明王 | 174a) [1] Allerhöchster Lichtkönig. |
| 智惠 | [2] Weisheit. |
| 常勝 | b) [3] Ewiger Sieg. |
| 五明 | [4] Die fünf Lichten: |
| 元歡喜 | Uranfängliche Freude. |
| 懃心 | c) [5] Strebsamkeit. |
| 造相 | [6] Schaffende Glorie (Bam): |
| 恒眞實 | Beständige Wahrheit. |
| 信心 | d) [7] Gläubigkeit. |
| 忍辱 | [8] Geduld: |
| 鎮光明 | (Der) das Licht regiert. |

| | |
|---|---|
| 宜意 | 175a) [9] Rechter Entschluß. |
| 智恩 | [10] Gütigkeit: |
| 成功德 | (Der) fromme Handlungen vollendet. |
| 和合齊心 | b) [11] Harmonie und Gleichmut. |
| 益惠明 | [12] Licht zunehmender Weisheit. |
| 究竟究竟常寬泰 | c) Aus tiefstem Grunde, aus tiefstem Grunde, ewig bis aufs äußerste |
| 稱讚稱楊四處佛 | d) loben und preisen und rühmen (wir) die Götter der vier Wohngebiete. |

## III. Kommentar zu den chinesischen Texten

120. **Lehrer Mo-yeh.** Wir identifizieren ihn mit dem »Lehrer Mari Zaku«. Der Titel des Verfassers ist phonetisch geschrieben: *mu-shê* (慕闍), vgl. 1926, 8 mit Anm. 4. Er ist buddh. sogd. als *mwčk-* belegt. Die türk. Form *možag* ist TT II, 420 ob. Anm. 26 besprochen worden; vgl. unt. zu 136a.

*mo* (末, alt *muât*) ist seit langem als erstes Zeichen von *Mo-mo-ni* (末摩尼), d. i. Mar(i) Mani, bekannt, vgl. BEFEO 4, 760. Tr. II 122 (146). Das Zeichen *yeh* (夜, alt *i̯a'*) hat, wie Karlgren, Analytic Dictionary, unter Nr. 187 mit guten Gründen wahrschein-

lich macht, einst die Aussprache *ziag* gehabt. Danach liegt es nahe, an Mari Zaku, den Schüler Manis, zu denken, der in M 1, 239 (ND, S. 20) den Titel »Lehrer« führt:

ארן אמוצג וזרג מרי זכו »O großer Lehrer Mari Zaku«.

Vgl. ferner Schaeder Stud. 291, 10 (ND). 293.

121a. **wir.** Wir setzen das Pronomen in Klammern, wenn die Person im chines. Text nicht besonders ausgedrückt ist. Daß der Verfasser im Plural spricht, ergibt sich eindeutig aus 143d, wo der Plur. Pron. 1. Pers. durch Hinzufügung des Zeichens 等 deutlich gemacht wird. Zweifellos steckt die Formgleichheit der 1. Sg. und Plur. Prs. auf ים- (vgl. Tedesco, Z. I. I. 2, 1923, 302) in dem »Pählāwi-Original«[1] (s. 1926, 7 unt.) dahinter.

121a. **Lichtgesandte**: die der Hierarchie vorgeordneten höchsten Persönlichkeiten der Kirche, d. s. Mani und seine Vorgänger sowie seine Nachfolger im Apostelamt, vgl. 1926, 60 und unt. zu 135b.

Der Ausdruck ist im Tr. an mehreren Stellen belegt, deren Besprechung dort 39 (535) Anm. 1 mit einem »non liquet« beschlossen wird. Der von 40 (536) an häufig genannte »Lichtgesandte des Weisheitslichts« ist, wie wir 1926, 13ff. nachzuweisen suchten, Jesus. Als »Envoyé de la lumière« wird im Eingang des Tr. (13 [509]) zunächst der Sprecher bezeichnet, in dem die Hrsgg. Mani sehen. Bald darauf (14 [510]f.) treten der Lebendige Geist und die Mutter des Lebens als »les deux Envoyés de la Lumière« auf. Hier verstehen die Hrsgg. den Ausdruck nicht als »apôtre«, sondern als »ange, messager«. Auf kosmogonische Gottheiten bezogen, erscheint der Terminus noch 53 (549)f. in den

[1] [Den »Tr.« haben wir 1926, 43 auf ein nordiran. Original zurückgeführt. Als Gründe gaben wir an: 1. seien alle aufgefundenen iran. Paralleltexte zum Tr. nordiran., 2. hätten von den bis dahin bekannten turkistanischen Texten Tr. und Nord-Frgg. in der Reihe der »Seelenglieder« an erster Stelle ein Wort für »Denken« — gegenüber dem Sogd. und Türk. mit dem ersten Glied »δόξα«. Anderseits schlossen wir ib. 14 Anm. 1 aus der Übereinstimmung des Tr. mit südwestiran. (und syr.) Parallelen in der Benennung des 3. Lichtherrschertums als »Sieg« — an Stelle des nordiran. »Erlöstheit« —, daß hier ein südwestiran. Terminus zugrunde liege. Pelliot, T. P. 25, 428, sieht darin eine Inkonsequenz. Man vergleiche jedoch unsre Bemerkungen zu den phonetischen Hymnen in H, 1926, 6. Es sind dies drei Stücke. Zwei davon sind nordiran., eins südwestiran. Ein derartiger Wechsel des Dialekts innerhalb desselben Buches ist in den iran. Texten keine Seltenheit. Er findet sich besonders häufig in Hymnenbüchern. So sind der Liederindex in M 1 nordiran., die Segenswünsche und der Kolophon südwestiran. (Der Hrsg. kehrte die Reihenfolge, nicht glücklich, um). Daß ein solcher Wechsel aber auch in dogmatischen Büchern vorkommt, zeigt z. B. M 14 sogd. mit seiner Aufzählung der Herrschertümer im ND, vgl. HR II 98 gegenüber 44 und unt. S. 548.

Wie unt. zu 123b ausgeführt wird, folgen wir jetzt Pelliot in der Übersetzung des ersten Seelengliedes im Chines. und ND mit »gloire«. Daraus ergibt sich für diesen Punkt eine Abweichung der gesamten turkistanischen von der sonstigen Überlieferung, so daß er für die Bestimmung der Sprache des iranischen Originals der chinesischen Texte ausscheidet. Anderseits erweisen sich durch die wachsende Zahl der Belege »Sieg« und »Erlöstheit« geradezu als Synonyma, ein Gedanke, den, von einem andern Ausgangspunkt her kommend, Polotsky (mündlich) aussprach. Endlich hat vielmehr eine genauere Analyse des Tr. (vgl. noch Lentz 1928, 187ff.) ergeben, daß dieser Text keineswegs ein Konglomerat aus allerlei Zitaten ist, wie man früher annahm (so noch Schaeder Urf. 92—4 auf Grund von Alfaric II 99ff.), sondern ein wohldurchdachtes dogmatisches Werk.

Danach ist es wahrscheinlicher, daß das Original des Traktats einschließlich seines Schlußhymnus im ND abgefaßt war. Die Möglichkeit jedoch, daß Teile davon südwestiran. waren, bleibt angesichts des gemischtsprachlichen Charakters der turkistanischen Manichaica bestehen.]

Namen dreier der 5 Söhne des Lebendigen Geistes, ein weiterer (Nr. 3 der Aufzählung) heißt »der den Dämon (so!) unterwerfende siegreiche Gesandte«, s. unt. zu 130c. An der von uns zuerst erwähnten Tr.-Stelle wird allgemein vom Kommen eines »Lichtgesandten« gesprochen. Hier weisen die Hrsgg. darauf hin, daß Mani nicht der einzige Lichtgesandte sei, sondern daß ihm Zoroaster, Buddha, Jesus usw. vorhergingen. Tatsächlich zeigen die angeführten Stellen, daß der Ausdruck den bezeichnet, der vom »Licht« zur Befreiung der gefangenen Lichtteile in die Welt gesandt wird, unabhängig davon, ob es ein Gott oder ein Mensch ist.

In unserm Text kehrt der Titel in der Wiederholung der zur Rede stehenden Str., 150a, in gleicher Bedeutung wie hier wieder. Unter den »3 Lichtgesandten« in 141b ist dagegen die mit Jesus beginnende Erlösertrias (s. zu 126a) zu verstehen. Wer 370 (1926, 120) mit den »5 sammelnden Lichtgesandten« gemeint ist, wissen wir auch: es sind die Lichtelemente. Die Wendung ist uns aus den iranischen Texten wohlbekannt: wir haben sowohl im ND wie im Sw. die »(5) seelensammelnden Gesandten«, s. 1926, 50[1]; Jackson Res. 150; ferner unt. S. 555 V 5a (Sw.). »Gesandter« lautet in dieser Verbindung stets ND פֿרישתג, Sw. פריסתג. Den einfachen Titel »Gesandter« tragen unten in 134a die »vierzig starken Gesandten«. Diese sind uns ebenfalls bekannt. Im Sogd. heißen sie die 40 פֿרישטיים »Gesandten« (HR II 97). Über den »zweiten Gesandten« in 125a und den »großen Lichtgesandten« in 168 s. jeweils z. St.

Den eben erwähnten nord- und südwestiran. Titel »Gesandter« führt Mani z. B. in den Legenden M 47, 1, M 48 (ND, HR II 82ff., vgl. 88) und M 2 (Sw. ib. 30). Der Plural des Wortes ist besonders häufig in südwestiran. Preisliedern wie HR II 55ff., 76ff. S 7, wo gewöhnlich »Engel« übersetzt wird, s. zuletzt Jackson Res. 129. Es handelt sich um einen reich bezeugten Typ von Segenssprüchen an die Spitzen der Gemeinde in Verbindung mit der Anrufung von Göttern und Bitten um Schutz der Gläubigen und Sündenvergebung. Aus der häufigen Zusammennennung mit »Glorien« und »Geistern« (s. unt. zu 140) geht hervor, daß die gepriesenen Gesandten Verstorbene sind.

Die Gesandten rangieren vor allen Würden der Hierarchie, wofür wir unt. S. 556 R 6 (Sw.) einen klaren Beleg erhalten. Sicher in derselben Bedeutung erscheint der Ausdruck unt. S. 551 R 6 (ND), wahrscheinlich auch S. 550, 1 V 4 (ND). Dagegen sind S. 549 R 2 (ND) und S. 555 R 2a (Sw.) offenbar Erlösergottheiten gemeint.

Der Zusatz »licht« ist in den zahlreichen iran. Belegen ganz selten. In dem angeführten Frg. S 7 (Sw.) erscheint er nach der Kapitelüberschrift אפריין (*so!*) עי פריסתגאן »Segen der Gesandten« in b 9 attributiv auf Z. 10 in פריסתגאן רושנאן »die lichten Gesandten«. Das Kompositum »Lichtgesandter« ist eindeutig von Mani belegt in dem südwestiran. Teil von M 1 (öfter): פריסתגרושן.

Wir haben somit auf der einen Seite die Wiedergabe eines stehenden iran. »Gesandter« mit »Lichtgesandter« im Chines. in der Bezeichnung der Elemente als Seelensammler. Auf der andern Seite steht für die an unsrer Stelle passende Bedeutung des Wortes im Iran. in der Masse der Fälle ebenfalls einfach »Gesandter«. Wir sind danach zu dem Schluß berechtigt oder vielmehr verpflichtet, denselben iran. Terminus auch hier als Original anzunehmen. Die chines. Texte übersetzen ihn entweder wörtlich oder verdeutlichen ihn — wie hier — durch Hinzufügung von »Licht-«.

[1] Wo Z. 4 versehentlich »Lichter« übersetzt wurde.

Dieses erste Beispiel unsres Textes, an dem sich das Verhältnis des chines. Übersetzers zu seiner iran. Vorlage deutlich machen ließ, haben wir ausführlicher behandelt, einerseits wegen der Wichtigkeit und Häufigkeit des bisher nicht völlig geklärten Terminus, anderseits als Hilfe für die Beurteilung des Stils dieser Texte überhaupt. Die chines. Manichaica zeichnen sich durch eine Häufung schmückender Beiworte aus, die, wo wir es nachprüfen können, einer kürzeren, prägnanten Ausdrucksweise des Iranischen entspricht und sie erweiternd ausdeutet.

121b. **Übernatürliche Kräfte**. 神通 steht in buddhistischen Texten oft für skr. *ṛddhi* »übernatürliche Macht«.

121b. **reine Scharen**: der Klerus, d. s. die vier oberen Rangstufen der Hierarchie, im Gegensatz zu den »Hörern«, den Laien, unt. zu 136d. Ähnlich wird am Schluß dieses Teils unsres Preislieds (148a b) angerufen »die guthandelnde, frommen Wandel übende Schar, die der Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart«. Hier werden deutlich die verstorbenen Erlösten mit eingeschlossen, vgl. 140a. Möglicherweise im selben Sinn wie an unsrer Stelle ist in der »*gāthā*« im Zusammenhang mit Mani 152d von der »reinen lichten Schar« die Rede. In 136d ist mit der »Schar der Reinen und Guten« die (4.) Rangstufe der »Erwählten« gemeint. Sonst verwendet unser Text den Ausdruck »reine Schar« noch von den 5 Lichtelementen, siehe unt. 131d, auch 127d mit Anm.

Für Anrufungen der Hierarchie vor Beginn und nach Behandlung des eigentlichen Themas bieten die südwestiran. Frgg. unt. S. 558, S. 559 und S. 562, die Lobpreise der Herrschertümer und der ihnen entsprechenden Götter zum Gegenstand haben, gute Beispiele; vgl. auch S. 556 (Sw.) mit Anm. zur Ü.

121c. **jeden einzelnen.** Bei gleichem Wortlaut Z. 363 wurde (1926, 120) übersetzt: »(Wir) bitten ein jeder um mitleidiges Gedenken . . .«. Da sich jedoch der Ausdruck — wie hier noch 143c, 148c, 150c — immer an vorausgehende Aufzählungen anschließt, scheint überall die jetzige Übersetzung richtiger.

122a. **Des Lichtreichs ewiger Lichtherr**: der Vater der Größe oder Lichtvater, Stellen Tr. 46 (542) Anm. 2; 1926, 48f; Schaeder, Stud. 277. — H 26c (1926, 102) nennt ihn den »ewig dauernden König des Nirvāṇa«, das Beichtgebet 388 (1926, 123) den »Wahrheitsvater, den großen Mitleidsherrn«, 62a (1926, 108) kurz »Mitleidsvater«. 169, 1 steht er als »Allerhöchster Lichtkönig« an der Spitze der den Herrschertümern entsprechenden Gottheiten. 124a unterscheidet von unserm transzendenten Lichtvater den »erstmalig transformierten, zur Erscheinung gelangenden Erhabenen«, vgl. noch die dazu beigebrachten Belege.

Von den Namen und Titeln des höchsten Gottes, die in unsern iran. Texten vorkommen, ist die südwestir. Bezeichnung בי זורואן »Gott Zärwan« unt. S. 553 R II 2 bekannt. Ein andres Stück im Sw. nennt ihn זרואן עי פאדיכשאיי »Zärwan, die Herrschaft«, unt. S. 558 R II 23—4, und zwar als Entsprechung des 1. Lichtherrschertums. Zusammen mit Licht, Kraft und Weisheit heißt er bekanntlich im ND בג »Gott«, so auch unten S. 551 R 2; als erstes Glied der christlichen Trinität ist er פידר »Vater«, S. 557 R 9 (Sw.). Vielleicht geht auf ihn eine Anrufung unter dem gleichen Namen in einem nordiran. Frg. S. 548 R 4. Die Ausdrucksweise würde beispielsweise in dem Sanctus HR II 70ff. (ND) ihre Parallele haben. Ob auch die Anrufungen S. 549 R 4—5, V 1—3 auf den Lichtvater bzw. den zur Er-

scheinung gelangenden Lichterhabenen zu beziehen sind, bleibt unsicher. Neu ist die sogd. Benennung ̄גריר- — wir übersetzen den Terminus jetzt mit »Wesen« —, S. 546 R 17ff., für den transzendenten Lichtvater.

122b. Die **5 Großen** sind, wie Tr. 56 (552) bereits ausgesprochen wurde, die 5 »Glieder« der Seele; sie werden in 151 aufgezählt. 1926, 42ff. haben wir die enge Beziehung der Reihe zu Jesus gezeigt. Sie gehört aber gleichfalls zur Umgebung des Lichtvaters. Das wußten wir aus dem Fihr. (s. zu Z. c, d) und von Theod. Es wird durch den Preis des Lichtvaters M 75 V (ND, HR. II 70f.) bestätigt. Dort werden uns die beiden letzten Glieder genannt, die Erwähnung der drei ersten ist abgerissen, aber mit Sicherheit zu ergänzen.

Bei Theod. werden die Fünf als *škīnā's* des obersten Gottes bezeichnet. Beim Angriff der Finsternis auf das Lichtreich spricht dort der Lichtvater (Schaeder Stud. 343, 15f. in sachlicher Übereinstimmung mit Cumont I 13):

> Von jenen [var.: meinen Äonen, den] fünf Škīnā's werd' ich keine zum Kampfe entsenden.

Syr. *škīnā* kann nach Cumont I 9 sowohl »demeure, habitation« als auch »gloire, majesté« bedeuten. Cumont entscheidet sich für die Übersetzung »demeure«, und darin ist man ihm bisher gefolgt. Jackson Res. 223ff. gibt das Wort dagegen mit »Glory« wieder und übersetzt hier, indem er fälschlich auch den davor erwähnten »Welten« (Äonen) das Zahlwort »5« beilegt:

> I will not send (any) of the Five Glories from these Five Worlds (*'ālᶜmay*) of mine to the war.

Für das erste Seelenglied hat Pelliot, wie wir unt. zu 123b ausführen, in den turkistanischen Texten die Bedeutung »Glorie« gesichert. Nach ihm wurde der syr. Terminus *škīnā* bei der Übersetzung ins Iranische verdoppelt: die erste Bedeutung, »Wohnung«, habe man als Gesamtbezeichnung der Reihe, die zweite, »Glorie«, für ihr erstes Glied genommen. Der Fall hat dadurch allgemeinere Wichtigkeit, daß hier zum erstenmal die gesamte turkistanische geschlossen der sonstigen Überlieferung gegenübertritt. In der ersteren ist, soviel wir sehen, eine Zusammenfassung der Seelenglieder als »Wohnungen« nicht belegt. Dagegen treffen wir »Glorie«, auch im Plur., öfter an. Zur Stütze seiner Übersetzung des syr. Ausdrucks zieht Jackson Res. 223 Anm. 6 die פרחאן »Glorien« der iran. Texte — es handelt sich um einen südwestiran. Terminus — heran, bringt diesen allerdings fälschlich mit dem Wort פּריה usw. zusammen, das im ND »lieb«, im Sw. »Liebe« heißt, vgl. 1926, 87 unt. Die Glorien begegnen häufig in Hymnen an die verstorbenen höchsten Glieder der Gemeinde, s. ob. zu 121a, und sind nicht als eine »classe göttlicher wesen« (so Sal. Gl.) zu verstehen, sondern als die lichten Seelenglieder der Erlösten, s. auch unt. zu 126d.

Der iran. Übersetzer hat demnach »5 *škīnā's*« elliptisch aufgefaßt und verstanden: »die Fünf: Glorie (usw.)«. Da durch die Ziffer die Anzahl der Glieder festgelegt war, mußte er ein Glied eliminieren. Die gute Übereinstimmung der Quellen hinsichtlich der drei letzten Glieder der Reihe zeigt, daß die Streichung im Anfang erfolgt ist. Gerade für diese Reihe werden wir unt. S. 583 noch eine andere Wendung kennen lernen, die ebenfalls elliptisch zu verstehen ist.



122c. **12 ewig(wohnend)e Edelstein-Glanzkönige:** die präexistente Dodekade des Lichtreichs, die im Tr. als die 12 Stunden des »1. Tages« bezeichnet wird, vgl. 1926, 52. Sie heißt dort die »12 großen Könige der sieghaften Glorie« (勝相十二大王) (über »Glorie« s. zu 123b). Der Anfang des Beichtgebets nennt die Reihe 389 (1926, 123) in ganz ähnlichem Zusammenhang wie an unsrer Stelle kurz die »12 Glanzkönige«. Dieser Ausdruck ist an sich indifferent. Er wird unt. in 137b von den kosmogonischen Göttern gebraucht, die mit den Herrschertümern korrespondieren. Alle Zwölferreihen werden gegenüber 1926, 32f. neuerdings wieder von Jackson Res. 192ff. als eine einzige behandelt. Es seien deshalb an dieser Stelle die sicheren Zeugnisse für die hier vorliegende transzendente angeführt (vgl. dann weiter unt. zu 127c. 132c).

Sie ist zunächst identisch mit den »12 Elementen« des Fihr. (Keßler 389). Denn diese werden zusammen mit den »5 Welten (Äonen)« bei der Erzeugung des Urmenschen genannt (die Pentade sind die hier in b angerufenen »5 Großen«). Bei Augustin erscheinen sie in der Umgebung des *deus pater* bzw. *pater* (hier in a vorkommend) und den unzähligen *saecula* (in unsrer Str. Z. d) als die *duodecim membra luminis sui* (nämlich des Lichtvaters), Contra Ep. Fund. 13, Zycha 209.

Ferner ist (entgegen 1926, 63) M 730 ND (unt. S. 553f.) auf den Lichtvater zu beziehen. Unsre 12 sind dort דואדס וזרגאן וכֹיביה פוחראן »seine 12 großen Söhne«; sie sind von den beiden anderen in dem Zusammenhang genannten Dodekaden zu trennen (vgl. den Kommentar unt. S. 585). Unt. S. 549 ob. V 1/2 (ND) werden die Lichtreichs-Zwölf als דואדיס שהִראן רושן וכֹיביה »deine (eignen, *nämlich* des Lichtvaters) 12 Lichtwelten« mit demselben Ausdruck »Welten« (Äonen) bezeichnet wie die in der nächsten Anm. zu besprechenden göttlichen Wesenheiten. In M 10 R 18 (ND, 1926, 126) wird von den דואדיס פ]וחראן »12 Söhnen« in ähnlichem Zusammenhang mit den שהרשהראן אנדרוא]אז »Weltwelten des Luftraums« geredet.

Die einzelnen Glieder der Reihe werden nur Tr. 46 (542) aufgezählt. Es sind die 5 Lichtelemente, die 5 lichten »Gaben« sowie Chroschtag und Padvachtag. Diese sind zusammen mit dem Weisheitslicht die 13 Glieder des »1. Tages«. Die Pentade der »Gaben«, die eine Reihe menschlicher Tugenden darstellt, ist in der Umgebung des Lichtvaters vielleicht zunächst auffallend. Aber sie entspricht, wie bereits Tr. 45 (541) Anm. 5 ausgesprochen wurde, den 5 »geistigen Gliedern« des Lichtvaters im Fihr. Mit ihnen gehören als seine »Glieder« die uns bekannten 5 »Seelenglieder« zusammen. Eben diese fungieren dort auch als »Glieder« des Äthers. Die Elemente dagegen, die erste Pentade des »1. Tages«, sind nach dem Fihr. die »Glieder« der Lichterde. Die Beziehung ist deutlich und auch die Absicht: die für das kosmogonische Geschehen sowie für die Erlösung entscheidenden Reihen sollen bereits in präexistenter Funktion nachgewiesen werden. Daher kommt es auch, daß, wie erwähnt, in M 730 (ND) der Lichtvater von drei Dodekaden umgeben ist.

Das Attribut »ewig(wohnend)« an unsrer Stelle ist das entsprechende, das eine Klasse von Lichtreichbewohnern nach dem Fihr. bezeichnet. Dort heißt es (Keßler 397) am Schluß der Beschreibung des Paradieses — nach der Erwähnung von »12 Großherrlichkeiten, welche die Erstgeborenen heißen« (d. s. die Götter der Kosmogonie, s. unt. zu 132c):

> Auch gibt es (dort, auf der Lichterde) Großherrlichkeiten, welche die Eingesessenen (Bewohnenden) heißen, die tätigen, starken.

Sie erscheinen in den (nord)iran. Texten als מאנינד(ג)אן »die Weilenden«: מאנינדגאן zunächst in der Lichtreichsbeschreibung M 102 V 12 (ND, HR II 66: so ist der Inhalt dieses Fragments sicher zu bestimmen, vgl. 1926, 48 und unt. S. 567 Anm. 3), ferner auch unt. S. 549 V 10 (ND). Die Str. ח auf M 10 R 20—1 (ND, 1926, 126) beginnt: חרוין יזדא[ן אוד] מאנינדאן »Alle Götter und Weilenden«.

122d. **Zahllose Welten, alle Reiche:** die Lichtäonen. Wir kennen sie als zahllos bereits durch die in der vor. Anm. zitierte Augustinstelle, wo es vom Lichtvater heißt: *copulata sibi habet beata et gloriosa saecula neque numero neque prolixitate aestimanda.*

S. 549 ob. V 3 (ND) heißen sie שחראן רושנאן »lichte Welten« mit demselben Ausdruck wie die eben besprochenen Welten (Äonen), S. 549 R 1 (ND) ist von חרוין שחראְ[ן »allen Welten« die Rede; vgl. noch unt. S. 569 ob.

Wie eben zu c erwähnt, ist im Fihr. auch von den hier in b genannten 5 »Seelengliedern« der Terminus »Welten« belegt. Die 5 und die 12 ragen demnach ebenso aus der Masse der Äonen hervor wie unt. in 127c, d bei der Beschreibung der beiden »Lichtpaläste« die 7 und die 12 »Schiffsherren« aus den dort anschließend aufgeführten »Scharen all der übrigen Lichten«.

123a/c. **Luftraum** ... **Edelstein-Erde**: Lichtäther und Lichterde. Mit einigen Abwandlungen im Ausdruck werden beide im Beichtgebet 389 (1926, 123) ebenfalls zusammen genannt: der »wunderbar entstandene Äther« und die »unbewegliche, unwandelbare, diamanten(fest)e Edelstein-Erde«.

Für den Äther steht im (Nord-)Iran. אנדרוא(א)ז »Luftraum«, dessen Bedeutung bereits HR II 86 richtig erschlossen wurde, und zwar in M 10 V 9 (ND, 1926, 126) gleichfalls in Verbindung mit der »Lichterde«: זמיגרוש[ן] (Z. 10). Der letztere Terminus, Augustins *lucida et beata terra* (z. B. C. Ep. Fund. 13, Zycha 209), war bis dahin iran. nur aus der Kosmogonie HR II 40. 42 (Sw.) als זמיג רושן, זמיג עי רושן bekannt. In ähnlichem Zusammenhang wie an unsrer Stelle heißen beide unt. S. 549 V 6ff. (ND) אנדרואז זיונדג »lebendiger Luftraum« und זמיג עסטאואדג »gepriesene Erde«. In der Götterliste unt. S. 546, 1 V 1 ff. erhalten wir die sogd. Ausdrücke: בּריא »Äther« und אוסוגֿץ בּ־ »leuchtender Äther« sowie זאי »Erde« und אפּריותי(י) זאי(י) »gesegnete Erde«. Beide treten dort in viermal sich wiederholender Parallele mit גֿריוּ־ »Wesen«, d. h. dem Lichtvater, auf. Über die Beiworte der »Erde« s. sogleich zu Z. c. Vgl. ferner unt. S. 600 Anm. 1.

123b. **Glorie.** Das chin. Zeichen (相 *siang*) ist vieldeutig. Die Hrsgg. des Tr. haben die sich zunächst darbietende Übersetzung »Erscheinung, Form, Gestalt« nur an einzelnen Stellen beibehalten, vgl. z. B. 69 (565) Anm. 5. In andern Fällen, wo eine geistige Funktion vorzuliegen schien, wie beim 1. »Seelenglied« (Gr. νοῦς), haben sie das Zeichen als »faute généralisée« für 想 »pensée« angesehen (ib. 9 [505]). Wir sind ihnen in unsrer Zusammenstellung der Seelenglieder mit Rücksicht auf die westliche Überlieferung und den Zusammenhang, der eine intellektuelle Seelenkraft zu fordern schien, 1926, 42 gefolgt. Im ND steht an dieser Stelle das Wort באם. Der Ausdruck heißt gewöhnlich »Glanz«, wir versuchten ihn (mit Andreas) als »Vernunft« zu erklären und nahmen an, daß die Wiedergabe dieses Terminus mit פּרן im Sogd., *qut* im Türk., die »Glorie« bedeuten, auf einer Verwechslung mit באם »Glanz« beruhe.

Pelliot macht T. P. 25, 428 ff. dazu geltend, daß ein iran. באם »Glanz« mit der gewöhnlichen Bedeutung des Zeichens 相 »Erscheinung« harmoniere, das sich terminologisch als »Glorie« verstehen lasse. Er deutet danach 金剛相柱, das wir als »diamanten erscheinende Säule« übersetzten und mit Srosch identifizierten, als »diamantene באמיסתון (Säule der Glorie)« und gibt seine frühere Annahme von der Verwechslung der Zeichen 相 »Erscheinung« und 想 »Denken« auf. Wir schließen uns Pelliots Deutung, durch die die Bezeichnung des 1. Seelenglieds im Chines. und Nordiran. in Übereinstimmung mit den Belegen im Sogd. und Türk. gebracht wird, an[1].

Wie »Glorie« in die Reihe der Seelenglieder hineingekommen ist, versuchten wir ob. zu 122b zu zeigen.

In den hier vorgelegten Texten erscheint das Zeichen an einer großen Zahl von Stellen. Überall war — wie auch in den 1926 übersetzten Hymnen — eine Bedeutung wie »Erscheinung« klar. Die Feststellung der Identität des chines. Ausdrucks mit dem iran. Wort gibt jetzt die Möglichkeit, den Sinn genauer zu fassen, s. noch unt. zu (124b). 126d. 132c. 138b. 139a, c. (141b). 146d. (151c). 167. 171, 12; vgl. auch zu 125b. 134d.

Unsre Stelle ist sehr ähnlich einem Vers im Schlußhymnus des Tr. (s. 1926, 124, I 5), wo der »Große Heilige« der »wunderbare Äther« genannt wird, »der alle Erscheinungen (besser: Glorien) zu umfassen vermag«. Der Ausdruck »umfassen«, der auch »enthalten, unterbringen«, bedeutet, stimmt überein mit dem Attribut des Äthers »Speicher«, ND אמבארג, das wir unt. S. 549 ob. V 6 antreffen. Die Zusammenstellung erlaubt es, in der hier behandelten Str. Z. b zu a zu ziehen, was auch durch den Strophenrhythmus (a b Äther, c d Erde) nahegelegt wird.

Der unserm Zeichen zugrunde liegende (nord)iran. Ausdruck, der durch die sogd. und türk. Äquivalente פּרן bzw. *qut* genau bestimmt ist, erscheint auch gerade in Verbindung mit dem etymologisch dem sogd. Wort entsprechenden פּרה »δόξα«. — So wird das »Lebendige Wesen«, גריו זִוינדג, 1926, 116 Z. 15 (ND) bezeichnet als ב[א]ם אוד פּרה צי ..?ג שְׁהראן רושנאן »Glorie und Glanz der ... Lichtwelten«. פּרה ist unt. S. 574 R 4 (ND), פּרה S. 551 V 3 und S. 557 V 20 (Sw.) belegt.

Vom Standpunkt des Iran. aus würde das chines. Zeichen auch mit der Bedeutung »Erscheinung« häufiger vorkommende Parallelen haben. In Zusammenhängen wie in unsrer Str. haben wir im ND דידן »Erscheinung«, s. Sal. Gl. — 1926, 117, 5—6 treten beide Termini zusammen auf: גיאן איי אוד באם ◦ דידן איי אוד פּרדאב »Seele bist du und Glorie, eine Erscheinung bist du und eine Leuchte«. In unsern Texten ist דידן unt. S. 549 R 4. V 2, S. 549 V 9, S. 552 R I 6 (alle ND) belegt. Verwandt ist auch ציהר, ציהרג »Erscheinung, Wesen, Ursprung, Gestalt«, s. 1926, 92, hier S. 549 V 1, 552 R I 7; ferner נישאן »Kennzeichen«, das wir 1926, 54 in (nordiran.) נ־ פּריוזאן »Siegeserscheinung« antreffen. An der letzteren Stelle würde jetzt die dort ausgesprochene Gleichsetzung von נישאן mit unserm Zeichen zweifelhaft werden.

Wenn wir die Relation des hier behandelten chines. Ausdrucks mit באם als fest ansehen, so besonders deshalb, weil in 125b das chines. Zeichen sogar zur Wiedergabe des Götternamens Bam gebraucht wird.

[1] Zugleich mit Pelliot kam Nyberg, MO XXIII 1929, 367f. auf andern Wegen zum selben Ergebnis. Nybergs Interpretation des Begriffs als »Basis des beseelten Lebens« vermögen wir angesichts des reichen neuen Materials nicht zu folgen.



123c. **uranfängliche, preiswürdige.** Zu »uranfänglich« vgl. das lat. Epitheton *ingenitus* für Lichtvater, Äther und Erde bei Aug., Contra Fel. I 17 (Zycha 823):

*immo tres sunt: pater ingenitus, terra ingenita et aer ingenitus.*

Der chines. Text läßt auch den Sinn zu: »von Urbeginn preiswürdig«. »Preiswürdig« ist ein besonders festes Beiwort der Lichterde, wie H 78d (1926, 110) zeigt, wo um »Eingang in die Preiswürdige«, d. h. preiswürdige Erde, gebeten wird.

Der Ausdruck kehrt im Iran. mehrfach wieder, am genauesten in זמיג עסחאראדג (עסט־) »die gepriesene Erde«, außer M 102 V 5 (ND, HR II 65) auch unten S. 549 V 8 (ND), ferner in dem schon erwähnten sogd. Terminus. אפריתי(י) זאי(י) »gesegnete Erde«. Bei Augustin heißt die Lichterde entsprechend *inlustris illa ac sancta terra* (C. Ep. Fund. 15, Zycha 212).

123d. **die mit fünffacher Erkenntnis geschmückte.** Nach dem Fihr. (Keßler 387. 396) sind die 5 Lichtelemente die Glieder der Erde. Der Ausdruck »Erkenntnis« an unsrer Stelle scheint jedoch besser zu der Pentade der intellektuellen Seelenkräfte zu passen, die uns als die »5 Großen« bereits ob. 122b begegnet sind und die vom Fihr. als Glieder des Äthers überliefert werden; vgl. noch zu 122c und zu 137d.

124a. **Der erstmalig transformierte, zur Erscheinung gelangende Erhabene:** der durch die Hervorrufung der kosmogonischen Götter — streng genommen, der in b genannten Mutter — zur Erscheinung gelangte höchste Gott. Er wird hier deutlich, und zwar zum erstenmal, von dem transzendenten Lichtvater (122a; s. den Kommentar dazu) geschieden. Der Ausdruck »Erhabener« vom Lichtvater ist aber nicht auf den »transformierten« beschränkt. Tr. 46 (542) bringt den »Lichterhabenen der reinen Lichtwelt«[1] als Repräsentanten des »1. Tages«, meint also den transzendenten Lichtvater. Das gleiche gilt von »des Lichtreichs höchstem Lichterhabenen«, Tr. 60 (556), und wohl sicher auch von dem »[einzigen] Erhabenen des großen Lichts« Tr. 90 (586) f. Vom »Lichterhabenen« (明尊) ist im Preislied noch 145b, ferner auch 44a. 47a (1926, 105) die Rede, an der letzten Stelle mit dem Beiwort »der allerhöchste«.

124b. **transzendente Körper,** *wtl.* Gesetzeskörper, s. 1926, 98 Anm. 10.

**Glorie:** ob. zu 123b.

**Mutter aller Götter:** die Muttergottheit, die erste Hervorbringung des höchsten Gottes; Stellen bei Jackson Res. 321ff. und A.—H. I 178 (m. Anm. 5) ff. Der chines. Ausdruck ist neu und steht für »gute Mutter« (善母) des Tr. (s. dort 15 [511] Anm. 1) und von H 169, 2.

In unsern iran. Texten kommt die Ausdrucksweise von S. 559 V II 8—11 (Sw.) der hier vorliegenden am nächsten. Dort heißt die Göttin

| | |
|---|---|
| מאדר | Mutter |
| עי זינדגאן | der Lebendigen, |
| דושיסת עיג | beste Freundin |
| ויספאן יזדאן | aller Götter. |

»Mutter der Lebendigen« ist ihre stehende südwestiran. Bezeichnung. In zwei andern Sw.-Frgg. erscheint sie — vielleicht — mit andern Beiwörtern: S. 557 R 22 מאדר עסתאידג

[1] Danach ist 1926, 52 Sp. a unt. zu verbessern.



»gepriesene Mutter«, S. 559 R I 2/3 מ]אד עי פריךְ »selige M° (?)«. Ihr nordir. Name ארדאיאן מאד »Mutter der Wahrhaftigen« begegnet S. 549 M. V 3 (ND) und als LW auch S. 546, 1 R 16 sogd. An mehreren der genannten Stellen geht die Nennung der Göttin der des Ormuzd voraus, ganz wie in der hier behandelten Str.

124c. **jenen »ewigen Sieg«, den Vater »vorheriger Entschluß«.** »Vorheriger Entschluß« ist, wie bereits Tr. 23 (519) Anm. 3 richtig erkannt worden ist, die chines. Bezeichnung des Urmenschen, des ersten Kämpfers gegen die Finsternis. Die Hrsgg. glaubten, den Namen in einer »première intelligence« im Schapurakan (HR II 22 Sw.) wiederzufinden. Die Stelle ist jedoch anders zu deuten, vgl. A.—H. I 197 Anm. 2, wozu nun wiederum zu bemerken ist, daß das dort erläuterte Stück von der Erschaffung des ersten Menschen, nicht, wie vom Bearbeiter ausdrücklich betont wird, vom Urmenschen handelt.

Der iran. Name des Urmenschen ist bekanntlich Ormuzd, s. zuletzt Jackson Res. 100ff., in unsern Texten vorkommend S. 549 V 3/4 (ND) als פידר אֹחרמיזד בג »Vater Ormuzd-Gott«, S. 560 R II 2/3 (Sw.) als פדאן אֹחרמיזד בי »desgl.« und S. 546, 1 R 17 sogd. als כּורמזתבג̄ »Gott Ormuzd«.

Auf die feste Beziehung des Gottes zu »Sieg«, dem 3. Lichtherrschertum, haben wir bereits 1926, 14 Anm. 1 hingewiesen. 169, 3 bringt die beweisende Stelle im Zusammenhang, zwei Sw.-Frgg. — S. 560 R II 1. 2, womit S. 559 V II 25 zu vergleichen ist — enthalten iran. Parallelen.

124d. **Die 5 Lichten, die freudigen Söhne:** die 5 Lichtelemente, die letzte Hervorbringung der I. »Schöpfung«, s. 1926, 59. Für die Bezeichnungen dieser Pentade s. zuletzt Jackson Res. 91ff., 227 Anm. 19. Im Allgemeinen Preislied werden sie noch 131 d erwähnt, ferner genannt und einzeln aufgezählt in 129. Unt. in S. 549 V 4 (ND) stehen sie als פנז̄ רושן »5 Lichte« wie an unsrer Stelle hinter Ormuzd. In südwestiran. und sogd. Frgg. werden die Fünf mit dem Namen der aw. Ameschaspentas benannt: südwestiran. פנזאן מחראספנדאן(א), sogd. פנץ מרלאספנדת, s. zu 545f., 1 V 2f. u. R 1ff., wo sie aufgezählt werden.

Die Elemente sind die Söhne des Urmenschen, vgl. zuletzt Jackson a. a. O. 226 Anm. 16, A.—H. I 187 Anm. 3. »Freudige Söhne« werden sie genannt wegen ihrer festen Beziehung zum 4. Lichtherrschertum »Freude« (歡喜), die durch H 169, 4 und 174 [4] bezeugt, auf die in 141 c und 135 d angespielt und die ausführlicher S. 560 R II 8ff. (Sw.), vgl. noch S. 561 R 8 f. (Sw.), dargelegt wird.

125a. **Der sich freut am Licht, der zweite Gesandte:** der Freund des Lichts *bzw.* der Lichter, der bei der Befreiung des Urmenschen mitwirkt und der uns durch Theod. und aus dem Fihr. bekannt war, Jackson Res. 273ff. Er erscheint — wie hier — vor Bam unt. S. 549 V 5 (ND) als פֿריה רושן »Freund des Lichts«, ferner S. 545, 1 R 4/5 sogd. als כי פֿריי רושן בג̄יי »der Freund des Lichts-Gott« und im II. Teil desselben Fragments als פֿריחרושן V 4. [Jacksons Identifikation dieser Gottheit mit (ND) Narisaf, (Sw. Narisah oder »Lichtwelt-Gott«), der auch wir 1926, 40 gefolgt sind, ist nicht zu halten, s. unt. zu 170, 8].

Ein »erster Gesandter« ist bisher nicht aufgetaucht. Wir kennen nur noch den »dritten Gesandten«. Dieser ist der kosmische Erlöser, s. 1926, 50ff; A.—H. I 180 Anm. 2. 4. Von den Hauptgöttern der Kosmogonie begegneten uns ob. zu 121a die Muttergottheit



und der Lebendige Geist als »Lichtgesandte«, die mit Jesus beginnende Trias von Erlösergottheiten als die »3 Lichtgesandten«. Zwischen »Lichtgesandten« und »Gesandten« ist, wie wir dort zu zeigen suchten, sachlich kein Unterschied. Da das Auftreten der »3 Lichtgesandten« nach dem des »dritten Gesandten« liegt, anderseits die beiden bekannten Glieder der gezählten Reihe Führer der II. und III. Schöpfung sind, denkt man für den »ersten Gesandten« zunächst an die Muttergottheit als die Führerin der I. Schöpfung. Wahrscheinlich ist jedoch, daß der Urmensch gemeint ist als das Prototyp aller Späteren, die zur Bekämpfung der Finsternis ausgesandt werden (so auch Schaeder, RGG. 2. Aufl., 1965, der aber als »zweiten Gesandten« unrichtig den Lebendigen Geist annimmt, vgl. unt. zu 125c).

125b. **Die für den Ehrwürdigen Neues schaffende Glorie (Bam):** der Baumeister, der in der III. Schöpfung auf Geheiß des »dritten Gesandten« eine »neue Erde« baut, s. zuletzt Jackson Res. 283ff. — 170, 6 und 174 [6] heißt er einfach »'Schaffende Glorie (Bam)'-Gottheit«. Das Zeichen, das wir mit »Glorie« übersetzen, ist dasselbe wie das oben zu 123b behandelte, das auch den Namen des ersten Seelengliedes bildet. In beiden Fällen entspricht im (Nord-)Iran. באם. Durch diesen Zusammenfall zweier aus ganz verschiedenen Sphären stammender Begriffe erscheint uns oben die Gleichsetzung des chines. und des iran. Ausdrucks gesichert. Denn als Göttername ist das Wort, wie Schaeder Urf. 135 erkannt hat, Substitution für den ersten Teil des syr. Namens des Gottes: ܒܡ ܪܒܐ »großer Erbauer«.

Wie bei der Benennung des 1. Seelengliedes als »Glorie« erklärt sich die Abweichung durch Umdeutung bei der Übertragung ins Nordiran., und wieder stimmt die turkistanische Überlieferung, soweit der Name dort vorkommt, gegen die übrige zusammen. Eindeutige Belege finden sich: unt. S. 549 V 5 (ND) באמיזד »Glorie-Gott«[1] und 545f., 1 R 5. V 5 sogd. באם בֿגיי »desgl.«. Das anlautende בֿ der sogd. Form erscheint bei der Entlehnung ins Türk. als *w*: *wam wayï*, das bei Bang Hymn. 4ff. mit »Göttin Morgenröte« übersetzt wird.

Im Sw. wird dagegen die Gottheit nach ihrer Funktion benannt: (*od.* ־שחר) נוגשהר אפריריד »Neue-Welt-Schöpfungsgott« (A.-H. I 184 Anm. 1), d. h. hier liegt eine inhaltliche, sinnvolle Entsprechung des syr. Namens vor.

Die chines. Ausdrucksweise unsrer Stelle würde auch folgende Übersetzung der Zeile zulassen:

und der da ist der Ehrwürdige (und) die Neues schaffende Glorie.

Wir ziehen die von uns eingesetzte Deutung vor, da von Bam ausdrücklich überliefert wird, daß er nicht selbständig im Schöpfungsdrama handelt, sondern auf Befehl des »dritten Gesandten«. Diesen sehen wir in dem »Ehrwürdigen«, für den er schafft. Der Ausdruck »Ehrwürdiger« (尊重) hat als ersten Bestandteil dasselbe Zeichen wie der Titel des »zweiten Erhabenen« (第二尊) in der nächsten Str. (126b), den wir als Bezeichnung für Jesus bereits kennen, s. H 15a (1926, 100). Offenbar sind mit diesen »Ehrwürdigen« bzw. »Erhabenen«, deren zweiter stehend mit Ziffer benannt wird, die Erlösergötter gemeint; vgl. noch 1926, 39 unt.

[1] באם יזדא M 176 R 12/3 (ND) geht, wie 1926, 40 ausgesprochen, nicht auf die hier behandelte Gottheit. Wir beziehen es auf den unmittelbar davorstehenden Gott Vahman, für den die Bezeichnung als »Glorie« bestens paßt, s. unt. zu 171, 12.



125c. **Der reine Lebenswind:** der Lebendige Geist, der Demiurg, Stellen Jackson Res. 288ff. — H 170, 7 heißt der Gott »Reiner Wind« (淨風) wie Tr. 14 (510) mit Anm. 4. »(Reiner) Lebenswind« ist eine Übersetzung der nordiran. Namensform des Gottes: ואד ז̄יונדג »Lebendiger Wind (Geist)«, die noch unt. S. 549 V 5 (ND) und (als LW) 545f., 1 R 6. V 6 sogd. belegt wird. In den südwestiran. Frgg. heißt die Gottheit Mitra, s. A.-H. I 177 Anm. 3 und dazu jetzt unt. zu 170, 8.

Schon Baur 207 hob richtig hervor, daß die beiden manichäischen Gottheiten ζῶν πνεῦμα und (christlicher) hl. Geist zu trennen seien. Diese Auffassung muß gegen die Hrsgg. des Tr. und 1926, 34 wieder eingeführt werden. Der hl. Geist wird auch in den chines. Texten immer mit einem andern Ausdruck als der *Spiritus vivens* benannt. Er heißt im Preislied 145a »reiner wunderbarer Wind« (清淨微妙風) und 146c »reiner Gesetzeswind« (淨法風). [Der hl. Geist ist auch der bisher unidentifizierte türk. sogen. »Windgott«, s. unt. zu 145a.]

Weiter gibt es noch »Wind« als eins der 5 Lichtelemente, unt. zu 129b, ferner nach 138c »vier reine Erlösungswinde«, diese im Zusammenhang mit dem »neuen Jesus«.

125d. **(seine) 5 streitbaren Söhne:** eine Reihe von Hilfsgöttern der Kosmogonie, deren Glieder sich, nach den bisherigen Belegen, der Aufzählung in 130 zuteilen lassen. »Streitbar« heißen sie offenbar, weil sie zur Bezwingung der Dämonen im Universum (als letzte Hervorbringung der II. Schöpfung) tätig sind. — Erwähnt werden sie weiter noch unt. S. 549 V 6 (ND). Ihre sogd. Namen erfahren wir in der Götterliste S. 545, 1 R 6/10.

**126.** Von hier an besitzen wir den verkürzten türk. Paralleltext T. M. III. 6 (s. ob. S. 482). Die R-Seite dieses Frgs. reicht bis H 128 (bzw. 129), V von H 131—3.

[Die erste Zeile des Bruchstücks ist zerstört. Sie enthält nur das Wort *kün* »Sonne(ngott?)«. Man könnte an die Bedeutung »Tag« des türk. Wortes denken und annehmen, daß damit die in 126 folgenden Götter des »2. Tages«, Jesus usw., vgl. 1926, 52, eingeführt würden. Uns scheint jedoch der Sonnengott gemeint zu sein. Dieser ist (s. zu 170, 8) der »dritte Gesandte«, der kosmische Erlöser, dessen Erscheinen im Schöpfungsdrama dem Auftreten Jesu, des individuellen Erlösers, voraufgeht, 1926, 49ff. Nun werden allerdings »Sonne und Mond, die Lichtpaläste« in unserm Text sogleich in der folgenden Str. (127a) genannt. Aber es handelt sich dabei nicht um eine bloße Vertauschung in H. Denn wir haben zu dieser Str. den türk. P. T., der an der betreffenden Stelle »Sonnen- und Mondgott« ebenfalls nennt.

Eine mehrmalige Erwähnung des Sonnengotts macht keine Schwierigkeiten. Eine ganze Reihe von Göttern, und zwar immer dort, wo sie bei der Erlösung eine Rolle spielen, erscheint im Allgemeinen Preislied an verschiedenen Stellen, jedesmal unter andern Bildern oder in andern Verbindungen. So werden die 12 Herrschertümer in 127c als Schiffsherren, in 128a als Stunden angerufen und kommen noch öfter im Verlauf des Textes vor. Entsprechend bietet 127a die Zusammenstellung von Sonne- und Mondgott, und zwar unter dem Bild der Paläste (bzw. Schiffe). Vorher, also an unsrer Stelle, werden beide als kosmogonische Götterindividualitäten genannt und mit ihren Namen, Sonne und Jesus, apostrophiert. Wir haben mithin wohl im Chines. zwischen 125 und 126 eine Lücke anzunehmen. Dadurch käme der Text in genaue Parallele zu H 169ff. und den beiden Aufzählungen in der sogd. Götterliste unt. S. 545f., vgl. aber unt. S. 583.]

126a. **Die Meister der Lehre, die 3 Männer:** die in b—d genannten Gottheiten Jesus, Lichtjungfrau und Säule der Glorie (Srosch). Der türk. Paralleltext hat keine derartige Zusammenfassung der Drei. Daß die beiden ersten Glieder der Reihe besonders eng miteinander verbunden sind, versuchten wir 1926, 55 zu zeigen. An letzter Stelle stehen im türk. PT. zwei Namen: Vernunft und Srosch.

Der Reihe »Jesus, Blitzlicht (Lichtjungfrau) (und) gewaltige Vernunft« begegnen wir hier noch in 151d. Sie ist auch sonst reichlich belegt, s. die Anm. dort. An dritter Stelle steht im Iran. entweder Manvahmed (so! s. unt. S. 567) oder Vahman, beide führen häufig das Beiwort »licht«. In türk. Texten haben wir entweder »lichter Vahman« oder die Gottheit Nom qutï »Gesetzesmajestät«, über die jetzt unt. zu 146d.

Eine Bezeichnung der Trias als »3 Männer« ist mit keiner der genannten Gottheiten als letztem Glied belegt. Dagegen begegnen die »Meister der Lehre« im Preislied noch einmal in 141a. Sie werden dort als »die 3 Lichtgesandten« angerufen, die wegen des tertium comparationis »Meister der Lehre« als mit unsern »3 Männern« identisch anzusehen sind. Ebenfalls auf unsre Reihe geht die Bemerkung unt. S. 562 V 5—6, die Lichtjungfrau sei אחוְנג עי סה דיס »der Plan (?) der 3 Gestalten«.

In M 74 (Sw. HR II 75) werden Jesus, Lichtjungfrau und lichter Vahman zusammengefaßt als יזדיגירד סנאן שהריאראן »die 3 gottgeschaffenen Herrscher«. Fast die gleiche Ausdrucksweise haben wir vor uns in dem viel behandelten Frg. T. M. III 15. Dort werden am Schluß Jesus, Jungfrau und lichter Vahman als *bu üč ilig täñrilär* »diese 3 königlichen Götter« bezeichnet. Dieselbe Wendung wird kurz vorher von einer andern Götterreihe gebraucht, deren Identifikation mehrfach versucht worden ist, zuletzt 1926, 56 und Schaeder Urf. 137 Anm. 3.

[Wie man die schwierige Stelle auch ausdeuten mag, eins steht fest, nämlich daß darin mehr als 3 Götter genannt werden. Schaeder faßt sie auf als »ein Wesen, das hier in acht Gestalten erscheint«. Wir hatten versucht, die Reihe in Gruppen zu zerlegen. Dabei war uns allerdings die enge Verbindung des zuletzt genannten Nom qutï mit der Lichtjungfrau und Jesus (dem Mondgott) noch nicht klar, die aus den erwähnten neuen Texten hervorgeht. Dadurch tritt aber eine auffallende Parallelität der nach dem ersten *äkinti* »zweite« oder »zweitens« aufgezählten zu der vorher genannten Götterreihe zutage, so daß wir jetzt folgende Deutung vorschlagen:

| (I) | (II) |
|---|---|
| (1) jene Jungfrau des Lichts, die gepriesene Mutter, | (1′) zweitens das Erlöserwesen, das seinerseits jene Göttin Jungfrau des Lichts ist, |
| (2) der heilige (wörtl. reine) Geist (wörtl. Wind), | (2′) und zweitens der die Toten sammelnde (belebende?) Mond-Gott; |
| (3) unser Vater, der große König, der Götterfürst Gott Zärwan. | (3′) drittens der heilige Nomqutï, der seinerseits der König jenes Gesamtgesetzes ist. |

Die Gegenüberstellung zeigt folgende Übereinstimmungen: Beide Male steht an erster Stelle eine weibliche Gottheit. Offenbar ist das erste Mal die mit dem unter (3) erwähnten Vater eng zusammengehörige Mutter des Lebens gemeint, das zweite Mal die zum Mondgott Jesus rechnende Lichtjungfrau. An zweiter Stelle korrespondieren der heilige Geist und Jesus. Aus H 145a b erfahren wir jetzt, daß der heilige Geist auch zur Umgebung des Lichtvaters gerechnet wird. An dritter Stelle ist deutlich eine Ver-

bindungslinie gezogen dadurch, daß beide Gottheiten — Zärwan und Nom qutï — als »Könige« bezeichnet werden: der erstere ist der Götterfürst, der zweite der »Herrscher des Gesetzes«, d. h. der Gemeinde, vgl. unt. zu 172a.

Wir sehen demnach in diesem Stück den Versuch, in der im Verlauf dieser Arbeit noch öfter belegten, beliebten Art der Identifikation drei Götter des Himmels und drei Erlösergottheiten zusammenzubringen und die einander entsprechenden Glieder der Reihen für wesensgleich zu erklären. Dabei deutet offenbar das »zweitens« vor »Erlöserwesen« den Beginn der Gleichsetzung an und ist unter dem Erlöserwesen die ganze zweite Trias zu verstehen, vgl. unt. S. 579.]

126b, c. **Der zweite Erhabene, der gewaltige Yi-shu,** türk. PT. *yaruq ai täñri* »der lichtė Mondgott«, d. i. Jesus, Bang, Hymn. 19ff. Über die Namensform *Yi-shu* s. Tr. 70 (566) Anm. 3. — Die Syntax ist ungewöhnlich, insofern als das Beziehungswort (Jesus) von seinem Adjektiv (gewaltig) durch die Verseinteilung getrennt ist. Aber nach H 15 (1926, 100) ist Jesus der »zweite Erhabene«, vgl. ob. zu 125b. Außerdem erfordert der Ausdruck »3 Männer« in a weiterhin noch die Nennung zweier Gottheiten. Daher ist die für den Sinologen zunächstliegende Übersetzung von c unmöglich:

Jesus, der jenes Blitzlicht ist.

Weitere Erwähnungen Jesu sind H 131b. 171, 10; S. 551 R 4 (ND); S. 555 R 2b und S. 562 R 18 (Sw.); S. 546, 1 V 14; der »neue Jesus« kommt H 138b. 152b vor.

c. **Blitzlicht,** türk. PT. *knig rošn täñri* »die Lichtjungfrau Göttin«. Der türk. Name ist westiran. LW, 1926, 55. Weitere Belege sind für קניגרושן unt. S. 555 V 4a (Sw.) und — gleichfalls als LW — S. 546, 1 R 13, V 15 sogd.; קניג »Jungfrau« (ND) S. 551 R 5. Statt »Blitzlicht«, worüber wir a. a. O. handelten, heißt die Göttin unt. 171, 11 »Blitzglanz-Gottheit«.

126d. **Säule der Glorie:** Srosch, s. 1926, 57; türk. PT. *küčlüg siin srošrt täñri* »der mächtige Siin Srošart der Gott«. A. v. Gabain machte uns (mündlich) darauf aufmerksam, daß *siin* eine Umschreibung des chines. Zeichens 心 »Gemüt« sei, das wir 1926, 44f. als Wiedergabe des iran. Terminus Manvahmed gedeutet hatten und das wir jetzt mit »Vernunft« übersetzen, s. unt. zu 145b. Danach ist die türk. Stelle zu verstehen:

die mächtige Vernunft, der Gott Srosch.

Zu dem Beiwort der Vernunft »mächtig« vgl. unt. zu 151d. »*srošrt*« ist von dem Götternamen aw. »*sraoša ašya*« die sogd. Form: סרושרט. Sie ist unt. S. 546, 1 V 11 belegt. In dem Sw.-Frg. S. 561 R 9 heißt der Gott סרושהראי. Unt. in 171, 9 haben wir die Namensform *Lu-shê-na*: s. zu den St.

Für »Glorie« haben wir an unsrer Stelle wieder das ob. zu 122b, 123b besprochene Zeichen. Entsprechend ist a. a. O. 57 im Anfang des Srosch-Hymnus aus H zu übersetzen:

die diamanten(fest)e Säule der Glorie.

In der sogd. Götterliste unt. S. 546, 1 R 13/4 erhalten wir als sogdisierte Namensform aus ND באמיסתון: בֿאם [עס]תון, und zwar an entsprechender Stelle, an der im II. Teil des Textes der bereits erwähnte Name Srosch steht; s. noch S. 583.



[Die »Säule« leitet bekanntlich die »Lichtmasse« der verstorbenen Erlösten hinauf zum Monde. Oben sahen wir, daß der erste Bestandteil ihres Namens »Glorie« elliptisch für die Pentade der »Seelenglieder« steht, deren erstes jener ist, und daß eben dieser Ausdruck ein Synonymon von פֿרה »δόξα« ist, dessen Plur. besonders gern in Verbindung mit verstorbenen höchsten Gliedern der Gemeinde gebraucht wird. Danach haben wir offenbar den Namen der Lichtsäule zu verstehen als »Säule der Glorien«, d. h. der lichten Seelenglieder der Erlösten].

127. Die Strophe wurde schon 1926, 49 mitgeteilt und besprochen.

127a. **Sonne und Mond, die Lichtpaläste:** türk. PT. *küčlüg iki yaruq kün ai täŋrilär* »die beiden starken lichten (Götter), der Sonnen- und Mondgott«. Sonne und Mond werden bald als Paläste, bald als Schiffe (Stellen zu dem letzteren Bild zuletzt Jackson Res. 41f.) bezeichnet, daher kann in c von »Schiffsherren« geredet werden. Über Sonne und Mond in den iran. Texten s. unt. S. 570 Anm. 2.

127b. **Wohnstätte aller Götter der III Schöpfungen.** »Alle« (諸) deutet vielleicht nur einen Plural an. Welche Gottheiten als Insassen von Sonne und von Mond aufgefaßt werden, haben wir 1926, 50 unt. auseinandergesetzt. Es sind die Hauptgötter der Kosmogonie. Wie sich deren Auftreten auf die drei Akte des Schöpfungsdramas verteilt, ersehen wir unt. aus S. 545f., 1, wo auch der Terminus für »Schöpfung« sogd. סּבֿר(י)ן belegt wird. Den Begriff der III »Schöpfungen« kannten wir bereits aus Theod. Der entsprechende Ausdruck im Chines. (世) bedeutet wörtl. »Generation, Zeitalter«. Unsre Götter erscheinen 132d wieder als »die Mitleidsväter der III Schöpfungen«. 172a heißt es von den mit den 12 Herrschertümern korrespondierenden Göttern:

Eben diese bilden die III Schöpfungen.

127c. **Die 7 und die 12 großen Schiffsherren,** türk. PT. *ol yitili iki yigirmi kämiči täŋrilär* »jene Sieben (und) die zwölf Schiffergötter«: zwei Reihen von Hilfsgottheiten des Erlösungswerks, deren erste (nach H 370: 1926, 120) dem Monde und deren zweite — die sogen. Lichtherrschertümer — (nach 362: 1926, 119) der Sonne zugerechnet wird.

Die 7 Schiffsherren sind, wie bereits 1926, 54 ob. vermutet, mit den 7 *Mo-ho-lo-sa-pên* von Tr. 48 (544) identisch.

[Den letzteren Namen erklärten die Hrsgg. des Tr. richtig als phonetische Wiedergabe von »Mahraspand«, der aus iran. — und zwar südwestiran. — Texten bekannten Bezeichnung der Elemente, vgl. ob. zu 124d und unt. S. 568. Diese tragen aber die Zahl 5. Deshalb vermuteten Chavannes und Pelliot, daß ihnen Chroschtag und Padvachtag zugezählt würden. Die Sieben werden beim »3. Tage« erwähnt. Wie 1926, 33 dargelegt, sind die 12 Stunden dieses Tages sekundär aus der Heptade gewonnen. Ein Vergleich der zweiten Schilderung des »3. Tages« Tr. 71 (567) mit dem türk. PT. dazu zeigt, daß sie gebildet wird aus den 5 »Seelengliedern« und den ersten beiden der 5 »Gaben«, die auch nach Tr. 67 (563) besonders eng miteinander verknüpft sind. Die Vorstellung ist offenbar die, daß diese geistige Reihe, die selbst von den Seelen-»Substanzen« herkommt, dadurch auch aus den Elementen mit Chroschtag und Padvachtag »transformiert«, d. h. ein andrer Aspekt von ihnen ist, vgl. 1928, 200—2 und unt. S. 571ff.

Auch in der Reihe der Schiffsherren können die Lichtelemente als solche nicht stecken. Denn diese werden als Bewohner der Lichtpaläste stets als die 5 Seelensammler (s. unt.



zu Z. d) bezeichnet. Dagegen paßt die für die Heptade aus dem Tr. vorgeschlagene Deutung aufs beste auch zu den 7 Schiffsherren. Denn diese stehen den gleich zu besprechenden 12 Schiffsherren parallel, die wir als eine Reihe lichter Seelenkräfte kennen. Der enge sachliche Zusammenhang der Heptade und der Dodekade erhellt auch aus 134b, wo die 7 als »Säulen« auftreten und ihnen die gleiche Funktion zugelegt wird, wie sie für die »Herrschertümer« charakteristisch ist.]

Für die 12 kennen wir den Titel »Schiffsherren« schon aus seiner Entsprechung: δώδεκα κυβερνῆται in den Acta Archelai XIII (XXXI) (Beeson 21). Die Reihe erscheint unter einer ganzen Anzahl von Bildern, die wir 1926, 51. 63 zusammengetragen haben. Gleich in der nächsten Str., 128a, erhalten wir sie wieder als die »12 Stunden«, d. h. des »2. Tages«. »Die 12 Stunden, die vollkommenen Tugenden« — die dem Tage (oder der Sonne) gleichgesetzt werden — heißen sie 167 am Schluß einer Aufzählung sämtlicher Glieder der Dodekade, »alle Stunden« 142b und 153b, an der letzteren Stelle werden sie wieder mit dem Tag (oder der Sonne) identifiziert und »alle Tugenden« genannt.

Bekanntlich wird von diesen 12 Tugenden auch gern das Bild des Anziehens oder Schmückens gebraucht. So finden wir sie (ohne Zahl) in 132a als die »Blumenkronen des einzigartigen Sieges«, 138a als die »Kleider des ewigen Sieges«. In 137a sind sie die »12 Glieder des Neuen Menschen«, s. z. St.

Den iran. Terminus »12 Herrschertümer« haben wir unt. S. 548 V 7—8 zu Beginn der (aus H R II 44 bekannten) Aufzählung der Reihe im ND: דואדיס שהרדאריפת, S. 561f. Ü. im Sw.: דואזדה שהריאריה. In der sogd. Götterliste heißen sie בגפור..ח [illegible] »die 12 Göttersöhne«. Bei der bereits ob. zu 122c angeführten Paradiesbeschreibung M 730 (ND) ist unsre Dodekade gleich im Anfang (R 1) in den דואדייס דידים »12 Diademen« zu suchen. Der Fall liegt entsprechend dem der 5 »Seelenglieder«. Auch diese gehören — wir wiesen ob. zu 122b darauf hin — nicht nur zum Erlöser, sondern auch präexistent zum Lichtvater. Von den Herrschertümern wissen wir es nur aus »Shikand-Gûmânîk Vijâr« XVI 31 (West, S. 170). Dort geht, wie man die schwierige Stelle auch verstehen mag (s. darüber zuletzt Jackson Res. 193), jedenfalls [illegible] (skr. दुहितर: कालस्य) auf unsre Dodekade. Mit Recht führt Jackson (a. a. O. 196) an, daß wir den Ausdruck »Tochter Zärwans« außer von den 12 von der Lichtjungfrau haben, die auch sonst zu dieser Reihe in engster Beziehung steht, s. 1926, 55, unt. zu 171, 9 und S. 587.

127d. **Scharen all der übrigen Lichten.** Sonst werden in diesem Zusammenhang die **5** Lichten erwähnt, die als »Seelensammler« sowohl den Bewohnern des Sonnen- als auch denen des Mondpalastes zugerechnet werden, s. 1926, 50; ob. zu 121a. 122d. 127c.

128a. **Die 12 herrlichen Stunden:** die 12 Lichtherrschertümer, s. ob. zu 127c; türk. PT. *iki yigirmi ädgü öd* »die 12 guten Stunden«. Der Gestaltwechsel der »glückbedeutenden Stunden« wird ausführlicher in H 42/3 geschildert, vgl. 1926, 51.

Mit der Erwähnung von *ymä ädgü* »und die guten« schließt die R-Seite des türk. PT. ab.

129. Die **5 Lichten** waren schon ob. 124d erwähnt, hier werden sie aufgezählt. Tr. 32 (528) f. 46 (542) ist die Reihenfolge etwas anders, nämlich Hauch, Wind, Licht, Wasser, Feuer. Diese Form der Reihe stimmt genau mit dem Fihr., der südwestiran. Kosmogonie bei A.-H. I 185 (vgl. auch H R II 38ff.), und der aus türk. Texten (T. M. I 21, Beichtsp. III B)

belegten überein. Gleichfalls entsprechend ist die sogd. Form, die bereits aus H R II 99 bekannt war und die wir jetzt unt. S. 545, 1 R 1 ff. und 547 R 23 f. bringen. Mit den vier letzten Gliedern in etwas abweichender Folge wird die Reihe gegeben bei Augustin, De haeres. XLVI (Migne Bd. 42 Sp. 35):

*Quinque elementis malis debellandis alia quinque elementa de regno et substantia Dei missa esse, et in illa pugna fuisse permixta; fumo aëra, tenebris lucem, igni malo ignem bonum, aquae malae aquam bonam, vento malo ventum bonum.*

Die Acta (Kap. VII, Beeson 10) stimmen in der Abfolge jener vier zu den davor genannten Quellen, setzen aber den Hauch (Äther) an den Schluß wie unsre Stelle in H: ἄνεμος, φῶς, ὕδωρ, πῦρ καὶ ὕλη (zu lesen ἀήρ), s. auch zu c.

129b. Das Element **wunderbarer Wind** ist nicht zu verwechseln mit dem »reinen wunderbaren Wind«, d. i. der hl. Geist (unt. 145a), und dem »reinen (Lebens-) Wind«, dem Lebendigen Geist (ob. zu 125c). Das Epitheton »wunderbar« ist an unsrer Stelle vielleicht nur hinzugefügt, um den Vers zu füllen. Die Elemente führen Beiwörter wie *pur*, *excellent*, *pur et excellent* auch im Tr. (Stellen s. vor. Anm.).

129c. **Reiner Hauch.** Das 5. bzw. 1. Element nimmt hier deutlich eine Sonderstellung dadurch ein, daß ihm zwei Zeilen (c und d) gewidmet werden, während sich der Dichter für die vier andern mit der Aufzählung ihrer Namen begnügt. Die Besonderheit des Hauchs kennen wir bereits aus dem Fihr. und aus Schahrastani (Flügel 186f. 277): er ist das geistige Element, das die 4 übrigen, körperlichen durchdringt, vgl. Schaeder Urf. 125f. Die letzteren finden wir in unserm Text 133b als die »4 (älteren und jüngeren) Brüder des Lichts« wieder. Im Syr. erhalten wir überhaupt nur diese 4 Elemente aufgezählt, s. Mitchell II *124.

129c. **Natur:** Das Zeichen ist, wie wir 1926, 74ff. zu zeigen versuchten, Entsprechung des vielbehandelten Terminus Griv der iranischen Texte. Dieser hat die Grundbedeutung φύσις. Der syr. Ausdruck für φύσις ist nach Schaeder Urf. 77 Anm. 2 ܟܝܢܐ. Weiterhin bezeichnet das man. Wort soviel wie »Form gewordene Geistigkeit«. Nach solchen Stellen haben wir es zufolge Andreas mit »Ich« übersetzt, andere geben es mit »Selbst« wieder, s. Reitzenstein, Hellenist. Mysterienrel. 3. Aufl. 1927, 407ff.; Jackson Res. 88f. In unsern Texten taucht sowohl das chinesische Zeichen 性 wie seine iranische Entsprechung Griv — und zwar diese in der sogd. Form גריו־, s. unt. S. 567 — mehrfach mit Beziehung auf den Lichtvater auf. In diesen Fällen erscheint uns die Deutung des Begriffs als »Ich« oder »Selbst« zu eng. Wir setzen deshalb in den Übertragungen aus dem Chinesischen den neutraleren Wert »Natur« ein.

Besonders häufig ist der Ausdruck mit dem Beiwort »lebendig«. Er geht dann, wie wir a. a. O. darlegten, einerseits auf die Lichtseele, anderseits auf Jesus. Dieser Doppelsinn liegt auch unt. 142a/d vor.

[Die verschiedenen Nuancen des Begriffs dürfte von den vorgeschlagenen Übersetzungen »Wesen« am besten wiedergeben. Dieser Ausdruck wurde deshalb durchgehend für die Übertragung des Terminus aus dem Iran. gewählt.]

129d. **Kraft in der Kraft des Lichterhabenen:** Dieselbe Wendung findet sich mit Beziehung auf Jesus H 47a (1926, 105).

**130**. Aufzählung der 5 *Söhne des Lebendigen Geistes* (s. ob. zu 125d), die wir mit geringen Abweichungen im Ausdruck aus Tr. 53 (549f.) kennen. Schaeder erkannte die (südwestiran.) Entsprechungen im Schapurakan (H R II 18. 24). Den bisherigen Wissensstand faßte Jackson Res. 296—313 zusammen. [Etwa gleichzeitig identifizierten A.-H. I einige dieser Götter in der von ihnen veröffentlichten südwestiran. Kosmogonie, merkten jedoch nicht an, daß auch die ganze Pentade des Schapurakan darin vorkommt (S. 178).

Diese ist bekanntlich eine Reihe von Titeln, die dem Staatsrecht entnommen sind (sprachliche Abweichungen bei A.-H. in Klammern):

| | |
|---|---|
| מאנביד | »Hausherr« |
| (וסיביד) ויסביד | »Dorfherr« |
| זנדביד | »Stammesherr« |
| דהיביד | »Landesherr« |
| (פאחרביד) פאחרגביד | »Grenzwacheherr« |

Die Reihenfolge der ersten 4 Glieder ist fest. Nr. 5, der »Grenzwacheherr«, wird bei A.-H. vor den übrigen genannt. Mit Sicherheit zuzuteilen sind diese Titulaturen auf Grund von Aussagen über die Funktion ihrer Träger.

Gleichmäßig in der Reihenfolge der Aufzählung ist die syr. und lat. Überlieferung. Im Griech. haben wir bekanntlich nur zwei Götternamen daraus. Die Belege dieser Sprachen sind von Cumont I 22 zusammengetragen. Dieser westliche Zweig ist geklärt. Schwierigkeit machen bisher nur die turkistanischen Vertretungen. Die beiden chines. Texte sind ebenfalls in der Abfolge unter sich einheitlich. Von den syr. und lat. Reihen weichen sie, wie sich zeigen wird, nur in der Vertauschung von Nr. 1 und 5 ab. Hier liegt dasselbe Verhältnis vor wie bei den 5 lichten Elementen, s. ob. zu 129.

Dazu tritt jetzt die Aufzählung der Fünf in der sogd. Götterliste unt. S. 545, 1 R 6—10. Daraufhin lassen sich auch verschiedene der bisher angenommenen Identifikationen berichtigen, wie in den folg. Anm. gezeigt werden soll, vgl. auch noch unt. zu 133a. Hier nur noch einige kurze grundsätzliche Bemerkungen zur Bewertung der einzelnen Quellen!

Da A.-H. I das Vorkommen der Reihe in ihrem Text nicht sehen, entgeht ihnen S. 180 Anm. 2, daß der dort richtig mit dem »Ruhmeskönig« gleichgesetzte ואדאחראמיזד »Windheraufleitungs-Gott« in den südwestiran. Manichaica noch unter einem andern Titel erscheint, nämlich eben unter dem des »Landesherrn«, wie Jackson richtig ausspricht. Daß wir mehrere Namen derselben Gottheit antreffen, wird von A.-H. I auch 186 Anm. 3 verkannt, s. unt. zu Z. a. Innerhalb der Pentade werden die Götter mit ihren staatsrechtlichen Titeln benannt, außerhalb davon bald mit diesen, bald mit genaueren Funktionsbezeichnungen.

Nach Schaeder handelt es sich bei den südwestiran. staatsrechtlichen Titulaturen um eine »rein formale, stiltechnische Modifikation [der syrischen Namen], durch welche die sachliche Auffassung der fünf Götter in keiner Weise berührt wird«.

Die sachliche Auffassung der syr. Namen ist nun aber keineswegs geklärt, d. h. man weiß bisher nicht, weshalb der Wächter über die 10 Himmel »großer König der Ehre« (lat. *Rex honoris*) oder der in der Erde hausende Antreiber der 3 Räder des Windes, Wassers und Feuers — der erwähnte »Windheraufleitungs-Gott« — »Ruhmeskönig« (*gloriosus Rex*) heißt. Ihre Funktionen sind denkbar verschieden, ihre Namen mehr als ähnlich.

Eine Stufenfolge ähnlicher Titel bietet nun die südwestiran. Reihe. Dort sind die beiden genannten Götter »Grenzwacheherr« und »Stammesherr«. Der erstere ist nach der vornehmen Umgebung Herr, d. h. Fürst, einer Grenzprovinz, also Markgraf. Diese beiden im Rang nicht weit voneinander abliegenden Titel stecken hinter den syr. Namen.

Nur ein Glied der syr. Reihe ist ein Eigenname: »Licht-Adam«. Der »Träger« wird nach seiner Funktion benannt — in der lat. Überlieferung haben beide Eigennamen: *Adamas* und *Atlas* — die griech. hat wiederum für den zweiten von ihnen ὠμοφόρος. Der Name des »Glanzschmucks« endlich geht offenbar auf das »(unruhig) Leuchtende« seiner Erscheinung, im Lat. heißt er danach *Splenditenens*, im Griech. φεγγοκάτοχος.

Die neue sogd. Reihe enthält wie die syr. für »Licht-Adam« einen Eigennamen, und zwar »Gott Verethragna«, der Chinese (wir legen H zugrunde) umschreibt ihn dagegen durch Angabe der Funktion. Diese gibt der Sogder, in Übereinstimmung mit dem Chinesen, klar beim »König der Ehre« (sogd. »Himmelsherr«, chines. »König der 10 Himmel«) und beim »Träger« (sogd. »Träger-Gott«, chines. »die Welt tragender Herr«). Der »Ruhmeskönig« ist im Chines. »der in der Erde Hausende«, darauf spielt offenbar auch die sogd. Benennung »Erde: Gutes wirkende rechte Gesinnung« an. »Glanzschmuck« heißt nach seiner Eigenschaft (wie erwähnt, im Chines. »unruhig Leuchtender«) im Sogd. »*Glanzherr-Gott«, s. zu Z. a.

Aus dieser Übersicht erhellt, daß Mani die Namen für unsre 5 Gottheiten nicht für den Osten als staatsrechtliche, für den Westen als »sachliche« Bezeichnungen gab. Daraus vielmehr, daß im Schapurakan beide »Auffassungen« nebeneinander vorkommen, ist zu schließen, daß er je nach dem Bedürfnis des Zusammenhangs bald Eigennamen, bald Eigenschafts- und bald Funktionsbezeichnungen wählte und daß er im übrigen die ganze Reihe, um sie seinen Anhängern zu verdeutlichen, auch mit Titeln aus der irdischen Sphäre versah. Der Grund ist leicht einzusehen. In der Mannigfaltigkeit von Götternamen hatten nur gelegentlich auftretende Hilfsgottheiten wie die unsrigen für den Gläubigen und Lernenden ohne Zweifel wenig Individualität. Durch eine gelegentlich eingestreute Identifikation ihrer Namen mit geläufigen »Termini technici (iranische Stammverfassung)« (so Andreas HR II 110), wurde jeweils mit einem Schlage ihre Zusammengehörigkeit und ihre Stellung innerhalb des Systems klar.

Für den Nachweis einer planmäßigen »Umstilisierung« der Götternamen für die jeweilige Nationalität bzw. frühere Religion der Anhängerschaft durch Mani, wie sie Schaeder — ausführlicher in seiner »Urform« — annimmt, dürfte danach diese Reihe ausfallen. Die Sache liegt vielmehr ganz so, als wenn wir — besonders in gehobener Sprache — je nach dem Zusammenhang bald von dem »Allmächtigen«, bald von dem »Herrn der Heerscharen« reden; oder — wenn wir einmal Mani in die menschliche Sphäre folgen wollen — wie ein Beamter gleichzeitig verschiedene Funktionen, Titel und Würden haben kann.

Die Verstreutheit der Belege über ungeheure Räume und eine weite Zeitspanne macht es unwahrscheinlich, daß Mani alle vorkommenden Namen der hier behandelten Götterreihe selber gebraucht habe. Was von ihm stammt, ist vielmehr das synkretistische Prinzip (wenn auch diese Auffassung heute in Mißkredit gekommen ist). Wieweit seine Nachfolger von der Freiheit Gebrauch machten, bei der Übertragung der Texte, in dem betreffenden Milieu vorhandene Anschauungen zu benutzen und einzugliedern, ist





uns heute noch nicht greifbar. Die Möglichkeit gewisser Änderungen von Einzelheiten war mit der enzyklopädischen Methode einer Zusammenfassung alles erreichbaren »Wissens«, die der Stifter selbst in größtem Ausmaß geübt hat, gegeben; vgl. ob. zu 123b. 125b, unt. zu 133a. 145c.]

130a. **der wohlbeleibte, die Welt tragende Herr,** Tr. »der die Welten tragende Lichtgesandte« (持世明使). Es ist sicher nicht, wie bisher angenommen, der *Splenditenens*, sondern *Atlas*, der syr. ܣܒܠܐ »Träger« heißt und über den Cumont I 69ff. handelt. Dem Sinn nach deckt sich mit diesem Ausdruck der Name, der in der sogd. Aufzählung S. 545, 1 R 9f. genannt wird: פלפארי בגר »Träger-Gott«. Griech. heißt er ὠμοφόρος. Südwestiran. ist es der (יזד) מאנבד »Hausherr-(Gott)«, wie Jackson a. a. O. und A.-H. I, 180 Anm. 2 richtig feststellen. [In der südwestiran. Kosmogonie bei A.-H. I 186 kommt ein קישורדאר יזד »Weltträger-Gott« vor. Für diesen wird ib. Anm. 3 die Identifikation mit Atlas aus dem Grunde abgelehnt, der letztere werde im Sw. stets »kurz« als Hausherr bezeichnet. Wie zu 130 dargelegt, würde das einen daneben bestehenden Namen nach der Funktion nicht ausschließen. In Verbindung mit dem »Lichtwelt-Gott« (d. i. der »dritte Gesandte«, s. unt. zu 170, 8) paßt aber in der Tat die dort vermutete Gleichsetzung mit der Lichtsäule, und zwar diese allein, denn es handelt sich dort um die Hinaufführung der von der Finsternis verschlungenen Lichtteile zu Sonne und Mond.]

130b. **der starke, freie König der 10 Himmel,** Tr. »der große König der 10 Himmel« (十天大王) entsprechend sogd. סמאן כשיל »Himmelsherrscher« (Nr. 2, S. 545, 1 R 7). Der chines. Ausdruck wurde Tr. 53 (549) Anm. 3 richtig dem *Rex honoris* gleichgesetzt, der syr. ܡܠܟܐ ܪܒܐ ܕܐܝܩܪܐ »großer König der Ehre« heißt. Seine Tätigkeit wird von Theod. angegeben (Schaeder Stud. S. 344):

> Nachdem der große König der Ehre die Himmel und die Erden gemacht hatte, sitzt er inmitten des Himmels und hält Wache über sie alle.

Danach hat man ihn in dem פאחר(ג)ביד »Wacheherrn« der südwestiran. Texte zu suchen. Seine Funktion wird in der südwestiran. Kosmogonie bei A.-H. I, 178 kurz umschrieben (nicht die des *Splenditenens*, wie ib. Anm. 6 daneben zur Wahl gestellt wird).

130c. **der streitbare, kraftvolle, den Dämon unterwerfende Gesandte,** Tr. »der den (*sic*!) Dämon unterwerfende siegreiche Gesandte« (降魔勝使), dort richtig mit *Adamas*, dem syr. ܐܕܡܘܣ ܢܘܗܪܐ »Lichtadam« und von Jackson a. a. O. und A.-H. I 182 Anm. 3 bereits mit dem südwestiran. ויסביד (וסיביד) »Dorfherr« identifiziert. Die Hrsgg. des Tr. übersetzten »die Dämonen«, sprachlich mit Recht. Daß aber der Sg. am Platze ist, zeigt unt. das Frg. S. 545, 1 R 8 sogd., das den Gott (als Nr. 3) unter dem Namen des alten arischen Drachentöters ושגניי בגיי »Gott '*Vərəϑrayna*'« bringt.

130d. **die Geduld: der in der Erde Hausende,** Tr. »der in der Erde hausende Lichtgesandte« (地藏明使). Es ist (gegen Tr. 53 [549] Anm. 5) der *gloriosus Rex*, syr. ܡܠܟ ܫܘܒܚܐ »Ruhmeskönig«, der nach Augustin in der Tiefe die 3 Räder des Windes, Wassers und Feuers (s. zu 133c) in Bewegung setzt.

Danach heißt er in den südwestiran. Texten ואדאהראמיזד »Windhinaufleitungs-Gott«, wobei, wie von A.-H. I 180 Anm. 2 ausgesprochen wurde, »Wind« elliptisch für die genannten drei Lichtelemente steht. Dies ist der Name, den er nach seiner Funktion trägt.

Jackson Res. 309 gibt ihm ferner richtig den — in der Pentade gebräuchlichen — Titel זנדביד »Stammesherr« (dort fälschlich mit »Lord of the Town« übersetzt), der sich aus seiner Nachbarschaft mit *Adamas* einerseits, *Atlas* anderseits ergibt, vgl. die vor. und die folg. Anm.

Im Sogd. hat er — wie an unserer Stelle in H — zwei Namen. Sie stimmen nur oberflächlich und von weit her mit den chin. überein: זאיי ספנדארמט »Erde: Gutes wirkende rechte Gesinnung«, 545, 1 R 8f. (Nr. 4). [Hier ist ein dem altiran. Elementekanon entstammender Begriff »Erde« mit seiner Entsprechung aus der Reihe der aw. Ameschaspentas genommen. Ähnlich sind auch in unsrer Str. zwei Namen aus verschiedenen Reihen verkoppelt: Der Gott wird mit dem Appellativum »der in der Erde haust« benannt; »Geduld« ist der ihm entsprechende »geistige Sohn« des Lebendigen Geistes, die 4. der lichten »Gaben«, s. 1928, 190. 199. Zum Vergleich denke man an die Benennung des Urmenschen in 124c »ewiger Sieg« (d. i. das 3. Lichtherrschertum, das ihm entspricht): Vater »vorheriger Entschluß«. Das Mittel, die Identifikation zweier Namen oder entsprechender Glieder verschiedener Reihen durch einfache Nebeneinanderstellung auszudrücken, ist in den besprochenen Fällen das gleiche.]

130d. **Der unruhig Leuchtende**, Tr. »der unruhig glänzende Lichtgesandte« (催光明使). Auch diese Gottheit ist bisher nicht richtig identifiziert worden. Sie ist nicht der *gloriosus Rex*, sondern der *Splenditenens* — griech. φεγγοκάτοχος —, den Augustinus ausdrücklich benennt: *sex vultus habentem micantem lumine*. Sein »Glänzen« liegt wahrscheinlich auch in dem sogd. Namen S. 545, 1 R 6f: אכשיש פט בגיי »*Glanzherr-Gott«. In der südwestiran. Reihe bleibt für ihn nur der דהיביד »Landesherr« übrig. Sein syr. Name ܨܒܬ ܙܝܘܐ »Glanzschmuck« ist sprachlich noch nicht völlig geklärt, s. Burkitt 28 Anm. 1 und dazu jetzt ob. zu 130. Offenbar ist er im ersten Teil verderbt. Bangs Gleichsetzung unsrer Gottheit mit dem türk. Nom quti (Beichtsp. 238) verbietet sich deshalb, weil die erstere zur II. Schöpfung gehört, Nom quti als Entsprechung des »Weisheitslichts« dagegen zur III., vgl. Cumont I 23 und die folg. Anm.

**131.** Die Str. wurde bereits 1926, 12 angeführt und kurz besprochen. Wir weichen in der Deutung von damals ab, insofern, als wir die nach Jesus genannten Eigenschaften bzw. Titel verselbständigen. Wir sehen darin die bisher noch nicht identifizierten 3 Götter, die den »Geleitenden Weisen« begleiten. 1926, 62f. glauben wir dargetan zu haben, daß dieser »Geleitende Weise« Jesus ist. Daß auf diese Funktion Jesu hier angespielt wird, geht aus seinem Beiwort »der Führer« hervor. Bei der erwähnten Auffassung unsrer Str. entfällt die a. a. O. 63f. ausgesprochene Gleichsetzung Jesu mit dem »König der Gerechtigkeit«, der hier mit dem Beiwort »der richtende« an dritter Stelle steht. »Wahrheit« und »König der Gerechtigkeit« ohne die erste hier genannte Gottheit erscheinen in 152a als Begleiter des »neuen Jesus« (über diesen Ausdruck s. zu 138b).

Die Funktion des »Geleitenden Weisen« wird, wie von den Hrsgg. des Tr. 59 (555) mit Anm. 3 richtig erkannt worden ist, dort vom Weisheitslicht ausgeübt. Einige Seiten später, 70 (566), wird sie mit auffallend ähnlicher Ausdrucksweise Jesus zugeschrieben, vgl. 1926, 61 unt. Der Terminus »Weisheitslicht« ist das Äquivalent des iran. מנוהמיד רושן »lichte Erkenntnis« oder »Erkenntnislicht«, d. i. die »lichte γνῶσις«, s. unt. zu 135b. Daß Jesus geradezu mit der γνῶσις identifiziert wird, haben wir 1926, 46 zu zeigen gesucht.



Im Türk. hat Nom qutï die Funktion des »Geleitenden Weisen«, wie **Bang**, Beichtsp. 234ff., bemerkt hat. Diese Gottheit steht nach unsern neuen Texten zum Weisheitslicht in engster Beziehung, s. unt. zu 171, 12.

Nom qutï erscheint in dem von **Bang** a. a. O. behandelten Text T. M. III 31 V ebenso in Begleitung von bestimmten Eigenschaften wie Jesus an unsrer Stelle:

*ötrü antaγ nomqutï täñri üč täñrilärlügün, kim käntü ärür kirtü türlüg yarlïqamaq, ol üzütgärü kälir, öküš türlüg ögäk s[aw] sözläyür*, d. h. nach **Bang** »(wenn der Mensch gestorben ist,) so kommt auf diese Weise Nomqutï, der Gott, mit drei Göttern, die ihrerseits das wahrhaftige Erbarmen sind, auf jene Seele zu und sagt ihr vielerlei gute, freundliche Dinge.«

*kim käntü ärür* ist eine Wiedergabe der öfter belegten iran. Formel mit »selbst« im Sinne von »identisch«, die wir unt. S. 548 V 6 sogd. in der Form כיי כ̇רטייר כצ̇י »der da (identisch) ist (mit)« wiedertreffen. Danach erwartet man hier eine Aufzählung. *yarlïqamaq* dürfte sicher unser »mitleidiges Denken« sein, *kirtü* kann natürlich auch »Wahrheit« bedeuten. Läßt sich *türlüg* (*törlüg*?) mit der bei uns an dritter Stelle genannten Gottheit zusammenbringen? Die sachliche Nähe der »drei Götter« dieses Frgs. mit den Begleitern Jesu in unsrer Str. dürfte gegeben sein.

131a. **Führer:** phonetisch *yen-mo*, alt *i̯äm-mək*, d. i. ND ימג, s. 1926, 12 Anm. 2.

131a. **Überlegen:** Von den zwei Bestandteilen des Ausdrucks ist der erste das Zeichen »Verstand« (思), d. i. das 4. der mit Jesus so eng verbundenen Seelenglieder, s. 1926, 42.

131c. Mit einer der zuletzt genannten Gottheiten — für diese jedoch noch unvollständig erhalten — setzt die V-Seite des türk. PT. ein: *uq ///g täñri*.

131d. **die reine Schar der 5 Lichten,** türk. PT. *biš ariγlar* »die fünf Strahlenden«. Wir haben hier an die Erlösungsfunktion der 5 Lichtelemente zu denken, 1926, 59. Über den Ausdruck »(reine) Schar« s. ob. zu 121b.

132a. **die Blumenkronen des einzigartigen Sieges,** türk. PT. *kim yigädmäk ädgü ütli älitirlär* »die die gute Frucht des Sieges bringen«. Blumenkronen empfängt die Seele beim Aufstieg ins Lichtreich nach H 395 vor dem »König der Gerechtigkeit« (1926, 123), der eben in 131c genannt war. Es sind dort — mit leichtem Wandel des Ausdrucks — die »12 kostbaren (o. Edelstein-) Diademe«, die wir aus H 30b (1926, 102, vgl. 63) kennen, eins der Bilder der Lichtherrschertümer, s. ob. zu 127c.

132c. **Die erstmalig transformierten Götter-Glorien alle:** die Götter der Kosmogonie, türk. PT. *ašnu toγmïš nom qutï qamuγ rχandlar birlä* »mit allen früher geborenen Arhats der Gesetzesmajestät«. Der Ausdruck »erstgeboren — transformiert« ist ganz ähnlich demjenigen, der ob. in 124a vom zur Erscheinung gelangenden Lichtvater gebraucht wurde: erstmalig transformiert (初化). Derselben Art ist das Attribut einer Götterreihe im Tr. 70 (566), die wir 1926, 33. 52 Sp. c als die Herrschertümer gedeutet haben. Die Stelle ist aber anders aufzufassen. Sie handelt vom »2. Tage«. Seine 12 Stunden werden bezeichnet als die »12 der Reihe nach transformierten (*so*!) Lichtkönige« (十二次化明王). Weiter heißt es, sie seien »auch die wunderbaren Kleider der sieghaften Glorie Jesu«. Diese letzteren, mit denen Jesus die »innere Natur« schmückt und ins Lichtparadies aufsteigen läßt, sind ohne Zweifel die Lichtherrschertümer. Aus

dem unt. zu besprechenden Hymnus H 169ff. lernen wir nun, daß diese 12 als Entsprechungen der (»transformierten«) Götter der Kosmogonie gedacht werden. Ebenfalls im Zusammenhang mit Jesus werden in 138 aufgeführt (a):

die gesamten Götter, die Kleider des ewigen Sieges.

Dieselbe Beziehung (vgl. noch unt. zu 137a b) liegt in unsrer Str. vor. Hier stehen als Attribute der Erlösung mit dem eben besprochenen leichten Wandel des Ausdrucks »Blumenkronen« an Stelle der »Kleider«. [Der türk. PT. zu unsrer Stelle stellt eine Verbindung der kosmogonischen Götter mit der Gottheit Nom qutï her und lehrt uns dadurch verstehen, weshalb die Götter »Glorien« genannt werden, s. unt. zu 146d. 167.]

Die hier verglichenen Stellen erlauben nun auch, die letzte der in M 730 ND genannten Dodekaden (über die beiden andern s. ob. zu 122c und 127c) zu identifizieren. Die 12 Götter der Kosmogonie werden mit einem entsprechenden Beiwort wie an unsrer Stelle dort am Schluß der R-Seite genannt:

דואדיס וזרגאאן נוֹכזאדאן קאיאן איד שהרדאראן »die zwölf großen erstgeborenen Könige und Herrscher«.

Damit ist auch unter dem im *Canticum amatorium* (C. Faust. XV 5 Zycha 425) gefeierten Gott — mit Baur 16f. — der Lichtvater zu verstehen und nicht Jesus, wie 1926, 63 angenommen. Der Dichter nennt diesen Gott *maximum regnantem regem, sceptrigerum perennem* und in seiner Umgebung *duodecim saecula*, die er als *duodecim magnos quosdam deos... ternos per quatuor tractus* bezeichnet. Die Verteilung der kosmogonischen Götter auf die vier Himmelsrichtungen ergibt sich jetzt aus den Zeugnissen von H 175d und S. 546, 1 Liste B sogd., s. unt. zu 169—71.

Im Fihr. finden wir unsre Reihe mit dem für sie charakteristischen Attribut an einer den genannten iranischen und lateinischen Belegen entsprechenden Stelle, in der Beschreibung der Lichterde, wieder (Keßler 397):

Der Gott auf dieser Erde hat zwölf Großherrlichkeiten, welche die Erstgeborenen heißen.

132d. **Und auch (heißen sie) die Mitleidsväter der III Schöpfungen.** Wir ziehen die Zeile d zu c. Denn mit einer wörtlichen Übersetzung der ersten beiden Zeichen »bis auf mit« wäre nichts gewonnen. Außerdem begegneten uns »alle Götter der III Schöpfungen« als die Götter der Kosmogonie, die hier in der vorigen Zeile genannt wurden, bereits ob. in 127b. Sie wurden dort als Bewohner der beiden Lichtpaläste Sonne und Mond eingeführt. Endlich werden gegen Ende des Beichtgebets in 398 (1926, 124) als Insassen von »der Sonne und des Monds Palästen« bezeichnet »die sechs großen Mitleidsväter und die übrigen Verwandten«. [Die neuen Texte zeigen, daß die Hauptgötter der Kosmogonie in das Zwölfersystem eingeordnet werden. Werden von ihnen sechs als die »großen« Mitleidsväter angesehen, oder sind in Sonne und Mond je sechs zu denken?]

133a. **Den Antworter und den Versteher,** türk. PT. *oqïγlï ündägli täñri* »der Rufer- (Gott und [?]) der Stimmgeber- (= Antworten- [?]) Gott«: zwei kosmogonische Hilfsgottheiten, (nord)iran. Chroschtag und Padvachtag (Stellen bei Jackson Res. 231 Anm. 36), deren Entsprechungen hier umgestellt sind.



Die Namen werden im Chines. entweder phonetisch geschrieben oder übersetzt, vgl. 1926, 9 unt. Im Tr. wird Chroschtag durch 呼嚧瑟德 (*hu-lu-shê-tê*), Padvachtag durch 哱嘍嚄德 (*p'o-lou-huo-tê*) wiedergegeben, Tr. 25 (521). Daneben kommt im Tr. die Übersetzung 說聽 »auf Gesprochenes hörend« für Chroschtag und 喚應 oder 喚應聲 »auf Gerufenes antwortend« für Padvachtag vor. H gibt — wie an unsrer Stelle, so stets — nur Übersetzungen: für Padvachtag ebenfalls 喚應, für Chroschtag 警覺聲 »auf die Töne merkend«. An einer Stelle (im Beichtgebet 391: 1926, 123) treten für Chroschtag und Padvachtag die gebräuchlichen chinesischen Übersetzungen der Namen der Bodhisattvas *Avalokiteśvara* und *Mahāsthāmaprāpta* (觀音 bzw. 勢至) ein.

Die sogdisierten Namensformen der beiden Gottheiten lernen wir jetzt unt. S. 547 V 4 sogd. kennen: (Obl.) כֿרושתק פלואכֿטקיה. Die den chines. Transkriptionen zugrunde liegenden und auch ins Türk. entlehnten Formen sind nordiran. כֿרושתג und פדואכֿתג. Sie kommen in unsern Texten in der sogd. Götterliste A S. 545, 1 vor, und zwar der letztere (R 3) vor dem ersteren (R 10).

Chroschtag wird nämlich, wie dieser Text lehrt, zur II. Schöpfung gerechnet, Padvachtag dagegen zur I. Die Erklärung dafür bietet uns Schaeders Interpretation des Vorkommens der beiden Götter bei Theod. (Stud. 263ff.). Nach Schaeder sind sie »Ruf« (nämlich des Lebendigen Geistes) und »Antwort« (des Urmenschen). Daraus ergibt sich in dem erwähnten sogd. Text wie auch in der hier zu behandelnden Str. das Kuriosum, daß die Antwort des Urmenschen, der der I. Schöpfung angehört, vor dem Ruf des zur II. Schöpfung zählenden Lebendigen Geistes aufgeführt wird.

Die Bedeutung der beiden Figuren als Hypostasen hatte bereits Cumont I 24f. richtig geahnt. Schaeders Erklärung der Namen beruht auf der sprachlich einwandfreien Auffassung der (nord)iran. Bezeichnungen als Pz. Prt. Pass, das »Gerufene« und das »Geantwortete«. Schaeder zeigte, daß auf Grund dieser Namensformen ihre syr. Entsprechungen bei Theod.: ܩܪܝܐ und ܥܢܝܐ nicht als Pz. Akt. *qārjā* und *'ānjā* »rufend« und »antwortend« zu lesen seien, wie Cumont vorschlug, sondern als Pz. Pass. *qarjā* und *'anjā* »gerufen« und »geantwortet«.

[Auffallenderweise haben wir nun aber überall in Turkistan, wo eigne Namen gebildet werden, aktivische Formen. Die chines. und türk. führten wir an. Auf die südwestiran. Entsprechung für Chroschtag wiesen bereits die Hrsgg. des Tr. 25 (521) Anm. 1 hin. Schaeder hat sie nicht berücksichtigt, obgleich er die Pentade, mit der der Gott dort verknüpft wird, kurz danach (a. a. O. 282f., s. ob. zu 130) bespricht. Es ist דיואן כֿרוסתאר »der Rufer der Dämonen« (unrichtig Jackson JAOS 50, 1930, 190 »revilers of the Demons«). Dieser wird im Schapurakan (HR II 24) unmittelbar hinter den 5 Söhnen des Lebendigen Geistes erwähnt. Daß es sich nur um Chroschtag handeln kann, ergibt sich jetzt eindeutig aus der sogd. Götterliste S. 545, 1, wo er (an der oben zitierten Stelle) gleichfalls dieser Pentade folgt.

Bei der Aufzählung der Fünf in der südwestiran. Kosmogonie bei A.-H. I 178, auf die wir ob. zu 130 aufmerksam machten, fehlt der »Rufer«. Dafür geht dort der Reihe unmittelbar voraus ein בנדביד »Gefängnisherr«. Das kann wieder niemand anders als Chroschtag sein. Er wird hier benannt mit einem Titel, der auf das aus dem Tr. be-

kannte Bild des kosmogonischen Geschehens als »Gefangennahme« und »Befreiung« geht, vgl. 1926, 16/17. Dabei haben die 5 »geistigen« Söhne des Lebendigen Geistes, die 5 lichten »Gaben«, als Symbole der 5 »Söhne« dieser Gottheit (vgl. 1928, 190) die Funktion von »Gefängniswächtern«, Chroschtag und Padvachtag die von »Nachtwächtern«. Daß nicht beide Gottheiten an der südwestiran. Stelle gemeint sind, geht einerseits daraus hervor, daß auch die folgenden Titel sicher Singulare sind (nicht, wie daneben in der Ausgabe zur Wahl gestellt wird, Plurale). Ferner müßten nach dem, was wir jetzt aus dem mehrfach genannten sogd. Frg. S. 545, 1 über die Zugehörigkeit der beiden Gottheiten zu bestimmten Pentaden lernen, mit Padvachtag die Elemente genannt werden.

A.-H. sehen das Götterpaar zweifelnd in dem a. a. O. gleich darauf in Funktion tretenden מיזדגתאך איד אזדיגר יזד »Botschafter- und Kundebringer-Gott«, vgl. 1926, 86. Die Stelle ist leider schlecht erhalten. Die Feststellung würde aber — zufolge der zu 130 dargelegten prinzipiellen Erwägung — nicht im Widerspruch zu unsrer Beobachtung stehen. Denn, wie wir zu 130b gezeigt haben, wird in demselben Zusammenhang auch die Funktion eines andern vorher in der Reihe erwähnten Gottes beschrieben: des *Rex honoris*.

Hier steht — nicht, wie beim 1. »Seelenglied« (ob. zu 123b) die ganze turkistanische, wohl aber — die gesamte nicht-nordiran. Überlieferung zusammen in einer Interpretation, die nur über die Formgleichheit der Pz. im Syr. zu verstehen ist. Die bisherigen Belege erlauben keinen andern Schluß als den einer Umdeutung der Götterfiguren bei der Übertragung in die genannten Sprachen, bzw. in eine von ihnen, aus der dann weiter übersetzt worden ist.]

133b. **die 4 (älteren und jüngeren) Brüder des Lichts,** türk. PT. *tört ini iči* »die vier älteren und jüngeren Brüder«. Die »älteren und jüngeren Brüder des Lichts« finden sich noch H 249a zu Beginn des 2. Teils des Preisliedes auf die 5 Lichten (vgl. 1926, 6), dort ohne die Zahl »vier« und sicher als Bezeichnung der 5 lichten Elemente. An unsrer Stelle werden zunächst in c unter zwei weiteren Bildern drei der Elemente, nämlich Wind, Wasser und Feuer, noch einmal besonders genannt, vgl. die folg. Anm. Die Zahl »vier« meint Wasser, Feuer, Lichtkraft und subtilen Wind, die so in 129b zusammen genannt waren. Der »reine Hauch« nimmt ihnen gegenüber eine Sonderstellung ein (s. ob. zu 129c).

[Die Bezeichnung der Elemente als (ältere und jüngere) Brüder wird als Glaubenssatz deutlich und wichtig durch Beichtsp. I C, wo im Hinblick auf die Lehre der Zärwaniten als besondere Gotteslästerung geahndet wird die Behauptung: »Ormuzd und Schimnu sind jüngerer und älterer Bruder« (*χormuzta täñri-li šïmnu-lï ini-li iči-li ol*). Bei dieser Gelegenheit ein kurzes Wort über Schimnu. Nach Junkers bisher wohl allgemein angenommener Herleitung von türk. *šïmnu*, *šamnu*, *šmnu* ist das Wort über sogd. (chr.) »*šmnū*« (Ung. Jbb. 5, 1925, 49ff., vgl. Cauc. 3, 1926, 115) aus *(a)hriman + am* zu verstehen. Andreas erklärte es (mündliche Mitteilung) aus aw. Kompar. »*aš(y)ah-*« »der bösere« + »*manyu-*« »Geist«. Dadurch entfallen die bisherigen bedeutenden phonetischen Schwierigkeiten des Wortes.]

133c. **die 3 Gewänder, die 3 Räder:** türk. PT. *üč tilgän yil suv ot täñri* »die drei Räder, (nämlich) die Götter des Windes, des Wassers und des Feuers«. Die 3 Räder des Windes, des Wassers und des Feuers sind uns aus abendländischen wie orientalischen



Quellen wohl bekannt, Tr. (20) 516 Anm. 3. Die 3 Gewänder werden in M 98 (Sw., HR II 39) ihrerseits als Wind, Wasser und Feuer bezeichnet: פימוג סה ∘ עי ואד אב אוד אדור. Eine ganz andre Reihe von Kleidern spielt bei der individuellen Erlösung eine Rolle, es sind 12, s. ob. zu 127c. Endlich erhalten wir unt. S. 555, 1 R 9 (Sw.) noch פנזאן זאמגאן »5 Gewänder«.

Über das Verhältnis der 3 »Räder« und der 3 »Kleider« haben die Hrsgg. des Tr. a. a. O. und Jackson Res. 46f. Vermutungen geäußert. Es sind, wie bereits Bang Hymn. 31 Anm. 3 zweifelnd annahm, zwei Bilder für dieselbe Sache. Deshalb konnte an unsrer Stelle der türk. PT. eins davon weglassen.

133c. **Spender.** Die beiden Zeichen (施主) bedeuten in buddh. Texten *dānapati* »Stifter«.

133d. **und die, welche den Lebenskörper, die Kräuter und Bäume bilden.** Dieselbe Aufzählung, nur genauer, so daß wir den Ausdruck »Lebenskörper« verstehen, bietet Beichtsp. XV: *biš türlüg tïnlïγïγ biš türlüg otuγ ïγačïγ* »die fünferlei Lebewesen, die fünferlei Kräuter und Bäume«. Ib. Abschn. III werden Vergehen gegen eben diese unter die Sünden gegen die 5 Lichtelemente gerechnet, in V erhalten wir eine Aufzählung der fünferlei Lebewesen, vgl. A.-H. I 183 mit Anm. 1. Entsprechend bittet das Beichtgebet H 392f. (1926, 123) um Sündenvergebung,

(wenn wir) den fünfteiligen Gesetzeskörper geschädigt haben,
(wenn wir) beständig Mißbrauch trieben,
die 5 Arten von Pflanzen abrissen oder die 5 Klassen von Lebewesen quälten und töteten.

Der fünfteilige Gesetzeskörper dürften wiederum die 5 Elemente sein, vgl. 1926, 122, auf die auch unsre Z. geht. Warum die Natur vor jeder Verletzung geschützt werden müsse, hat Baur 252ff. auseinandergesetzt.

134a. **die 40 starken Gesandten:** kosmogonische Hilfgötter. Über den Ausdruck »Gesandte« s. ob. zu 121a. Die 40 kennen wir aus dem sogd. Lederdoppelblatt (M 178), dessen zweites Blatt ein Stück aus der Kosmogonie enthält, während das erste die dieser vorausgehende Beschreibung des Lichtreichs bringt: so sind die Feststellungen von F. W. K. Müller und Andreas zu kombinieren (HR II 97). Der Anfang des seinerzeit mitgeteilten Stücks (Bl. 2 R 18ff.) lautet:

| | |
|---|---|
| ארטמס טים [illegible] פֿרישטייט | Und auch ferner 40 Gesandte |
| סיפֿרין כי אטי אוו לסא סמאניה | schuf er, die da die 10 Himmel |
| אסכיסאר פטרשטולארנד | nach oben hin ordneten. |

Danach gehören zu jedem Himmel 4 Gesandte. Diese sind entsprechend dem hier in c d von den 7 Säulen Gesagten auf die vier Himmelsgegenden verteilt.

134b. **die 7 festen geschmückten Säulen:** s. zu d! Die 7 Säulen gehören nach M 99 R 20 (Sw., HR II, 42) zu einer der (vom Demiurg geschaffenen 8) Erden. Sie heißen dort חסכירב חפת עסתון, was Jackson Res. 35 mit »four times seven columns« übersetzt und auf die 28 Mondstationen deutet. Das paßt zu der Angabe hier in Z. c, wonach sich die 7 Säulen in den »einzelnen Himmelsgebieten«, d. h. in jeder Himmelsgegend 7, befinden. Damit scheidet für das erste Wort der angeführten Stelle die von A.-H. I 182 Anm. 1 angenommene Bedeutung »viereckig« aus.



134c. **die einzelnen Himmelsgebiete:** s. d. vor. Anm.!

134d. **(die) in jedem einzelnen sich im Bilde zeigen und die Glorien der Dämonen stürzen.** Die Ausdrucksweise ist charakteristisch als Anspielung auf den Mythus von der »séduction des Archontes«, s. ob. Str. 128 mit Anm. Wir kennen ihn bisher nur von den auf den Tierkreis gehenden 12 Lichtherrschertümern, s. 1926, 50ff. Hier erscheint er zum erstenmal in Verbindung mit den Mondstationen (s. zu b). [Die Beziehung wird gewonnen durch Vermittlung eines anderen Bildes unsrer Heptade. Ob. 127c begegneten uns »die 7 und die 12 großen Schiffsherren«. Die 12 »Schiffsherren« sind die 12 Lichtherrschertümer, von ihnen haben die 7 »Schiffsherren« die Verführungskunst übernommen. Diese wird hier von den 7 »Säulen« ausgesagt. Danach sind die 7 Säulen mit den 7 »Schiffsherren« identisch, die wir ihrerseits ob. z. St. anzuknüpfen suchten.]

»Glorien« übersetzen wir mit der ob. zu 123b behandelten Bedeutung des Zeichens, da es an sich dem manichäischen Stil entspricht, Ausdrücke, die ursprünglich und in der Regel etwas dem »Licht« Entstammendes bezeichnen, auch auf »Finstres« anzuwenden, vgl. 1928, 191; 1926, 75. Möglicherweise wird jedoch an Stellen wie dieser das Zeichen nicht terminologisch gebraucht, sondern in seinem gewöhnlichen Sinn »äußere Form, Erscheinung, Gestalt«.

135a. **Mani.** Die Str. bietet eindeutige Beispiele für die 1926, 30. 59ff. beleuchtete Übung, Epitheta Jesu auf den Religionsstifter zu übertragen, vgl. d. folg. Anm.

135b. **Führer,** phonetisch: *yen-mo*, ob. in 131a (s. d. Anm. z. St.) als Epitheton Jesu. Hier wird Mani als ἀρχηγός vor der Hierarchie erwähnt, deren 5 Rangstufen in der folg. Str. (136) aufgezählt werden. »Führer« und »Gesandte« (über diese s. ob. zu 121a) sind nicht die obersten Rangstufen, wie wir 1926, 12 Anm. 2 im Anschluß an Andreas aussprachen, sondern die der ganzen Hierarchie vorgeordneten Spitzen der Gemeinde. Die beiden Ausdrücke, die wir in M 4, 15 (ND, HR II 50) zusammen belegt erhielten: פ̇רישתגאן אוד ימגאן »Gesandte und Führer«, bezeichnen zwei Aspekte der höchsten Würde: Gesandter des Lichts und Führer der Gemeinde. Türk. *burχan* »Prophet« wird Beichtsp. IV durch den Zusatz *täṅri yalavači* »Gottes Bote« erläutert und kann daher nicht mit Bang a. a. O. 191f. gleichzeitig »Lehrer« bezeichnen. Dieser letztere Titel geht vielmehr auf die oberste Rangstufe der fünfgliedrigen Hierarchie, unt. zu 136a. T. M. III 11, 2—3 heißt z. B. dagegen Jesus *mšiχa burχan*, d. i. der Prophet Messias.

135b. **Weisheitslicht:** die lichte Erkenntnis. Die Zeichenverbindung 惠明 begegnet im Tr. sehr häufig. Die Hrsgg. übersetzen sie mit »lumière bienfaisante«. Das Zeichen 惠 findet sich wieder als zweiter Bestandteil in 智惠 »wissendes Erbarmen«, wo die Hrsgg. (8 [504]) bereits Fehler von 惠 »Erbarmen« für 慧 »Wissen« annahmen. Das wird jetzt völlig sicher dadurch, daß bei der Aufzählung der IV Eigenschaften des »Vaters« in 146a 惠 als Nr. 4 allein steht, weil wir hier die Bedeutung »Weisheit« aus den Zeugnissen andrer Sprachen genau kennen (s. unt. zu 145c).

Die Gleichsetzung Manis mit dem Weisheitslicht an unsrer Stelle ist für die Übertragung von Epitheta Jesu auf den »Apostel Jesu« besonders bezeichnend. Der Begriff hat im Tr. eine zentrale Stellung. Es ist die Kraft, die den »großen Heiligen« — d. i. Jesus, der (individuelle) Erlöser — aussendet und die zugleich als dessen Werkzeug die



Erlösung bewirkt. Im Besitz des Menschen ist sie die rechte Unterscheidung von Licht und Finsternis. In nordiranischen Paralleltexten des Tr. fand sich der Terminus mehrfach im Titel der Schrift. Er lautet dort מנוחמיד רושן »lichte Erkenntnis«, s. 1926, 42ff.; 1928, 188. Das einfache Wort Manvahmed — ohne das Beiwort »licht« — wird dagegen im Chines. stets durch »Vernunft«, wtl. »Gemüt«, wiedergegeben, s. unt. zu 145b. In den türk. Paralleltexten des Tr. steht an Stelle von »Weisheitslicht«: Nom qutï »Glorie des Gesetzes«, wie ob. in den zu 131 angeführten Stellen. Aber auch einfaches (nord-) iran. Manvahmed kann türk. mit Nom qutï wiedergegeben werden, s. ob. zu 126a. Die wörtliche Entsprechung von Nom qutï in Chines. begegnet unt. in 146d, vgl. zu 135d.

»Weisheitslicht« kommt in unsern Texten noch 137b. 171, 12 vor; 175 [12] steht »Licht zunehmender Weisheit«.

135b. **die Sonne (od. den Tag) der Erleuchtung.** Der Doppelsinn des ersten Begriffs liegt in dem chines. Zeichen 日, vgl. das ob. zu 126 über türk. *kün* Gesagte. Inhaltlich würden zunächst beide Ausdrücke passen. Entweder wird auf die Funktion der Sonne als kosmischer Erlösergottheit oder auf den (2.) »Tag«, der die Erlösung repräsentiert, angespielt. Wie nah sich beide Begriffe stehen, versuchten wir 1926, 127 zu zeigen. Die Nennung der beiden andern Stufen des Lichts in b und c (s. d. folg. Anm.) spricht für die Übersetzung »Sonne«.

135c. **die von jenem großen Lichte in diese Welt kam.** Die »Lichtpaläste von Sonne und Mond« — in b war die Sonne erwähnt — stehen auch Tr. 56 (552) im Gegensatz zu dem »großen Licht«, worunter die Hrsgg. richtig den Lichtvater verstanden. Als ein weiteres Licht wurde hier in b noch das »Weisheitslicht« genannt. Diese verschiedenen Qualitäten erscheinen Tr. 60 (556) wieder als die 3 Stufen des Lichts, eine transzendente, eine sichtbare und eine geistige. Sie entsprechen den Gliedern der christlichen Trinität:

> Der Lichtvater, das ist des Lichtreichs höchster Lichterhabener.
> Dessen Lichtsohn (Jesus), das ist der Glanz von Sonne und Mond.
> Der reine Gesetzeswind (der hl. Geist), das ist das Weisheitslicht.

Auf den Unterschied des »intelligiblen« vom materiellen Licht hat schon Baur 14f. auf Grund der Zeugnisse von Titus von Bostra B. I Kap. 19 (nicht 29!) und Augustin C. Faust. XX 7 hingewiesen. Ib. XX 2 (Zycha 536) haben wir die genaue sachliche Entsprechung zu der zitierten Tr.-Stelle: eine Deutung der Stufen des Lichts auf die Trinität. Die Beziehung hl. Geist — Weisheitslicht, die wir unt. zu 145a/b durch weitere Belege stützen können, erlaubt es, auch bei Augustin dem hl. Geist die dritte Erscheinungsform des Lichts zuzuteilen, die dort nicht ausdrücklich erwähnt wird:

*Igitur nos patris quidem dei omnipotentis et Christi filii eius, et spiritus sancti unum idemque sub triplici appellatione colimus numen;*

*sed patrem quidem ipsum lucem incolere credimus summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibilem uocat.*

*filium uero in hac secunda ac uisibili luce consistere, qui quoniam sit et ipse geminus, ut eum apostolus nouit Christum dicens esse dei uirtutem et dei sapientiam, uirtutem quidem eius in sole habitare credimus, sapientiam uero in luna.*

*necnon et spiritus sancti, qui est maiestas tertia, aeris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diuersorium; cuius ex uiribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem, gignere patibilem Iesum, qui est uita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno.*

135d. **das rechte Gesetz:** die manichäische Religion. Über Besitz, Kennzeichen und Predigt des »Gesetzes« unterrichtet eingehend Tr. 55 (551) bis 60 (556). In unserm Preislied kehrt 140d das »reine, rechte Gesetz« wieder. 138d redet vom »großen Gesetz«. Vor der Nennung der »5 reinen Gebote« erscheint in 137c das »vollkommene, gute Gesetz« und in ähnlichem Zusammenhang im Beichtgebet 392 (1926, 123) die »Gesetzestür«, vgl. ib. S. 122. In 139a heißt das »gute Gesetz« die »Glorie in der Herde«, und ganz ähnlich drückt sich 153a aus, s. zur ersteren Stelle. »Glorie des Gesetzes« in 146d ist Äquivalent des türk. Nom qutï.

135d. **(die) die guten Söhne rettete.** Die »guten Söhne« sind die 5 Lichtelemente, die Söhne des Urmenschen. Denn in sehr ähnlichen Zusammenhang heißt es 141b, von den »3 Lichtgesandten«, d. i. die zu 126a besprochene Erlösertrias mit Jesus:

die von sich aus alle Söhne des »ewigen Sieges« retten.

Daß »ewiger Sieg« für den Urmenschen steht, haben wir ob. zu 124c erörtert.

Die Bemerkung, sie würden von der (hier in b genannten) Sonne gerettet, bezieht sich auf die Läuterung der vor Beginn der Schöpfung von der Finsternis verschlungenen Elemente durch das »große (Sonnen-) Fahrzeug«, der eine Reinigung im Monde vorausgeht, s. zuletzt A.-H. I 187f.

**136.** Die Str. enthält eine Aufzählung der *fünf Stufen der Hierarchie*. Mit den drei oberen beschäftigten sich zuletzt fast gleichzeitig Benveniste BSL 32, 1931, 88ff. und Jackson Res. 165, mit den beiden unteren Schaeder, Iran. Beiträge, 1930, 282ff.

Eine bezifferte Aufzählung der einzelnen Würden hatten wir bisher nur im Fihr. (vgl. Flügel 293ff.). Eine solche findet sich nun auch in dem ob. S. 484 A. 1 erwähnten Londoner chines. Prosatext, vgl. Pelliot, T. P. 26, 1929, 249. In dem genannten Text steht als Überschrift zu dem Abschnitt über die Hierarchie: 五級儀第四 »IV. Regeln über die 5 Stufen [der Hierarchie]«. Die Aufzählung bringt bei jedem Glied zunächst die iran. Bezeichnung in phonetischer Wiedergabe, sodann die chines. Übersetzung. Wir teilen sie in den folg. Anm. mit.

Einen ausführlichen südwestiran. Lobpreis der Hierarchie geben wir unt. S. 556f.

Zu den übrigen Pentaden des Systems wird die Reihe der kirchlichen Würden klar in der erwähnten Stelle des Fihr. in Beziehung gesetzt. Dort erscheinen die Angehörigen jedes Grades als »Söhne« eines der Seelenglieder in der bekannten festen Reihenfolge, vgl. die Aufzählung unsres Textes in 151c.

136a. **die großen Lehrer,** Ldn. Pr. T. 第一十二慕闍譯云承法教道者 »1. die 12 *mu-shê*, übersetzt: die ständigen Lehrer des Gesetzes«: d. s. die *magistri*, Belege bei Jackson Res. 165. Der iran. Titel begegnete uns schon ob. in 120 in phonetischer Schreibung. Dort erinnerten wir uns daran, daß wir die zweisilbige Form des Wortes aus dem (buddh.) Sogd. und Türk. kennen. Hier lernen wir, daß sie schon im Sogd. LW aus dem ND sein muß, und zwar aus folgenden Gründen:

Daß das Wort westiran. ist, geht aus der Reihe weiterer Titel hervor, die uns der Ldn. Pr. T. bietet und die alle ihrer sprachlichen Herkunft nach klar sind. Die südwestiran. Form, die bekanntlich חמ־ im Anlaut hat, ist deshalb sicher dreisilbig. Sie erscheint im Plur. mit dem gleichen Beiwort wie an unsrer Stelle unt. S. 557 R 12 (Sw.) als חמוצאגאן וזרגא »die großen Lehrer«, ohne Beiwort auch noch in der Überschrift der R-Seite



desselben Frgs. (S. 559 V II 5 wird der Ausdruck [im Sing.] vom 2. Lichtherrschertum gebraucht). Die nordiran. Form des Wortes, die auch ob. zu 120 erwähnt wurde, hat die für den ND charakteristische Schwächung des Anlauts: אמוצג mit צ für *ž*; vgl. Lentz, Z. I. I. 4, 1926, 275f. Anlautendes א ist nun im Sogd. auch vor einfachen Konsonanten zum Ausdruck eines Vokalvorschlags außerordentlich häufig, Gauthiot, Gramm. sogd. I 39ff. Unser Wort wurde bei der Entlehnung in diese Sprache »pseudohistorisch« seines ursprünglichen א beraubt.

[Im Tr. werden die »Lehrer« unter der Bezeichnung *tien-na-wu* (電那勿) verstanden bzw. mit verstanden. Der Ausdruck war bisher nicht völlig geklärt. Er taucht zum erstenmal Tr. 58 (554) auf und wird dort richtig »*dênâwar*« gelesen.

Gauthiot setzt das Wort gleich »Tfphl.« דינור, vergleicht buddh. sogd. *δyn''βr* »religieux« und verweist auf das Nebeneinander der Suffixe *-war* und *-āwar* »tragend, besitzend« im Np.

Der genannte Unterschied der Suffixe ist dialektisch, s. Lentz, Z. I. I. 4, 1926, 271. Buddh. sogd. *δyn''βr* (bei Benveniste, Gramm. sogd. II 202 ungenau zitiert) ist LW aus dem ND, wo es in den bisher veröffentlichten Tf-Texten noch nicht belegt ist, mit Angleichung des Anlauts an buddh. sogd. *δyn* »Religion«.

דינור ist einfach »gläubig, fromm, gerecht«. Das zeigt eine ganze Anzahl von Stellen aus dem Schapurakan, wo die Gerechten den Sündern (דושקירדגאן) gegenübergestellt werden. Auch Amu nennt sich in M 2 (Sw., HR II 30) einen gläubigen (so! Adj., nicht mit Salemann an dieser Stelle »concret, anhänger der lere Manis«) Schüler (. . . דינור חשאגירד) Manis: danach zu verbessern 1926, 60 ob.

Ganz anders die *tien-na-wu*! Diese führen an der erwähnten Tr.-Stelle das Beiwort »rein«. Die Hrsgg. setzen, Müller folgend, das Attribut gleich ארדאו (worüber unt. zu d) und sehen daher in dem Terminus »einfach die *electi*«. Nun gibt uns aber der Tr. selber eine ganz klare Begriffsbestimmung mit folgenden Worten (73 [569], Übersetzung von Waldschmidt):

> Wenn die *tien-na-wu* vollständig die 12 lichten Stunden (d. s. die 12 Lichtherrschertümer, s. ob. zu 128a) haben, so muß man wissen, daß solche Lehrer sich von der Menge unterscheiden; d. h. daß diese *mu-shê* und diese *fu-to-tan* in ihrem Körper und ihrer Vernunft immer außerordentliche Kenntnisse hervorbringen, wohlwollende und milde, und daß sie ruhig und harmonisch sind.

Hier werden die *tien-na-wu* zunächst als »solche Lehrer« wieder aufgenommen. Und so verfährt der Text im folgenden bei der Aufzählung des Besitzes sämtlicher 12 Herrschertümer, also an weiteren zwölf Stellen. In der eben zitierten Einleitung werden dagegen die *fu-to-tan* noch mit in den Begriff eingeschlossen. Es sind, wie die nächste Anm. zeigen wird, die Bischöfe, also die 2. Würde.

Kehren wir mit diesem Wissen an den Ausgangspunkt unsrer Betrachtung, Tr. 58 (554)f., zurück, so finden wir dort für die *tien-na-wu* die starke Ausdrucksweise »qui de la sorte assurent la prospérité de la Loi correcte sans supérieure, et jusqu'à la fin de leur vie ne reviennent pas en arrière«. Mit der Beziehung auf die Lehrer bekommt diese Wendung erst einen Sinn: nicht als Abschwächung und Verallgemeinerung, sondern als Steigerung des unmittelbar Vorhergehenden. 55 (551)ff. waren nämlich die Kennzeichen der 5 »Seelenglieder« des Lehrers beschrieben, der im Besitz des »Weisheitslichts« ist.

»Lehrer« wurde darin überall von den Hrsgg. richtig ergänzt. Denn der Abschnitt wurde eingeleitet mit der Bemerkung (55 [551] ob.):

> Ainsi donc, les maîtres purs qui observent les défenses sont semblables aux saints; pourquoi cela? c'est parce qu'ils soumettent les haines des démons non autrement que ne le font les saints.

Hier führen die »Lehrer« gerade das Beiwort »rein«, das an der späteren Stelle die *tien-na-wu* bei sich haben. Für das Verständnis des Textes als Ganzen ist danach zu 1926, 13f.; 1928, 187. 195 nachzutragen: Auf die (zweite) Frage im Anfang, ob alle Heiligen auf der Welt das Mittel zur Erlösung enthüllt hätten, antworteten wir mit dem Schlußhymnus des Textes: Nur der Große Heilige — Jesus — ist der wahre Erlöser. Zwischen diesem Schluß und den verschiedenen Bildern, die das Kommen des »Lichtgesandten« schildern, steht der Abschnitt, der alle oben besprochenen Stellen enthält. Wir gaben ihm die Überschrift »Kennzeichen der Gnosis«. Der Frage im Anfang entsprechend, haben wir nunmehr zusammenzufassen: Die Erlösung der »Licht-Natur« lehrte der »Große Heilige« vermittels des »Weisheitslichts«. Die »reinen Lehrer«, die im Vollbesitz des in der richtigen Lehre sich verkörpernden »Weisheitslichts« sind, werden damit Heiligen ähnlich und sind auch nach außen kenntlich, dadurch, daß sie die von der Religion geforderten Tugenden vollkommen üben.]

136b. **die 72 Bischöfe,** Ldn. Pr. T. 第二 七十二薩波塞譯云侍法者亦號拂多誕 »2. die 72 *sa-po-sai*, übersetzt: die dem Gesetz Dienenden, auch heißen sie *fu-to-tan*«: d. s. die *episcopi*. Von den beiden phonetischen Namen kennen wir den ersten, der hier im Sg. auftritt, s. Jackson a. a. O. — S. 557 R 16 (Sw.) bringt ihn (im Plur.) mit Beifügung der Zahl: חפתאד ̈ דרנאן עספסגאן »die 72 Bischöfe«. Daß dieser Titel mit der ihm zugehörenden Zahl 72 auch in einem südwestiran. Hymnus (bei v. Le Coq, Die manichäischen Miniaturen, Berlin 1923, Taf. 4d links, bearb. v. F. W. K. Müller ib. S. 40) aus dem »Buch« (über dies s. 1926, 24) vorliege, hat Benveniste a. a. O. ausgesprochen.

Andreas (mündl. Mitt.) deutete das Wort als »Aufseher«, zu aw. »*spas*« »spähen«, entsprechend griech. ἐπί-σκοπ-ος. Die uns hier vorliegende einheimische Erklärung geht dagegen von der Bedeutung »dienen« aus, die die Wz. im Sogd. hat, vgl. Benveniste BSL 29, 1929, 104. Das stimmt zu der Deutung des entsprechenden arab. Terminus الشمّاس »Diener, Verwalter«, die Kessler, RE. 3. Aufl., 214f. (gegenüber Flügel pag. 294ff.) gegeben hat. Bei uns ist der Titel wieder nordiran. Südwestiran. haben wir das Wort in der Bedeutung »Bedienter« als עספסאריג, Stellen Sal. Gl., vgl. unt. S. 581.

*fu-to-tan* ist im Iran. bisher nicht belegt. Gauthiot Tr. 75 (571) Anm. erklärte das Wort als **fur*ᵃ*šta-dān* »celui qui sait la doctrine« und sah darin einen *electus* »sinon davantage«, vgl. auch Tr. II 174 (150)f. Unsere Stelle zeigt nunmehr klar, daß es sich um die 2. Rangstufe, die der Bischöfe, handelt, vgl. auch die vor. Anm.

136c. **Die in den Gesetzeshallen Residierenden,** Ldn. Pr. T. 第三 三百六十默奚悉德譯云法堂主 »3. 360 *mo-hi-si-tê*, übersetzt: Gesetzeshallenherren«, d. s. die *presbyteri*. Der iran. Terminus ist wieder bekannt, es ist מחיסתג, s. zuletzt Jackson a. a. O. — S. 557 R 21 (Sw.) hat an dieser Stelle מאנסאראָרן »die Haus-



herren«. Dieser Ausdruck entspricht dem chines. »Gesetzeshallenherren«. Man. sogd. [*myys*]*t'kw* ergänzt Hansen 30f. zweifelnd auf KB. Benveniste a. a. O. setzt beide iran. Titel einander gleich und gibt ihre Zahl richtig an. Nach dem chines. Wortlaut würde man zunächst annehmen, daß der Ausdruck an unsrer Stelle zu den darauf genannten »ständigen Predigern« als Appelativum gehöre, da er ohne Hinzufügung eines determinierenden 者 als Substantiv etwas hart ist, s. d. folg. Anm.

**die ständigen Prediger.** Der Ausdruck fehlt in der Liste der Würden des Ldn. Pr. T. Vielleicht bildet er also, wie bereits angedeutet, mit dem in der vor. Anm. behandelten zusammen eine Stufe. Wir sehen sie als zwei Titel deshalb an, weil stehend nach der 3. Rangstufe zunächst die »Prediger« genannt werden. Auch das südwestiran. Frg. unt. S. 557 bringt sie an der gleichen Stelle: כרוכואנאן (R 24). Müller wurde (M 1, S. 37) durch diese Gleichmäßigkeit sogar veranlaßt, in ihnen die 4. Rangstufe, die der *electi*, zu sehen. Dem hat Schaeder a. a. O. 283 Anm. ob. mit Recht widersprochen, nur ist seine Annahme irrig, daß »Prediger« »eine besondere Würde« bezeichne. Schaeder verweist auf das Vorkommen des Ausdrucks im Frg. Pelliot, Tr. II 137 (113) als *hu-lu-huan*. Dort werden die Klostereinrichtungen besprochen, und da heißt es:

(In) jedem Kloster (als) ehrwürdige Häupter (werden) erwählt drei Menschen:

1. *a-fu-yin-sa* (阿拂胤薩), übersetzt: das Haupt der Hymnen. Er beschäftigt sich mit den Angelegenheiten des Gesetzes und kennt sie;
2. *hu-lu-huan* (呼嚧喚), übersetzt: Haupt der Lehren. Er beschäftigt sich damit zu ermuntern (und) zu ermahnen und versteht sich darauf;
3. (*ng*)*o-huan-chien-sai-po-sai* (遏換健塞波塞) (*ar-wan-gan-s*(*ak*)-*pa-sak*), übersetzt: Mond-gerade (= Regler?). Er beschäftigt sich mit den Darbringungen (Geschenken) und versteht sich darauf.

Alle (drei? oder: alle andern) müssen sich an die Befehle halten, nicht erlangen, nach freiem Willen zu handeln.

Von den beiden andern Titeln, in deren Mitte unser Prediger steht, erkannte Gauthiot den ersten als Transskription eines mp. »*'*fwryn-sr*«, den dritten setzte er zweifelnd gleich »*'*rw'ngānsāh pāsak*« »surveillant de la récitation du prêche«[1].

Danach ist »Prediger« keine Würde, sondern eine Amtsbezeichnung. Ganz wie in unsrer katholischen Kirche läuft die Organisation der Klöster neben der Stufenfolge der Hierarchie einher. Die Inhaber dieser Ämter sind ihrer Würde nach *electi*. Bei einer Aufzählung der Grade werden sie aber vor der Masse der übrigen genannt. Das südwestiran. Frg. S. 557 bringt nach den Predigern von weiteren Ämtern das der Schreiber (דביראן, V 2), nach deren Nennung und Ehrung dann (V 4) die *electi* folgen.

Als Vergleich für den Einschub von Amtsbezeichnungen in die Aufzählung der Würden sei daran erinnert, daß nach Augustin, De haeres. XLVI (Migne Bd. 42, Sp. 38) den Bischöfen *diaconi* zur Seite stehen, von denen erst Flügel 299 (gegen Baur 304) festgestellt hat, daß sie keine besondere Klasse bilden. Der Irrtum ist so entstanden, daß man die »Hörer« nicht mit zur Hierarchie und dafür die *electi* als 5. Stufe rechnete und dadurch für die *diaconi* eine Nummer frei bekam.

[1] [Benveniste, Etudes d'Orientalisme, hrsg. v. Musée Guimet z. Erinnerung an R. Linossier, I, 1932, 155—8, erklärt den Titel jetzt überzeugend als »*arwānaγānspasak*« »préposé aux fondations pieuses«. Nachtrag vom Jan. 1933.]

136d. **Die Schar der Reinen und Guten,** Ldn. Pr. T. 第四 阿羅緩譯云一切純善人 »4. *a-lo-huan,* übersetzt: alle reinen und guten Menschen«: d. s. die *electi.* Über »Schar« vgl. oben zu 121b. Der iran. Ausdruck ist ארדאואן »die Wahrhaftigen«, das stehende Beiwort der Angehörigen der 4. Rangstufe. Unt. S. 550, 1 V 11 ist es nordiran., S. 557 V 4 Sw. mit dem der Ausdrucksweise hier entsprechenden Attribut »die guten« als ארדאואן ניואן belegt. Zu dem Abstr. דין ארדאויפת »Gemeinde der Wahrhaftigkeit«, 1926, 116 V 7/8 haben wir die Sw.-Form דין ארדאויי auch unt. S. 561 R 7, vgl. noch Schaeder a. a. O. 284 Anm. 5 mit Nachtr. 296; einfaches ארדאויה unt. S. 555, 1 R 6, s. z. St.

Die Entsprechung von *electus* ist ND ווזידג, Sw. וצידג. Davon begegnet der Plur. וצידגא unt. S. 559 V I 22 (Sw.), 558 R II 4 auch das Abstr. וצידגיה »die Erwähltenschaft«, dasselbe S. 562 V 20 (Sw.) in der Form וצידגיי.

Beide genannten Ausdrücke dienen auch als zusammenfassende Bezeichnung der vier oberen Rangstufen im Gegensatz zu der 5., den Laien, s. Schaeder a. a. O. 283 Anm. ob. In dieser allgemeineren Bedeutung werden speziell die Abstr. gebraucht.

136d. **die Hörer,** Ldn. Pr. T. 第五 耨沙喭譯云一切淨信聽者 »5. *nou-sha-yen,* übersetzt: alle reinen gläubigen Hörer«: d. s. die *auditores,* d. h. die Laien. Die chines. Transkription spiegelt die Sw.-Form wider, die jetzt noch S. 559 V I 23 vorliegt: ניושאגא, 556, 1 V 5 (Sw.) hat ניושאגן. Im Sw. ist der ursprüngliche Anlaut der Wz. aw. »*gaoš*« »hören« zu *y* geworden. Erhalten ist $\gamma$ im ND (Sg.) נגושאג, s. Lentz, Z. I. I. 4, 1926, 270.

137a. **die 12 Glieder des neuen Menschen.** Der »neue« ist der erlöste im Gegensatz zum »alten« Menschen, dem »Fleischeskörper«, vgl. 1926, 31f. 52. Seine 12 »Glieder« sind die den Glanzkönigen in b entsprechenden 12 Lichtherrschertümer. Sie wurden Tr. 70 (566)f. als »Stunden« des »2. Tages«, der der Same des Neuen Menschen ist, bezeichnet. Dort werden als ihre kosmischen Gegenbilder die 5 Lichtelemente, die 5 Söhne des Lebendigen Geistes sowie Chroschtag und Padvachtag angeführt, und diese bilden zusammen mit Srosch, der das Gegenbild des Tages als Ganzen ist, die 13 »Glieder« des »2. Tages«.

Wieder etwas anders ist die Vorstellung nach dem sogd. Kapitel über den »neuen Menschen« unt. S. 548. Dort haben wir (V 17ff.) 12 »Glieder« der geistigen Seele. Diese sind die Pentade »Leben« usw., die 5 Gebote und zwei Tugenden: »Wachsamkeit« und »Diensteifrigkeit«.

137b. **die 12 Glanzkönige und das Weisheitslicht.** Die Zwölf sind die kosmogonischen Götter (s. ob. zu 132c). Ihr Zusammenhang mit den Lichtherrschertümern (s. die vor. Anm. und unt. zu 167. 169—71) und dem »Weisheitslicht« (ob. zu 135b und unt. zu 167, 12) kennen wir aus der ersten Schilderung des »2. Tages« Tr. 47 (543):

> Der 2. Tag, das sind Weisheit (usw.), die 12 großen Könige, (die) vom Weisheitslicht her sich transformierend, die Sonne rund und voll darstellen.

Hier wird ein ähnlich allgemeiner Ausdruck von unsrer Dodekade gebraucht wie an unsrer Stelle. Daß der Begriff »Glanzkönige« an sich indifferent sei, haben wir bereits ob. zu 122c hervorgehoben, wo er von einer ganz andern Zwölferreihe gebraucht wird.

137c. **das vollkommene, gute Gesetz:** s. ob. zu 135d. Die beiden ersten Zeichen, die wir mit »vollkommen« übersetzen, sind zugleich Terminus für die 3. der 5 lichten »Gaben« (vgl. 1926, 15) und 9. der Eigenschaften Jesu (a. a. O. 88): Vollkommenheit (in

den Geboten). Danach wäre auch die Übersetzung »Vollkommenheit (in den Geboten): das gute Gesetz« denkbar.

137c. **die 5 reinen Gebote.** 5 Gebote werden in einem türk. Text aufgezählt (TT. III 17f., als Pentade dort nicht hervorgehoben). Ihre sogd. Entsprechungen bringen wir unt. S. 548 V 20, wo sie als פנך צכשאפלל »5 Gebote« eingeführt werden. Erwähnt werden sie auch S. 555, 1 R 7 (Sw.) als פנזאן אנדרזאן »5 Gebote«. Die Reihe hat mit den zuletzt 1926, 122f. belegten »10 Geboten« nichts zu tun, s. unt. S. 588ff. Im Tr. erscheinen die »Gebote« immer ohne Zahl, s. Tr. 78 (574) (mit Anm.) ff. und ob. zu 136a (*tien-na-wu*).

137d. **die fünffache Weisheit, die fünffache Festung:** die 5 »Seelenglieder«, die im Tr. als Festungen (Höfe) bezeichnet werden, vgl. 1926, 18. [Ähnlich wurde dieselbe Reihe ob. 123d als »fünffache Erkenntnis« bezeichnet.]

138a. **die gesamten Götter, die Kleider des ewigen Sieges:** die Götter der Kosmogonie in ihrer — ob. zu 132c dargelegten — Beziehung zu den 12 Lichtherrschertümern, s. auch die folg. Anm.

138b. **Neuer Jesus.** Der Ausdruck begegnet noch einmal in 152b, dort zusammen einerseits mit zwei der — ob. zu 131 ermittelten — drei Begleitgottheiten Jesu als des Führers, anderseits mit Mani und der »reinen lichten Schar« (s. z. St.). Die hier in a/b hergestellte Beziehung findet sich, wie bereits ob. zu 132c ausgeführt wurde, im Tr. 70 (566) wieder. Dort werden die »12 der Reihe nach transformierten Lichtkönige« den »wunderbaren Kleidern der sieghaften Glorie Jesu« gleichgesetzt. Offenbar ist der auf die Erlösung bezügliche Ausdruck »sieghafte Glorie Jesu« sachlich soviel wie »neuer Jesus«, wie ja auch der erlöste Mensch als »neuer Mensch« bezeichnet wird, s. ob. zu 137a.

138c. **4 reine Erlösungswinde.** Wir können den Ausdruck nicht erklären, wollen aber nicht unerwähnt lassen, daß in dem schwierigen (unveröffentlichten) Frg. M 42 R 15—6 (ND) von צׇּאר ואאד פּאג »4 reinen Winden« die Rede ist.

138d. **das große Gesetz,** vgl. die folg. Anm.

139a. **das gute Gesetz, die Glorie in der Herde.** Über das Vorkommen des Ausdrucks »Gesetz« in unserm Text vgl. ob. zu 135d. Hier wird eine Beziehung des Terminus zu der »Herde« hergestellt. Die »Herde« ist die manichäische Gemeinde, s. zuletzt Jackson Res. 143 ob. Das entsprechende iran. Wort רם begegnet unt. S. 560 V II 5 (Sw.), vgl. auch S. 599.

Die enge Verbindung von »Gesetz« oder »Religion« und »Gemeinde« zeigt sich deutlich in den westiran. Texten, wo dafür stehend éin Ausdruck gebraucht wird: דין, besonders häufig mit dem Beiwort יוז̄דהר, יוז̄דחר »reinigend, rein, heilig«, s. 1926, 118; ferner 90; dazu Schaeder, Iran. Beiträge I, 1930, 284 Anm. 5.

139c. **ursprüngliche Glorien.** Hier und in 141b ist an Stelle des ob. zu 123b besprochenen Ausdrucks »Glorie« eine Verbindung von zwei annähernd synonymen Zeichen gesetzt worden. Es ist dieselbe Wendung wie H 16c (1926, 100), wo wir statt dessen übersetzten: »ursprüngliche Erscheinung und Form«. Dort wird Jesus bezeichnet als

aller Götter ursprüngliche Glorie.

Dazu erhalten wir jetzt unt. S. 562 V 2—3 (Sw.) eine Parallele, die unsre neue Übersetzung stützt. Dort wird die mit Jesus so eng verbundene Lichtjungfrau באם עי ויספאן יזדאן »Glorie aller Götter« genannt.



**140.** *Anruf der verstorbenen Mitglieder der Gemeinde.* Die Angeredeten werden bezeichnet als »die gesamten Scharen, die den Luftraum füllen«, als »starke, fromme, erhabene Geister« und endlich als »alle himmlischen Männer und himmlischen Söhne«. Von ihnen wird gesagt, daß sie »das reine, rechte Gesetz hüten und bewahren«. Es ist dasselbe Verhältnis, wie wir es aus südwestiran. Hymnen an die »Gesandten« kennen, besonders aus HR II 55ff. Dort wird mehrfach Schutz und Förderung für דין יוזדהר (vgl. zu 139a) erbeten von den פריסתגאן »Gesandten«, פרהאן »Glorien«, זוראן »Kräften« und ואכשאן »Geistern«, die auch נירואכשן »gute Geister« genannt werden. Vgl. auch ob. zu 121a, b; 122b; 123b.

141a. b. **die guthandelnden, erhabenen Meister der Lehre, die da sind die 3 Lichtgesandten, die wahren Glorien:** d. s. nach 126 Jesus, Lichtjungfrau und Srosch bzw. Manvahmed, s. z. St. Über »Glorie« vgl. ob. zu 123b und zu 139c.

141c. **die von sich aus alle Söhne des »ewigen Sieges« retten:** Die Söhne des »ewigen Sieges« sind die 5 Lichtelemente, s. ob. zu 135d.

142a. **die lichte erlöste Natur:** Jesus als das »Lebendige Wesen (Ich)«, s. ob. zu 129c und 1926, 74 unt. Daß nicht die mit dem Erlöser oft gleichgesetzte Lichtseele gemeint ist, sondern jener selbst, geht aus dem in der nächsten Anm. zu besprechenden appositionell hinzugefügten Attribut hervor. Die Seelen werden dann in d mit dem Ausdruck »alle Licht-Naturen« genannt.

142b. **den in allen Stunden unerschöpflichen Schatz.** »Unerschöpflicher Schatz« heißt Jesus auch in H 14a (1926, 100). In demselben Text, dem großen Preislied auf Jesus, wird dieser 42a, b (ib. S. 105) mit den »glückbedeutenden Stunden«, den 12 Lichtherrschertümern (s. ob. zu 128a), identifiziert, von denen gesagt wird, daß sie »allerseits alle unsere Licht-Naturen erhellen«, vgl. hier zu Z. a.

142c. **jenen allerletzten Sieg: den »vorherigen Entschluß«:** d. i. der Urmensch. Die Ausdrucksweise ist fast die gleiche wie in 124c. Wie wir 1926, 15. 25 hervorgehoben haben, tritt bisher in einem Frg., dem südwestiran. Text S 9, Ormuzd als Erlöser auf, und zwar geradezu an Stelle Jesu. Hier werden beide Gottheiten genannt, s. vor. Anm. Offenbar besteht das Bestreben, den Urmenschen als das Prototyp aller Lichtgesandten Jesus anzunähern, um die dem Gläubigen gewiß nicht anbetungswürdige Rolle jenes Gottes in der Kosmogonie zu idealisieren. [Neuerdings ist das Frg. S 9 eingehend behandelt worden von W. Henning, NGGW 1932, phil.-hist. Kl. 214—28. Nachtrag vom Jan. 33.]

142d. **samt den übrigen Tugenden, allen Licht-Naturen.** Dem Ausdruck »Tugenden« begegneten wir bereits oben zu 127c als Bezeichnung der 12 Lichtherrschertümer. Nachdem in c das 3. Herrschertum »Sieg« genannt war, werden hier zusammenfassend die übrigen angerufen. »Alle Licht-Naturen« sind die menschlichen Seelen, vgl. ob. zu a und b.

143a. **das neue Lichtreich:** d. i. das »neue Paradies«, das uns bereits aus dem Fihr. (Kessler 401) bekannt war und das uns in Sw.-Texten als וחישת(אר) עי נוג eingehend geschildert wird, s. HR II 20f. 39; A.-H. I. 184f. mit Anm.: In der II. Schöpfung wird von Gott Bam, dem »Neue-Welt-Schöpfungs-Gott«, ein »neuer Bau« mit einem Gefängnis für die Dämonen darin erbaut und darüber das »neue Paradies« als Wohnsitz für den Urmenschen, die Lichtelemente und die übrigen Götter; vgl. noch zu 147d.

143b. **die welche in ihm beständig wohnen:** s. d. vor. Anm.





144a. **alle Heiligen.** Die »Heiligen« werden in unserm Text noch 149c angerufen. Sie gehören, wie das Beichtgebet 387ff. (1926, 123f.) zeigt, zur Umgebung des transzendenten Lichtvaters. Beim Aufstieg ins Paradies begleiten sie die Seele. [Es sind frühere Erlöser, vom »Großen Heiligen« (Jesus) bis hinab zu den *tien-na-wu*; vgl. ob. zu 136a. Wie die Anrufungen in der vorigen und in der folgenden Str. zeigen, stehen die »Heiligen« den »Lichtgesandten« und den übrigen »reinen Scharen« nahe, über die wir ob. zu 121a und b gehandelt haben.]

144b. **Vollkommenheit:** s. ob. zu 137c.

144b. **Wahrheit** begegnete uns ob. in 131c als Gottheit in der Begleitung Jesu, vgl. auch 152a. Zugleich ist der Terminus Bezeichnung des 6. Lichtherrschertums, s. 165, 6.

144d. **Sünden:** 罪障 ist ein buddh. Terminus. 障 hat die Bedeutung *āvaraṇa-kleśa*.

145ab. **den reinen wunderbaren Wind, der ursprünglich die Weisheit in der Vernunft des Lichterhabenen ist:** der (christl.) heilige Geist. Die Deutung unsres »Windes« ergibt sich — wie dort richtig bemerkt wurde — aus Tr. 61 (557), wo er eine weiße Taube genannt wird, s. auch 1926, 13. Er kehrt mit leichter Abwandlung des Ausdrucks gleich in der nächsten Str. (146c) wieder als »reiner transzendenter (Gesetzes-) Wind«.

Das südwestiran. Äquivalent für »hl. Geist« ist wohlbekannt: ואכש יוזדהר (יוזדהר). Es ist auch unt. S. 551 V 1 und S. 557 R 10 belegt. Das Beiwort begegnet sonst noch besonders häufig zu דין »Religion, Gemeinde«, s. ob. zu 139a. Die Bedeutung »Geist« für ואכש ist gesichert durch M 2 (Sw., HR II 30), wo das Wort von einer Erscheinung gebraucht wird.

In der Bilingue M 172 (HR II 100ff.) wird das eben besprochene südwestiran. Äquivalent unsres Terminus sogd. durch einen Doppelausdruck wiedergegeben (nicht, wie 1926, 34 angenommen, dem Lebendigen Geist gleichgesetzt, vgl. ob. zu 125c): וזילואלל זפרטואכש. Darin ist וזילואלל Sogdisierung eines nordiran. וזיד ואד »erwählter Wind«. Diese Bezeichnung des hl. Geistes können wir jetzt unt. S. 574 R 3 (ND) belegen. Das in 172 dahinter stehende זפרטואכש ist sachlich damit gleichbedeutend. Es ist eine Kontamination zwischen dem aus dem Christl.-sogd. bekannten »*z(a)parṭ vâṭ*« »heiliger Geist« und dem zugrunde liegenden südwestiran. manichäischen Ausdruck ואכש יוזדהר. Denn sogd. ואכש heißt »Logos«, s. 1926, 85 Nr. 2 und unt. S. 576.

Hinter dem chines. »Wind« steckt also ein nordiran. ואד »Wind« im Sinne von »Geist«. Dadurch werden folgende Stellen klar, in denen der heilige Geist mit verschiedenen Attributen, aber charakteristischer Weise stets in der Umgebung des Lichtvaters auftritt (alle ND): M 75 V 6—8 (HR II 71): כאדוש אז תו ואד וזרג ∘ אוד עסתאואדג כי אבר הרוין יאד ∘ צי אד שהראן (Rest zerstört) »Heilig deinem großen und gepriesenen Winde (Müller: Luft), der über allen Winden (ist), die in den Welten (sind)«. In M 47, 1 (ib. 83) ist bei einer Beschreibung des Lichtparadieses (וחישת רושן V 7) von ואד אנושג צי זיוהר »dem unsterblichen Wind des Lebens« (V 8—9) die Rede. Müller führt dazu die ob. zu 129c berührte Fihr.-Stelle an, nach der der »sanfte Lufthauch« das »Leben der Welt« ist. Aber vom Lufthauch, dem 1. der Lichtelemente, wird der Ausdruck »Wind« nicht ge-

braucht, s. ob. zu 125c. 129c und unt. S. 563f. Endlich erscheint unser heiliger Geist noch M 64 R 4 (ib. 92) als ואד אנושין »unsterblicher Wind« in Verbindung mit dem Paradies (והישת).

[Die bevorzugte Stellung des behandelten »Windes« veranlaßt uns auch, ihn dem bisher nicht identifizierten türk. »Windgott« gleichzusetzen, von dem ein von W. Bang und A. v. Gabain herausgegebenes Frg. handelt (Ung. Jbb. 8, 1928, 248—56). Entscheidend ist der Anruf *yïltïrar ai* »Glanzmond« R 17/8. Dadurch wird deutlich auf die von uns eingangs erwähnte Beziehung der Gottheit zu Jesus, dem Mondgott, angespielt. Daß er diesem gleichgesetzt wird, ist nicht auffallend, wenn man bedenkt, daß auch Jesus gern selbst als die Eigenschaft angeredet wird, die er vermittelt: die Erkenntnis.]

Hier wird der hl. Geist bezeichnet als »die Weisheit in der Vernunft des Lichterhabenen«.

»Weisheit« wird an dieser Stelle nur mit dem ersten Bestandteil des gewöhnlichen Ausdrucks (s. darüber ob. zu 135b) geschrieben.

Mit »Vernunft« übersetzen wir jetzt 心. Dieser Ausdruck steht, wie wir 1926, 42ff. zu zeigen suchten, in unsern Texten in terminologischer Verwendung. Mit der gewöhnlichen Bedeutung des Zeichens »Gemüt« ist daher nichts anzufangen. In Übersetzungen aus dem Indischen gibt es *citta* »Denken, Vernunft« wieder, s. 1926, 98 Anm. 5. Diese Bedeutung hat es auch hier. Denn es steht in der Reihe der 5 »Seelenglieder« an 2. Stelle und entspricht daher dem (nord-)iran. Manvahmed, s. unt. zu 151c.

Mit dem Beiwort »licht« wird Manvahmed im Chines. durch »Weisheitslicht« wiedergegeben, s. ob. zu 135b. Nach der ob. zu 135c angeführten Tr.-Stelle wird der hl. Geist dem Weisheitslicht gleichgesetzt. Das südwestiran. Frg. unt. S. 562 V 13—4 nennt entsprechend den »lichten Vahman«, dessen Name mit »lichter Manvahmed« gleichbedeutend ist (s. unt. zu 151c), עִי כּוד ואכּשׁ עסתאידג • אנדר דיל עי פרוכּידאראן »der da selbst ist der (d. h. identisch ist mit dem) gepriesene(n) Geist im Herzen der Seligen«.

An unsrer Stelle begegnet uns dasselbe Verhältnis, das wir ob. zu 122b von den 5 »Seelengliedern« und zu 127 (am Schluß der Anm.) von den 12 Lichtherrschertümern kennen lernten: daß an sich mit der Erlösung im Zusammenhang Stehendes in Verbindung mit dem Lichtvater gebracht wird.

145c. **die IV Wohnungen, die Lichtpaläste** oder »die IV stillen Lichtpaläste«: d. i. die Tetras »Reinheit, Licht, große Kraft und Weisheit«, die Eigenschaften des τετραπρόσωπος πατήρ, die gleich in der nächsten Str. (146a) aufgezählt werden. Diese Deutung gaben wir (1926, 98 Anm. 10. 11) dem Ausdruck »die IV stillen transzendenten (Gesetzes-) Körper«, den wir im Frg. Pelliot und in H an verschiedenen Stellen finden und der nur eine stilistische Abwandlung von dem zu besprechenden sein dürfte.

Jackson Res. 334 bezieht die Wendung auf die aus dem türk. Beichtspiegel (VIII B) bekannten IV Lichtsiegel (*tört yaruq tamγa*, Bang: vier leuchtende Eigentumszeichen):

| | |
|---|---|
| I. *amranmaq* »Liebe« | III. *qorqmaq* »Furcht« |
| II. *kirtkünmäk* »Glaube« | IV. *bilgä bilig* »Weisheit«. |

Diese vier Tugenden hängen jedoch mit den Eigenschaften des »Vaters« aufs engste zusammen, s. Schaeder Urf. 136. Bindeglied ist eine Tetras von Göttern und Erlöser-



persönlichkeiten, auf die sie an der genannten Stelle bezogen werden. Sie sind nacheinander »Eigentumszeichen« von:

| | |
|---|---|
| I. Zärwan | III. Fünfgötter (5 Lichtelemente) |
| II. Sonne- und Mondgott | IV. Propheten. |

Dieselbe Beziehung liegt, wie Schaeder gesehen hat, im Fihr. vor. Dort werden die Eigenschaften des »Vaters«

| | |
|---|---|
| I. Gott | III. Kraft |
| II. Licht | IV. Weisheit |

dem eben genannten Schema gleichgesetzt, das mit folgenden Bezeichnungen angeführt wird:

| | |
|---|---|
| I. König der Paradiese des Lichts | III. 5 Engel |
| II. Sonne und Mond | IV. geheiligte Religion. |

Nr. IV wird auf die 5 Stufen der Hierarchie gedeutet, vgl. ob. zu 139a und 136.

Die nord- und südwestiran. sowie die türk. Belege der IV Eigenschaften des »Vaters« hat Schaeder a. a. O. besprochen. Unt. S. 551 R 2 — 3 haben wir noch ein Vorkommen im ND: בג רושן זאאור זֿיריפֿט »Gott, Licht, Kraft, Weisheit«. Die Übersetzung des IV. Gliedes im Sw. mit »Güte« bei Schaeder (zf. Bartholomae) ist irrig. וחיה, וחייו heißt »Weisheit«, s. 1926, 88 und unt. zu 165, 2.

Im Chines. steht an erster Stelle »Reinheit«. In dieser Form begegnet die Reihe in 146a und fast in gleichem Wortlaut noch einmal unt. in der *»gāthā«* 151a. Sie ist ferner auch im Tr. 60 (556) belegt, wie 1928, 197 bereits festgestellt wurde. Die Hrsgg. hatten die Zeichen, die nebeneinanderzuordnen sind, zusammengezogen: la Lumière pure et la Sagesse grandement forte. Über »Weisheit« in 146a s. ob. zu 135b.

[Die Tetras ist vom Westen (griech. Abschwörungsformel) bis zu den chines. Texten hin gut bezeugt und damit nicht zu brauchen für den Nachweis einer speziellen Form, die Mani seiner Lehre vor Persern gegeben hätte, wie ihn Schaeder a. a. O. ausführlich versucht hat. Mit der Geschichte der Reihe hat sich weiterhin Nyberg beschäftigt, JAs. 219, 1931, 47ff., vgl. auch noch die Ausführungen von Scheftelowitz, Arch. f. Rel. Wiss. 28, 1930, 232ff.

Hier, wo wir uns nur mit der Gestalt der Tetras auf manichäischem Gebiet zu befassen haben, sei noch kurz die Aufmerksamkeit auf ihre auffallende Form im Chines. gelenkt. Gegenüber den Belegen in den übrigen Sprachen dürfte die Besetzung des I. Gliedes mit »Reinheit« eine Abänderung darstellen. Wir erhalten so vier lichte Eigenschaften. Damit ist die Reihe für die beliebten Identifikationen geeignet gemacht. Offenbar empfand man es als störend, daß bei der Reihenbeziehung, die wir eben aus dem Fihr. anführten, der höchste Gott an der Spitze beider Tetraden erscheint, also sozusagen sich selbst gleichgesetzt wird. Die Besonderheit beschränkt sich, soweit wir bis jetzt sehen, auf die chines. Texte.

Die zugehörige Reihe von Tugenden begegnet unt. 548 V 12/4: [illegible] בֿגֿיאק ∘ פֿריטאט פצקייר ∘ ליניפֿרן אחשי גֿרבֿאכיא אנזֿמניק »die IV Göttlichkeiten: Liebe, Furcht, Religionsglorie und seine Weisheit in der Versammlung«.

Der Ausdruck בֿגֿיאק »Göttlichkeit« ist mit בֿגֿ »Gott«, dem I. Glied der Ausgangsreihe, gebildet und stellt dadurch die Verbindung mit dieser her. Die II. und III. Tugend sind vertauscht. »Glaube« ist durch »Religionsglorie« ersetzt. Der Terminus ist uns in seiner türk. Form Nom qutï bereits mehrfach begegnet, vgl. die Zusammenstellung unt. zu 146d. Er bezeichnet eine eng mit Jesus verbundene Gottheit. Jesus aber ist als »Sonne- und Mondgott« Repräsentant von »Glauben«.

Überall schimmert die gleiche Tendenz durch, die wir 1928, 196f. für die Pentade der »Seelenglieder« nachzuweisen suchten: eine Beziehung herzustellen zwischen lichten Eigenschaften des Menschen und der Gottheit einerseits, Tugenden anderseits und endlich Götterpersönlichkeiten. Daß es sich damit bei unsrer Reihe im ganzen nicht um eine turkistanische Neuerung handelt, zeigt das Zeugnis des Fihr. Die Ausgestaltung einer Einzelheit: die Behandlung der I. Eigenschaft des »Vaters« im Chines. ist dagegen wohl unbezweifelbar sekundär.]

146a. **Reinheit, Licht, große Kraft (und) Weisheit:** die Tetrade der Eigenschaften des »Vaters«, s. d. vor. Anm.

146c. **Mitleidiger Vater, lichter Sohn, reiner Gesetzeswind:** die (christliche) Trinität, Stellen 1926, 34; Jackson Res. 291f. und ob. zu 135c. Über »reiner Gesetzeswind« als Bezeichnung des heiligen Geistes s. ob. zu 145a b. Die bekannte südwestiran. Form der Reihe ist noch unt. S. 557 R 9—10 zu finden: פידר פוסר אוד ואכ̇ש יוז̄דהר »Vater, Sohn und heiliger Geist«. Nordiran. dürfte die Trinität sicher unt. S. 574 R 2—3 vorliegen, wo nur der bereits besprochene Ausdruck ואד ו̄זיד »erwählter Wind« erhalten ist.

Die Aufzählung wiederholt sich im Allgemeinen Preislied im Zusammenhang mit der der in a genannten Tetras in Str. 151. Die enge Beziehung der Tetras mit unsrer Reihe bestimmt uns, wie bereits 1928, 196 ausgesprochen wurde, die letztere mit den »drei Ewigen« zu identifizieren, die in H oftmals mit den »vier stillen transzendenten Körpern« — den eben zu 145c behandelten Eigenschaften des »Vaters« — zusammen genannt werden. Die drei Ewigen tauchen jetzt unt. S. 562 R 13 (Sw.) als סנאן אנושגאן »die drei Unsterblichen« auf, im Zusammenhang mit Jesus. Auch dort paßt die von uns jetzt vorgeschlagene Deutung besser als die 1926, 98 Anm. 11 ins Auge gefaßte, wo wir die »drei Ewigen« als Lichtvater, Äther und Lichterde deuteten, s. jedoch unt. S. 600 mit Anm. 1.

146d. **Glorie des Gesetzes:** die Gottheit (türk.) Nom qutï, nach Pelliot, s. ob. zu 123b. In unsern Texten begegnet der Ausdruck nur in dieser Zeile. Im Tr. kommt er, wie Pelliot weiter festgestellt hat, 55 (551) vor, also auch nur an einer — allerdings charakteristischen — Stelle. Es handelt sich um den Anfang der Schilderung der Kennzeichen des »Lehrers« [s. ob. zu 136a]. Dort heißt es von der »Gesetzesglorie des Weisheitslichts«, es wandele in den »Städten« der »Seelenglieder« einher. Im Anschluß daran wird dieses Einherwandeln von jedem einzelnen »Seelenglied« beschrieben. Aber die handelnde Gottheit heißt in dieser Ausführung des Themas nur noch kurz »Weisheitslicht«.

Auf den engen Zusammenhang zwischen Nom qutï und dem »Weisheitslicht« haben wir schon ob. zu 126a. 131. 135b hingewiesen und werden ihn weiter unten zu 151d. 167, 12. 171, 12 bestätigt finden, vgl. auch noch zu 132c.

Oben zu 145c führten wir die sogd. Form des Terminus an: ליניפ̇רן »Religionsglorie«, die wir unt. S. 547 sogd. erstmalig belegen, vgl. S. 574.

147c. **Tür der Erlösung** kennen wir als ein Attribut Jesu, des Erlösers, s. 1926, 35.

147d. **das ewige Lichtreich:** das transzendente Lichtparadies. H 399 heißt es »Nirvāṇa, das ewige Lichtreich«. »Ewig« wird entsprechend in 122a der transzendente Lichtvater genannt. Das »ewige Lichtreich« ist das Ziel der individuellen Erlösung. Im Gegensatz dazu steht das »neue Lichtreich«, das wir zu 143a besprachen. Dies ist ein Wohnsitz der kosmogonischen Götter. Erst am Ende der Tage wird — nach dem übereinstimmenden Bericht des Fihr. (Kessler 401) und des Schapurakan (HR II 21) — das letztere auch für die Erlösten zugänglich, die nunmehr das Paradies verlassen haben.

148a. **Schar:** s. ob. zu 121b.

149a. **Mo-yeh:** der Verfasser unsrer Hymne, vgl. zu 120.

149c. **Heilige:** s. ob. zu 144a.

150. Beginn der *»gāthā«*. Die Str. ist eine fast wörtliche Wiederholung der Einleitungsstr. 121 des Hauptgesangs, vgl. ob. S. 481.

151a. **Reinheit, Licht, Kraft** (**und**) **Weisheit:** s. 146a.

151b. **Mitleidiger Vater, lichter Sohn** (**und**) **reiner Gesetzeswind:** s. 146c.

151c. **Wunderbare Glorie, Vernunft, Überlegung, Verstand** (**und**) **Entschluß:** die 5 »Seelenglieder«, s. 1926, 42. Sie waren im Hauptgesang noch nicht aufgezählt, sondern nur unter verschiedenen Bezeichnungen genannt worden: 122b als die »5 Großen«, 123d als die »fünffache Erkenntnis«, 137d als »die fünffache Weisheit, die fünffache Festung«.

Eine eingehende Besprechung der Pentade gibt Nyberg MO 23, 1929, 366—70. Daß wir seiner Deutung des 1. Gliedes als »Basis des beseelten Lebens« nicht zuzustimmen vermögen, haben wir ob. zu 123b auseinandergesetzt. Das 2. Glied erklärt Nyberg als »Basis des seelischen Lebens im engeren Sinne«. Demgegenüber sei auf unsere Ausführungen zu 145a b verwiesen. Es ist im Chines. der wichtige Terminus »Vernunft«. Die Etymologie des viel behandelten (nord-)iran. Äquivalents dieses Ausdrucks Manvahmed findet sich unt. S. 567.

Nyberg hält die von uns beim 1. und 4. Glied beanstandete arab. Überlieferung für unanstößig; vgl. jedoch demgegenüber Schaeder Stud. 285, der die arab. Reihe — gewiß mit Unrecht — überhaupt für »wertlos« erklärt.

In der Deutung des 5. Gliedes im ND und Sogd. als »Entschluß« (ND heißt der Ausdruck פרמאנג) traf Nyberg — und im selben Sinn Benveniste JAs. 217, 1930, 214 — nicht das Richtige, s. unt. S. 573f. [und Nachtrag S. 605].

Von den Belegen der Reihe, die wir a. a. O. zusammengetragen haben, bringen wir unt. S. 547 R 26—8 die sogd. im Zusammenhang und dazu ihre Gesamtbezeichnung: [²..³]ריא פסרגתיי פיישיוט פרן אש[..] מאן אשמארא פתביליי »der Seele geopferte (?) Glieder: Glorie, Gedenken, Geist, Nachdenken, Erkennen«.

151d. **Yi-shu, Blitzlicht** (**und**) **gewaltige Vernunft:** die 3 Erlösergottheiten Jesus, Lichtjungfrau und Erkenntnis, s. 1926, 46f. 55f. Die Reihe war ob. in Str. 126 einmal mit Srosch als drittem Glied vorgekommen und wurde dort als »die Meister der Lehre, die 3 Lichtgesandten« bezeichnet. Nordiran. werden unsre Drei noch unt. S. 551 R 4—5 zusammen genannt: יישוע קניג מנוחמיד »Jesus, Jungfrau, Erkenntnis«. In der sogd.

Götterliste S. 546, 1 V 14ff. sind sie die drei Götter der Südgegend: יישוע »Jesus«, קניגרושן »Lichtjungfrau« und מנוחמיד וזרג »große Erkenntnis«. Hier wie an unsrer chines. Stelle hat Manvahmed wieder das Beiwort »groß«. Gegenüber MO 23, 1929, 368ff. sei nochmals ausdrücklich festgestellt (vgl. 1926, 43ff.), daß derartige Beiwörter gern allen Seelengliedern beigegeben werden, von denen Manvahmed bekanntlich das 2. ist. Keinesfalls erhält die Gottheit dadurch den Wert einer makrokosmischen Figur. Einerseits steht in der erwähnten Liste Manvahmed gerade in der Reihe der individuellen Erlöser, anderseits haben wir die makrokosmische Entsprechung dieser Gottheit kurz vorher in demselben Zusammenhang: es ist Srosch, vgl. ob. zu 126d. Im I. Teil des sogd. Frgs. erhalten wir die kosmischen und die individuellen Erlöser zusammen in einer Reihe als Götter der III. Schöpfung. Dabei wird Jesus nicht genannt. Die Aufzählung lautet (R 11—15):

»III. Schöpfung: שתיך ספריזן כו מ[י]שיי בגייה ◦ קניגרושן ◦ באם [עס]תון ◦ מנוחמיד רושן
Der Sonnen-Gott, Lichtjungfrau, Glorien-Säule (d. i. Srosch), lichte Erkenntnis«.

Statt »Erkenntnis« oder »lichte Erkenntnis« haben wir in (südwest-)iran. und türk. Frgg. vielfach den Namen »Vahman« (»guter Sinn«) oder »lichter Vahman«, s. ob. zu 126a sowie 1926 a. a. O. Manvahmed und Vahman sind nur sprachliche Abwandlungen desselben Ausdrucks, s. 1928, 199f. und unt. S. 567.

So haben wir unsre Trias auch wieder zu erkennen S. 562 (Sw.), wo sie die zugehörigen Gottheiten der drei letzten Lichtherrschertümer bildet:

10. יישוע עספיכתאן »Jesus, die Leuchten[1]« (R 18—9)
11. ואכש עי זרואן »Geist des Zärwan« (V 8—9)
12. וחמן רושן »lichter guter Sinn« (V 17—8).

Eine dem Wortlaut nach abweichende, aber sachlich übereinstimmende Aufzählung liegt S. 560 (Sw.) vor. Dort ist aber von den letzten Gliedern nur Nr. 12 וחמן רושן »lichter guter Sinn« erhalten (V II 7).

In H 171 haben wir als Repräsentanten der letzten drei Lichtherrschertümer:

10. Yi-shu-Gottheit. 11. Blitzglanz-Gottheit. 12. Majestät-Gottheit.

In Nr. 12 sahen wir bereits 1926, 58 Anm. 1 zweifelnd türk. Nom qutï. Die sachliche Identität ist sicher, seitdem sich die wörtliche Übereinstimmung von Nom qutï und der »Glorie des Gesetzes« erwiesen hat (s. ob. zu 146d), einem Ausdruck, der mit »Majestät-Gottheit« aufs engste verwandt ist.

Daß Nom qutï auch für einfaches (nord-)iran. Manvahmed steht, zeigt der türk. Paralleltext zu der im Anfang dieser Anm. zitierten Stelle S. 551 R 4f. (ND). Dort lautet unsre Trias: *kün ai täñri yašïn täñri nom qutï*, d. i. (unt. S. 584) »Sonne- und Mond-Gott, Blitzgöttin, Gesetzesmajestät«.

152a. **die Wahrheit, den König der Gerechtigkeit:** zwei der drei Begleiter Jesu, des Führers, der eben in 151d Jesus, gleich hiernach in Z. b »neuer Jesus« genannt wird. Über den letzteren Ausdruck s. zu 138b. Über die drei Begleiter vgl. ob. zu 131 und die nächste Anm.

---

[1] Sprachliche Deutung nach Polotsky (mündliche Mitteilung), s. z. St.

152c. **Mani** wird in der bereits in der vor. Anm. verglichenen Stelle 131b—d nicht erwähnt. Dafür fehlt hier der dritte der dort genannten Begleiter des Führers, das »mitleidige Denken«.

152d. **reine lichte Schar:** s. ob. zu 121b. Die Beziehung ist hier nicht ganz eindeutig. Im Zusammenhang mit Mani und vor der in der nächsten Zeile (153a) erfolgenden Erwähnung des »guten Gesetzes«, der »Glorie in der Herde« erwartet man darin den Klerus. In 131d dagegen schloß sich an die sonst ähnliche Aufzählung der Seelenführer ein Anruf der »reinen Schar« der 5 Lichtelemente.

153a. **das gesamte gute Gesetz, die Glorie in der Herde:** fast derselbe Ausdruck wie 139a, s. dort.

153b. **alle Stunden, den Tag (oder: die Sonne), alle Tugenden:** die ob. zu 127c erörterte Gleichsetzung der 12 Tugenden der Lichtherrschertümer mit den Stunden des (2.) »Tages«, s. darüber unten zu 167 (Schluß).

**164—75.** Die *Dodekade der lichten Herrschertümer* ist uns unter verschiedenen Bildern bereits mehrfach in unseren Texten begegnet, vgl. die Zusammenstellung zu 127c. Die einzelnen Glieder sind bekannt aus dem Syr. (Cumont I 35. Schaeder Stud. 345), ND (HR II 44), Chines. (Tr. 72 [568] f. 76 [572] ff.) und Türk. (Paralleltext zum Tr., T. M. III 16f. 19); vgl. noch Jackson Res. 241f.

Unsere Aufzählung in den Str. 165—7 bietet nichts Besonderes und stimmt fast überall mit der des Tr. überein. Sie wiederholt sich mit geringen Abweichungen noch zweimal: 169—71 und 174—75b, in diesen beiden Fällen in Verbindung mit Gottheiten der Kosmogonie, die als Entsprechungen der einzelnen Herrschertümer aufgeführt werden.

Die nordiran. Belege geben wir noch einmal unt. S. 548 im Zusammenhang des sogd. dogmatischen Frgs., in dem sie stehen. Unvollständig erhalten haben wir die Reihe auch noch auf den nordiran. Frgg. S. 552 und in den Anrufungen S. 553 V II (ND). Südwestiran. Formen sind bisher nicht in Form von Aufzählungen aufgetaucht. Sie finden sich für die Herrschertümer 1—4 und 8—12 unt. in den Frgg. S. 558ff. (Sw.). Auf die südwestiran. Bezeichnung des 3. Herrschertums hatten wir schon 1926, 14 Anm. 1 aufmerksam gemacht, vgl. ob. zu 124c.

[Nöldeke (bei Cumont I 35 Anm. 2) stellte bereits »eine fast vollkommene Gleichheit der syrischen und iranischen Namen« fest, und die Hrsgg. des Tr. schlossen in dieses Urteil mit Recht die chines. Überlieferung ein. Ein gleiches gilt von den türk. Bezeichnungen. Freilich schließt Nöldeke seine Bemerkungen zu unsrer Reihe mit den Worten:

> Wenn hier einige Namen nur etwas verschiedene Ausdrücke für wesentlich dasselbe sind, so darf das nicht befremden. Wirklich scharfe Scheidung der Begriffe darf man ja bei so einer phantastischen Spekulation und solchem Spiel mit Zahlgrößen nicht verlangen.

Diesem Urteil steht einerseits die erwähnte auffallende Einheitlichkeit der Überlieferung entgegen, anderseits die Ausführlichkeit, mit der die Lichtherrschertümer im Tr. behandelt werden. Sie werden dort nämlich der Reihe nach auf die 5 »Seelenglieder« bezogen, und entsprechend gibt es für den Besitz eines jeden Herrschertums 5 Kennzeichen. Mag diese Ausmalung im einzelnen gekünstelt sein, so zeigt sie doch, daß für den Manichäer die verschiedenen Glieder der Reihe durchaus Individualität besaßen. Das wird auch durch die feste Beziehung der 12 zu den Göttern der Kosmogonie be-

wiesen. Endlich können wir jetzt durch die größere Zahl der Belege einige der Ausdrücke schärfer fassen. Daraus ist zu ersehen, daß es sich nicht um eine mehr oder weniger zufällige Häufung von Synonymen, sondern um eine Zusammenstellung hervorragender göttlicher und menschlicher Eigenschaften handelt.]

164. **Erstens Lichterhabenheit.** Diese Worte wiederholen sich in der folgenden Str., wo sie den Anfang der Aufzählung bilden. Den Beginn eines Textes als Überschrift zu setzen, entspricht einer Praxis, auf die wir 1926, 67f. bereits aufmerksam machten und für die wir damals Beispiele anführten, s. auch unt. S. 584.

Die beiden Zeichen 明尊 in 164 und 165, 1 können auch »der Lichterhabene« übersetzt werden. Im Tr. entspricht der Ausdruck 大王, den die Hrsgg. 72 (568) mit »le grand roi«, 76 (572) mit »la grande royauté« wiedergeben. Für die Übersetzung mit einem Abstraktum spricht einerseits der Umstand, daß die ganze Reihe aus Abstrakta besteht, anderseits der Vergleich mit den Formen des 1. Herrschertums in den übrigen Sprachen, die alle ebenfalls Abstr. (bzw. türk. Inf.) haben: syr. ܡܠܟܘܬܐ »Herrschaft«, ND שהרדאריפת »desgl.«, Sw. (S. 558 R II 5—6) שהריאריי »desgl.«, türk. *ilänmäk ärksinmäk* »Herrschaft und Macht üben« bzw. [*yar*]*uq ilänmäk* »lichte Herrschaft«.

Die nordiran. Aufzählung ist S. 548 V 7—8 überschrieben דואדיס שהרדאריפת. Hier erscheint der Ausdruck also noch einmal, ganz ähnlich wie an unsrer Stelle, nur nicht mit »erstens«, sondern mit dem Kardinale »zwölf«. Danach ist wörtlich zu verstehen: »die 12: Herrschaft usw.«. Entsprechend hat die Überschrift des südwestiran. Frgs. S. 561f. (R) שהריאריה (V) דואזדה »desgl.«. Es ist dieselbe elliptische Ausdrucksweise, wie wir sie ob. zu 122b für »die 5: Glorie usw.« und ähnlich zu 130d beim »Windhinaufleitungs-Gott« antreffen.

Allerdings nimmt das 1. Herrschertum eine Sonderstellung ein, s. unt. zu 167, 169, 1. Es wäre daher immerhin möglich, daß der Lichtvater an Stelle des ihm entsprechenden 1. Gliedes der Reihe genannt wäre.

164. **Gott Na-lo-yen.** Der Name *Na-lo-yen* ist phonetisch geschrieben. Dieselben Zeichen sind für Umschreibungen des indischen Götternamens *Nārāyaṇa* belegt. Zum Namen gehört noch das Zeichen *Fo*, d. i. phonetisch = *Buddha*, das wir mit »Gott« übersetzen, s. 1926, 98 Anm. 1. Eigennamen mit »Gott« finden sich bei den turkistanischen Iraniern häufig: pers. יזד, sogd. בג, s. M 1, S. 33. 37 und dazu Benveniste, JAs. 217, 1930, 293f.

165, 1. **Lichterhabenheit:** s. ob. zu 164.

165, 2. **Weisheit:** syr. ܚܟܡܬܐ und ND זירריפת »desgl.«, türk. *bilgä bilig* »weises Wissen«. Südwestiran. haben wir וחיה »Weisheit«, S. 559 V II 4, das gleich darauf (Z. 8) mit der südwestiran. Entsprechung von זירריפת: זירריי glossiert und in demselben Abschnitt über das 2. Herrschertum noch einmal (Z. 17) unter der Form ויחיה erscheint. וחיה ist auch noch auf dem eben zitierten Stück V II 2, ferner S. 562 V 1 zur Bezeichnung der Lichtjungfrau als σοφία belegt. Im Zusammenhang mit dieser Göttin haben wir S. 555 V 4b den Plur. des Wortes וחיחאן »Weisheiten«, s. z. St. Das Wort ist gleich jaw. »*vaēδya*«, »*vaēdya*« »Kenntnis, Wissen« zu setzen, vgl. noch ob. zu 145c.

165, 3. **Ewiger Sieg:** syr. ܙܟܘܬܐ »Sieghaftigkeit«, ND בוכתגיפת »Erlöstheit«, türk. *yigädmäk* »Siegen«, südwestiran. ist פירוזיה »Sieg« für das 3. Herrschertum unt.



S. 559 V II 25 und S. 560 R II 2 belegt. Den sachlichen Zusammenhang veranschaulicht zunächst M 47 d 13 (Sw., HR II 86), wo פירוזיי »Sieg« appositionell durch רואן בוכסיה »Seelen-Erlöstheit« umschrieben wird; ferner die Zusammenstellung בוכתגיי אוד פירוזיי »Erlöstheit und Sieg« 1926, 121 R 13—4 (Sw.); endlich der Schluß des südwestiran. Frgs. auf die Hierarchie unt. S. 557 V 20—23:

פדיראם פרה פירוזיה ◦ אוד הרוקין פד דריסתיה עי תן אוד בוכתגיה עי גיאן זאידאן זיואם
»Mögen wir empfangen Glorie (und) Sieg und allesamt in Gesundheit des Leibes und Erlöstheit der Seele ewig leben.«

Das Wort für »Erlöstheit« hier ist Sw.-Form des oben angeführten nordiran. Terminus. Auf die Bezeichnung der Erlösung durch »Sieg« hatten wir bereits in anderm Zusammenhang 1926, 28 Anm. 1 aufmerksam gemacht, vgl. jetzt noch Jackson Res. 241 Anm. 81 [und ob. S. 492 Anm. 1].

165, 4. **Freude,** so auch 169, 4; 174b »uranfängliche Freude«, syr. ܦܝܣܐ »Überzeugtheit«, ND חונסנדיפת »Zufriedenheit« (Sal. Gl.), dazu Sw.-Form (S. 560 R II 9, S. 561 R 8) (ה)חונסנדי, türk. *sävinmäk* »Sichfreuen«.

165, 5. **Eifrige Vervollkommnung:** mit fast identischem Ausdruck Tr. 勤修, H 170, 5 勤循, 174c 勤心; syr. ܢܟܦܘܬܐ »Ehrbarkeit«, türk. *tavranmaq* »die Vorschriften Befolgen«[1]. Die nordiran. Entsprechung אברנג bedeutet nach Andreas (mündliche Mitteilung) »Keuschheit« und ist als Kompositum zu verstehen, vgl. np. *āb* »honos, gradus honoris, dignitas« + *rang* »pudor, verecundia«. Aber bei dieser Erklärung dürfte gerade »Ehrbarkeit« besser passen.

165, 6. **Wahrheit,** 173c »Beständige Wahrheit« (恒真實), Tr. »Gerechtigkeit (Gleichmäßigkeit)« (平等), syr. ܬܪܝܨܐ »Wahrheit«, ND ראשתיפת »desgl.« (F. W. K. Müller, Sb. Bln. 1905, 1082; 1926, 37), türk. *könin yarmaq* (so lt. Tafel!) »Wahrhaftsein« (?). Dem Übersetzer des Tr. schwebte offenbar die Bedeutung von südwestiran. ראסתיי vor, das S. 561 R 1 (Sw.) belegt ist. Dieses Wort ist lautlich genau gleich der eben zitierten Nordform ראשתיפת. Es führt aber in dem genannten Frg., einem Anruf der Herrschertümer und der ihnen entsprechenden Gottheiten, das Ordinale נוום »neuntens«. Als 9. Herrschertum haben wir im ND רזוריפת »Gerechtigkeit«. Diese Bedeutung haben wir daher auch für Sw. ראסתיי anzuerkennen, das im Verlauf des Abschnitts über das 9. Herrschertum noch zweimal vorkommt und bestens als Eigenschaft zu der zugehörigen Gottheit, dem Totenrichter Srosch, paßt. Erwähnt sei noch, daß in der Bezeichnung »Gerechtigkeitsmacher(-Gott)«, ND בגראשתיגר, Sw. ראסתיגר (1926, 64 ob. 66 unt., dazu jetzt unt. S. 586), die Bedeutung »gerecht« in beiden Dialekten vorliegt.

166, 7. **Gläubigkeit:** syr. ܗܝܡܢܘܬܐ »Glauben«, türk. *kirtkünmäk* »Gläubig-sein«. Im ND steht חמודינדיפת, von Salemann (bei Cumont I 35) mit »Glaubensgenossenschaft« übersetzt und von Schaeder Stud. 353 mit gleicher Auffassung als Schreibfehler für *חמודינדריפת erklärt, so daß דינר aus דינדר »gläubig« »verstümmelt« wäre, »das zwar nicht in den persischen, aber um so häufiger in den türkischen Fragmenten in der Form *dintar* belegt ist«. [Wie jedoch unt. S. 594 auseinandergesetzt wird, lautet das

[1] S. aber TT. Index (Sb. Bln. 1931, 502) *tawran-* »sich beeilen«. Danach vielleicht »eilfertig, eifrig sein«.



Original von *dintar* im Sogd. *δynδ'r*. Das Wort hat sicher Langvokal in der zweiten Silbe, vgl. np. *dīn-dār*. Ein derartig radikaler Silbenschwund ist sonst nicht bekannt. Andreas (mündliche Mitteilung) sah in dem anlautenden ד der letzten Silbe altes *dhā*, vgl. Lentz, Z. I. I. 4, 1926, 267 Anm. 1. 268f., und deutete den Terminus als »Zustand eines, der die ganze Religion ausführt«. Wie ob. zu 145c bemerkt wurde, wird »Glaube« als eine den Eigenschaften des »Vaters« entsprechende Tugend im Sogd. durch eine Zusammensetzung mit »Religion« wiedergegeben: nämlich den Begriff ליניפרן »Glorie der Religion«. Wir übersetzen danach Nr. 7 ND mit »Religiosität«.]

166, 8. **Geduld:** syr. ܢܓܝܪܘܬ ܪܘܚܐ »Langmütigkeit«, türk. *särinmäk* »Langmütigsein«, ND דרגמניפת »Langmut«. Diese Tugend ist zugleich die 11. der Eigenschaften Jesu, s. 1926, 89 und die 4. der lichten »Gaben«: (chines.) »Geduld«, vgl. 1926, 15f. Im Sw. haben wir S. 560 V I 6 als 8. Herrschertum בֻוּרְזִיי, das etwa als »Erhabenheit« zu verstehen ist.

166, 9. **Rechter Entschluß:** syr. ܬܪܝܨܘܬܐ »Rechtlichkeit«, türk. *čïnïn bïšïyïn ärmäk* »Aufrecht-sein«, ND רזוריפת »Gerechtigkeit« (F. W. K. Müller, Sb. Bln. 1905, 1082; 1926, 38), Sw. (S. 561 R 1) ראסתייי »desgl.«, s. ob. zu 165, 6.

166, 10. **Fromme Handlung,** 171, 10 und 175a [10] »Gütigkeit«, wtl. »Kennen (Wissen) Wohltat« (智恩): türk. *ädgü qïlïnč qïlmaq* »gute Handlungen verrichten«, ND קירבגיפת »Frömmigkeit« (Andreas, mündliche Mitteilung)[1]. Syr. ist ܛܝܒܘܬܐ überliefert, das Nöldeke (bei Cumont I 35 Anm. 2) mit χάρις wiedergibt. Der genannte Forscher hält es aber »nicht für unwahrscheinlich, daß ܛܒܘܬܐ *ṭāβūϑā*, ohne jod, zu lesen ist; das ist wirklich 'bonté'« — so übersetzen denn auch Cumont und Schaeder. Zu »χάρις« fand sich jedoch in F. W. K. Müllers Handexemplar des Cumontschen Werkes die Randbemerkung »M 738 *'ašnôhrîî* — շնորհ »gratia, beneficium« (Hübschmann, Armen. Gramm. 214.) Das zugehörige Adj. עשנוהרג (M 4a 4 ND, HR II 51) hatte

[1] [Der Ausdruck ist unt. noch S. 550, 1 V 9 belegt. Die lautliche Entsprechung im Sw. findet sich schon M 3 V 13 (HR II 82): כירבגיי (*so!*), unt. S. 556, 1 V 6, 561 V 2, R 2 haben wir sie als קירבגי(י). Das Grundwort ist קירבג, Stellen bei Sal. Gl. und unt. S. 551 R 7. 9 (ND) und S. 559 V II 14 (Sw.). Es wird 1926, 94 Z. 5 sogd. durch שיראכתי »gut-handelnd« umschrieben, s. z. St. Gebraucht wird es von Göttern und Menschen. In den bisher bekannten man. Texten ist es Adj. im Gegensatz zu phl. כרפך »Guttat, Tugend«, Nyberg, Hilfsbuch II 129.

Substantivisch ist es dagegen in der Zusammensetzung mit ־כר als ND, Sw. קירבכר »der gute Handlungen ausführt«; zur Lesung vgl. Nyberg, MO 23, 1929, 364. Sachlich müssen wir die 1926, 36f. zweifelnd vorgebrachte Gleichsetzung des Ausdrucks פידר ק־ mit dem Terminus »Mitleidsvater« der chines. Texte zurücknehmen. Denn wir haben jetzt das damals daneben gestellte südwestiran. דוש(א)רמיגר »mitleidsmachend« geradezu in den Verbindungen פיד עי ד־ »Mitleidsvater« (S. 558 V I 18) und מָאד ד־ »Mitleidsmutter« (S. 561 V 7, vgl. noch S. 559 V II 16 und דושארמי »Mitleid« 558 V I 3).

Seit Horn, Np. Et. 282 wird die Gruppe zu skr. *kalpa* gestellt, Bartholomae vergleicht mit dem ai. Wort auch aw. *karapan* (Air. Wb. 454f.). Andreas (mündliche Mitteilung) verband daraufhin das aw. und das mp. Wort.

Bartholomae Zair. Wb. 40 brachte auf Grund einer Fehlübersetzung in den HR II 102 fälschlich noch das sogd. Wort für »Weisheit« ברבאכיא (s. ob. zu 145c und unt. S. 587) hiermit zusammen, Herzfeld, Paikuli I 208 außerdem noch phl. כלף »Gestalt«, aw. »*kəhrpa*«, das wir südwestiran. als קירב haben, s. A.-H. I 213 s. v. 221 unt.]



schon Bartholomae, Zair. Wb. 1906, 165f., mit dem armen. Wort zusammengebracht. Andreas (bei Lidzbarski, NGGW 1918, 504) gab danach die richtige Bedeutung »dankbar«. Wir bringen die Stelle, an der das genannte Abstr. als Äquivalent des 10. Herrschertums erscheint, unt. S. 562 R 10 (Sw.). Dieser südwestiran. Ausdruck dürfte der am Anfang dieser Anm. mitgeteilten chines. Wendung in 171 und 175 entsprechen, während die Ausdrucksweise in unsrer Str. genau zum ND und Türk. stimmt.

166, 11. **Gleichmut und Harmonie,** in umgekehrter Reihenfolge der beiden Begriffe 175b [11]. — 171, 11 und Tr. haben nur »Gleichmut« (齊心). Zum Chines. paßt türk. *tüz köñüllüg* (so T. M. III 19; ib. 17 defekt) »Ebenen Herzens-sein«. Im Syr. steht ܟܐܢܘܬܐ »Gerechtigkeit«, im Sw. (S. 562 R 20) כרביה »Güte«. Nordiran. entspricht חואבסאג(י)פת. Der Ausdruck ist noch nicht erklärt. Andreas (mündliche Mitteilung) deutete ihn zweifelnd als »Gehorsam«. *hu-* »gut« ist klar, Andreas verglich np. *afsāyīdan* »mansuetum, familarem, obedientem reddere«.

167, 12. **Vollständiges Lichtsein des Inneren und Äußeren:** syr. ܢܘܗܪܐ »Licht«, ND רושן »desgl.«, türk. *yaruqun yašuqun ärmäk* »Licht- und Leuchtend- sein«. Sw. haben wir als 12. Herrschertum S. 562 V 10 und S. 560 V II 6 das von dem im ND vorliegenden Grundwort abgeleitete Abstr. רושניי, רושניה »Lichtheit«, das auch sonst im Sw. in verstärkender Bedeutung gebraucht wird, s. Sal. Gl., A.-H. I 179 Anm. 7 und unt. S. 562 V 12, S. 558 V I 10.

171, 12 wird als Herrschertum »Weisheitslicht«, 175b [12] »Licht zunehmender Weisheit« angegeben. Beides sind nur stilistische Abwandlungen für den bekannten Terminus, den wir ob. zu 135b besprochen haben. Die Ausdrucksweise des Chinesen erklärt sich an diesen beiden Stellen als Anspielung auf die zu dem Herrschertum gehörige Gottheit, s. zu 171, 12.

Tr. 72 (568) wird unsre ganze Dodekade — am Anfang der Aufzählung ihrer Glieder — als »Glorien des Weisheitslichts« (惠明相) bezeichnet. Die enge Verbindung mit der korrespondierenden Dodekade der kosmogonischen Götter zeigte sich uns ob. zu 132c. Dort heißen die letzteren »die erstmalig transformierten Götter-Glorien alle«, und das wird türk. umschrieben: alle früher geborenen Arhats des Nom qutï. Nom qutï aber steht in den Paralleltexten zum Tr. an Stelle des chines. Weisheitslichts, s. 1926, 52 Sp. c und dazu ob. zu 135b und zu 137b.

Endlich sei noch erwähnt, daß das »Weisheitslicht« auch zu der transzendenten Dodekade (ob. zu 122c) Beziehungen hat. Es bildet mit dieser die 13 Glieder des »1. Tages«, s. 1926, 52 Sp. a und dazu ob. zu 124a mit Anm.

167. **(Von) Majestät (bis) Weisheit.** In diesen beiden Begriffen möchten wir eine Zusammenfassung der vorausgehenden Reihe erblicken. »Majestät« wäre dabei voran genannt als Repräsentant von Nr. 12. Nach 171, 12 entspricht nämlich die Gottheit Majestät dem 12. Lichtherrschertum. Eine Parallele bildet das 3. Herrschertum, das umgekehrt geradezu als Name der korrespondierenden Gottheit, des Urmenschen, gebraucht wird, s. ob. zu 124c, 135d, 141c. Gerade bei Nr. 12 zeigen unsre Texte die deutliche Tendenz, die Beziehung zur zugehörigen Gottheit auch schon im Namen des Herrschertums zum Ausdruck zu bringen, s. d. vor. Anm.

»Weisheit« ist das 2. Glied unsrer Dodekade. Daß nicht von Nr. 1, sondern von Nr. 2 an gezählt wird, finden wir noch in der ob. zu 137b angeführten Stelle aus dem Tr., die auch sonst Ähnlichkeit mit unserm Zusammenhang hat, vgl. die folg. Anm. Die auffallende Tatsache erklärt sich wiederum nur durch die Beziehung der Herrschertümer zu den kosmogonischen Göttern. Auch in der Verteilung derselben nach den Himmelsgegenden in der sogd. Götterliste S. 546, 1 R 15ff. wird mit der Muttergottheit begonnen, die unsrer Nr. 2 »Weisheit« entspricht. Der Lichtvater wird dort nicht in seiner »transformierten« Eigenschaft aufgeführt, die wir ob. in 124a kennengelernt haben, sondern als ג̄ריו »das (transzendente) Wesen«.

167 (Schluß). **Vollständig (sind sie) wie der Tag** (oder **die Sonne**). **Man nennt sie die 12 Stunden, die vollkommenen Tugenden.** Die Stelle wurde bereits 1926, 51 angeführt und besprochen. Vgl. jetzt noch ob. zu 127c. Das chines. Zeichen 日 hat hier (vgl. ob. zu 135b) die Bedeutung »Tag«. Gemeint ist der 2. oder Erlösungs-Tag, wie sich aus den ob. zu 132c und 137b besprochenen Tr.-Stellen eindeutig ergibt.

168. **Einzelgesang** (*gāthā*) **bei Empfang des Mahles**: s. ob. S. 482.

168. **großer Lichtgesandter.** »Lichtgesandte« sind nach unsrer Anm. zu 121a Mani und seine Vorgänger sowie seine Nachfolger im Führeramt der Kirche. Es liegt nahe, unter dem »großen Lichtgesandten« Mani zu verstehen, [ebenso wie aus der Masse der »Heiligen«, d. h. der früheren Erlöser, Jesus als »Großer Heiliger« hervorragt, s. ob. zu 144a].

**169—171.** Die im folgenden den einzelnen Herrschertümern beigeordnete *Götterliste* entspricht bis auf einige in den nächsten Anm. zu behandelnde, charakteristische Abweichungen der Aufzählung im Anfang des Allgemeinen Preisliedes. In iran. Texten ist sie in dieser schlagwortartigen Form bisher nicht aufgetaucht. Dafür besitzen wir in den südwestiran. Frg. S. 558ff., denen wir in den Anmerkungen zu 164ff. die Bezeichnungen der Herrschertümer entnommen haben, auch die Namen der zugehörigen Götter mit ausführlicheren Anrufungen, die das Verhältnis des einzelnen Herrschertums zu der korrespondierenden Gottheit zum Gegenstand haben. Die Namen sind wie oben nur für Nr. 1—4 und 8—12 erhalten.

Ferner haben wir eine zweifache Liste in dem sogd. Frg. M 583, unt. S. 545f., das bisher nur durch eine unvollständige Übersetzung von Andreas (bei Reitzenstein, Göttin Psyche, Sb. Heidelberg, ph.-h. Kl. 1917 Nr. 10, S. 4) bekanntgeworden ist. Dort werden die Götter zunächst (Liste A) nach den III Schöpfungen aufgeführt und unmittelbar anschließend nach den vier Himmelsgegenden (Liste B). Dieselbe Anordnung liegt in unsrer chines. *gāthā* vor, wie in 172a und 175d klar ausgesprochen wird. Dadurch wird zugleich erklärt, warum das Stück 2 Teile hat und die Götterliste — wenn auch das zweitemal unvollständig — in 174—5 wiederholt wird.

[In beiden Listen dieses schon mehrfach behandelten sogd. Frgs. M 583 haben wir, wie Andreas nicht erkannte, Dodekaden vor uns. Bei Liste A hat jede der III Reihen vier Glieder, wobei die am Schluß genannten Nebengottheiten als je eine Nummer rechnen. Umgekehrt besteht in B jede der vier Reihen aus drei Gliedern. Dadurch, daß in beiden Listen auf die beiden ersten Schöpfungen je eine Reihe entfällt, muß in B die III. Schöpfung auf zwei Reihen auseinandergezogen werden. So entsteht dort, Glied für Glied

streng parallel, zunächst eine Triade der kosmischen, dann eine solche der individuellen Erlöser. Dagegen in A III wird immer abwechselnd je eine kosmische und eine individuelle Erlösergottheit genannt.

Die einzige authentische derartige Aufzählung in der sonstigen Literatur findet sich bei Theod. Sie ist für die I. und die II. Schöpfung übereinstimmend mit sogd. Liste A, ist dagegen für die III. ebensowenig vollständig wie diese und greift mit der Erwähnung der 12 Herrschertümer in unsre Liste B über.

Ganz ähnlich hatten wir nach der genau schematisch durchgeführten Schilderung der I. und der II. Schöpfung ob. in 124—5 gerade auch bei der Betrachtung der III. Schöpfung (ob. zu 126) eine Unstimmigkeit entdeckt.

Die Aufzählungen kosmogonischer Götter S. 549 V, 549f., 1 (beide ND) sowie S. 555 (Sw.) stimmen mit dem Allgemeinen Preislied überein. Wir haben auf die korrespondierenden Namen bereits ob. in den Anm. zu den betreffenden chines. Stellen hingewiesen, soweit sie sich aus den fragmentarischen Texten gewinnen lassen.

Nicht eine systematische Aufzählung der Götter nach ihrem Auftreten in der Kosmogonie liegt vor in dem von Andreas (bei Reitzenstein, Göttin Psyche, S. 5) übersetzten Stück aus M 2 (ND, unveröffentlicht). Das ergibt sich eindeutig daraus, daß der »dritte« vor dem »zweiten Gesandten« genannt wird, wie wir unt. zu 170, 8 zu zeigen hoffen. Es handelt sich vielmehr um eine Zusammenstellung von Gottheiten, die aus einem bestimmten Anlaß zusammen vor den Lichtvater treten. Ebenso werden die Götter der ersten beiden Schöpfungen, welche vom Lichtvater die III. Schöpfung erflehen, bei A.-H. I 178f. durcheinander aufgeführt.

Im Gegensatz zu den Annahmen Schaeders Urf. 157 sind somit die uns überkommenen Götterlisten durchaus identisch und haben an die Stelle der dort aufgestellten Tabelle zu treten. Bestimmte Abstriche an der Gesamtzahl der Gottheiten erklären sich überall zwanglos aus Rücksichten auf die jeweils gewählten Schemata. Die Form der schematischen Zusammenfassungen des kosmogonischen Geschehens ist die Dodekade[1].]

169, 1. **Allerhöchster Lichtkönig:** der Lichtvater. Nur bei dieser Nummer fehlt in der Aufzählung 169—71 bei dem Namen der Gottheit der des Herrschertums. Dagegen wird in dem südwestiran. Frg. S. 558 R II 23—4 nicht anders verfahren als bei Nr. 2. Unser Gott heißt dort »Zärwan, die Herrschaft«, vgl. ob. zu 122a. Auch in der sogd. Götterliste A haben wir in dem zerstörten Anfang die Erwähnung des Lichtvaters zu ergänzen.

Dagegen ist er nach Liste B das »Wesen«, von dem jeweils die erste Gottheit aller vier Himmelsgegenden kommt. Die Stationen für die beiden andern Götter jeder Richtung sind der Äther und die Lichterde. Dieselbe Doppelstellung des höchsten Gottes begegnete uns ob. in 122a und 124a, wo er zunächst als transzendenter, dann als »transformierter« Lichtvater aufgeführt wurde. Dadurch nimmt der höchste Gott gegenüber allen übrigen Gottheiten eine Sonderstellung ein, vgl. ob. zu 164 und zu 167. Diese ist auch der Grund dafür, daß der Lichtvater schon äußerlich in unsrer Aufzählung besonders gekennzeichnet ist.

---

[1] Nirgends die »heilige Siebenzahl«, die Schaeder Urf. 79 dafür voraussetzt.



169, 2. **»Gute Mutter«-Gottheit:** die Muttergottheit, s. ob. zu 124b, S. 559 V II 8—9 (Sw.) »Mutter der Lebendigen«, sogd. Liste A zerstört, B Nr. 1 »Mutter der Wahrhaftigen«.

169, 3. **»Vorheriger Entschluß«-Gottheit:** der Urmensch, s. ob. zu 124c, S. 560 R II 2—3 (Sw.) »Vater Ormuzd-Gott«, sogd. Liste A zerstört, B »Gott Ormuzd«.

169, 4. **Die 5 lichten Gottheiten:** die 5 Lichtelemente, s. ob. zu 124d, S. 560 R II 9—10 (Sw.) »die 5 Ameschaspentas«. In der sogd. Liste A werden sie einzeln aufgezählt mit Padvachtag als 6. Glied (vgl. ob. zu 133a), in B steht als Nr. 3 »die Ameschaspentas«.

170, 5. **»Freude habend am Licht«-Gottheit:** der zweite Gesandte, s. ob. zu 125a, sogd. Liste A II Nr. 1 und B II Nr. 1 »(der) Freund des Lichts (Gott)«.

170, 6. **»Schaffende Glorie (Bam)«-Gottheit:** der Baumeister, s. ob. zu 125b, sogd. Liste A II Nr. 2 und B II Nr. 2 »Glorie-Gott«.

170, 7. **»Reiner Wind«-Gottheit:** der Lebendige Geist, s. ob. zu 125c, sogd. Liste A II Nr. 3 und B II Nr. 3.

Danach wurden ob. in 125d noch die 5 Söhne des Lebendigen Geistes genannt, in der sogd. Liste A werden sie — unter Hinzufügung von Chroschtag als 6. Glied, vgl. ob. zu 169, 4 — einzeln aufgezählt. An unsrer Stelle sind sie in Übereinstimmung mit sogd. Liste B weggelassen, weil die übrigen Plätze der Aufzählungen durch ein festes Verhältnis zu Göttern der III. Schöpfung belegt sind.

170, 8. **Sonnenglanz-Gottheit:** der dritte Gesandte, s. ob. zu 126, vgl. zu 125a. In 174d [8] steht statt dessen: (der) das Licht regiert. »Sonne und Mond, die Lichtpaläste« werden im Allgemeinen Preislied erst 127a erwähnt, nach den hier in 171 folgenden Göttern Nr. 9ff. Das südwestiran. Frg. S. 560 V I 6—7 nennt zum 8. Herrschertum »Gott Narisah«. Die sogd. Listen haben beide als III Nr. 1 (כֿר) מישיי בֿגֿיי(ה), [was bisher allgemein »Gott Mitra« übersetzt wurde, s. Andreas bei Reitzenstein, Göttin Psyche, S. 4; 1926, 49ff.; Schaeder Stud. 248; A.-H. I 177 Anm. 3. 180 Anm. 4; Jackson Res. 276. Das Verhältnis wird dadurch noch komplizierter, daß ein מיהריזד »Gott Mitra« in südwestiran. Texten als Demiurg auftritt und damit die Stelle des der II. Schöpfung angehörenden Lebendigen Geistes einnimmt, s. A.-H. I 177 Anm. 3.

Darüber ist zunächst kein Zweifel möglich, daß mit dem an unsrer Stelle genannten Sonnengott in die Aufzählung der Götter der III. Schöpfung eingetreten wird. Denn die Beziehung des Führers dieser Schöpfung, des kosmischen Erlösers, zur Sonne ist bestens bezeugt. Durch Evodius (und die Acta Archelai) wissen wir weiter, daß der in der Sonne thronende Erlöser den Titel »dritter Gesandter« führt.

Bereits Cumont I 34. 61ff. hat den Nachweis erbracht, daß diese Gottheit, die bei Theod. kurz »der Bote« heißt, älteren iranischen Vorstellungen entstamme und dem aw. Götterboten »*Nairyō-saṽha*« gleichzusetzen sei. Seine Auffassung wurde durch die von A.-H. I herausgegebene südwestiran. Kosmogonie bestätigt, wo נריסהיזד »Gott *Narisah*« die Funktion des »dritten Gesandten« hat, vgl. ib. 192 Anm. 6. Sie ist jetzt völlig gesichert durch das oben erwähnte Auftreten von Narisah als Entsprechung des 8. Herrschertums.

Wir haben 1926, 40f., Jackson folgend (s. Res. 273ff.), Narisah dem »Freund des Lichts« gleichgesetzt. Beweisend schien uns eine Stelle in M 118, 1 V 12 sogd. zu sein:

דושיסתרושנאן der Geliebteste der Lichter,
כיי נרישנך בגי זגירטיי der Gott Narisah genannt wird.

Wir nahmen entsprechend an, daß in der Aufzählung kosmogonischer Gottheiten in M 2, 1 V 29 (ND, unveröffentlicht) die folgenden beiden Namen identisch und nur versehentlich durch ein Interpunktionszeichen getrennt seien:

פריחרושן ∘ נריסף יזד Freund des Lichts, Gott Narisah.

Diese Auffassung, der A.-H. I 192 Anm. 6 jedenfalls nicht widersprechen, kann nunmehr berichtigt werden. Der Ausdruck Freund der Lichten ist ein Appellativum, das wir bei mehreren Göttern finden. Sicher wird Jesus so bezeichnet. Den Stellen 1926, 41 ist noch hinzuzufügen aus dem Hymnus an das »lebendige Wesen« M 10 V 21 (ND, ib. S. 126) עפריאנג רושן »Freund des Lichts«. Mit der bei diesem Terminus beliebten superlativischen Ausdrucksweise ist im Zusammenhang mit Ormuzd (?) unt. S. 555 V 3 c (Sw.) die Rede von רושנאן פריחסתומאן, d. h. »beste Freunde der Lichten«; s. noch ob. zu 125 a und unt. S. 593.

Anderseits heißt der Führer der II. Schöpfung bei A.-H. I 179 רושנאן כואריסת »der Angenehmste (*oder* Süßeste) der Lichter«. Die Hrsgg. sehen (z. St.) darin zweifelnd einen Überlieferungsfehler. In Wirklichkeit handelt es sich um die stilistische Abwandlung für ein Epitheton des Führers der II. Schöpfung, dessen charakteristischere Bezeichnung wir ob. in 125 a dazu gesetzt fanden: »zweiter Gesandter«.

Zum »dritten Gesandten« passen viel besser die von uns a. a. O. besprochenen Epitheta Narisahs, besonders in dem Hymnus, der zufolge seiner Überschrift an ihn gerichtet ist: M 32 (ND, HR II 62—4). Dort ist er (V 1) וזרג רושן »das große Licht«. In mannigfachen Wendungen wird auf seine Erlöserfunktion angespielt. Während im allgemeinen Jesu, dem individuellen Erlöser, vielfach Attribute des dritten Gesandten beigelegt werden, wie wir ausführlich dargelegt haben, wird hier umgekehrt Narisah als Seelenführer gepriesen.

In dogmatischen südwestiran. Texten ist dagegen Jesus durch seine Titulatur vom »dritten Gesandten« streng geschieden. Er heißt dort כרדישחריזד »Vernunftwelt-Gott«, s. 1926, 21; Schaeder Stud. 284. Urf. 112; A.-H. I 180—1. Denn er bewirkt durch die Erkenntnis beim Menschen die Befreiung der in der Körperlichkeit gebundenen Lichtteile, der Seele. Anderseits ist sein Wohnsitz der Mond, s. 1926, 50f.; A.-H. I 187 Anm. 5. In der türk. Übersetzung des unten mitgeteilten nordiran. Hymnus S. 551 R steht sogar für Jesus *kün ai täñri* »Sonnen- und Mond-Gott«. Entsprechend fassen wir jetzt den 1926, 36 behandelten Namen יישוע עספיכתאן, den wir unt. S. 562 R 18—9 wiederfinden, auf als »Jesus, die Leuchten« und beziehen ihn auf Sonne und Mond, s. z. St.

Danach ist es nicht mehr — wie 1926, 49 geschehen — als inkorrekt zu bezeichnen, wenn Jesus in der abendländischen Überlieferung sowohl zur Sonne als zum Mond in Beziehung gesetzt wird. Vielmehr liegt das in der sachlichen Nähe seiner Funktion zu der des »dritten Gesandten« begründet. Doch zurück zu diesem!

In dem der Nennung Narisahs voraufgehenden Teil des Textes bei A.-H. I heißt der dem »dritten Gesandten« entsprechende Gott, wie ib. 180 Anm. 4 richtig bemerkt wird, רושנשהריזד »Lichtwelt-Gott«. Diesen hatte schon vorher Jackson nach seinem Vorkommen im Schapurakan für identisch mit Narisah angesprochen, s. Res. 280.

Das Verhältnis beider Bezeichnungen ist bisher nicht erörtert worden. Wie am Anfang dieses Abschnitts erwähnt, heißt unsre Gottheit im 2. Teil unsrer *gāthā* »(der) das Licht regiert«. Hinter diesem Namen dürfte »Lichtweltgott« stecken. Narisah ist somit der Eigenname des Gottes, »Lichtweltgott« geht wie »Sonnenglanz-Gottheit« auf seinen Wohnsitz, genauer gesagt auf seine Funktion. Diese ist bekanntlich die Rückbeförderung der im Universum gefangenen Lichtteile zu ihrem Ursprungsort durch Sonne und Mond. Die »Lichtwelt« dieser beiden »Leuchten« ist die zweite der drei Stufen des Lichts, s. ob. zu 135c. Der Name des »Lichtweltgottes« steht parallel dem des »Vernunftweltgottes«, der mit ihm zusammen geschaffen wird (s. A.-H. I 180) und der die dritte Stufe des Lichts, die Erkenntnis, bringt.

Ist Narisah der kosmische Erlöser, so kann nicht zugleich Mitra dieselbe Funktion haben. Bei A.-H. I heißt es allerdings (177 Anm. 3):

> *Mihryazd* hat hier, wie immer (?) in südwestiranischen Manichaica, die Funktion des δημιουργός . . . ., in M 2 V I 30f. (ND) ואד ז̄יונדג (vgl. Andreas bei Reitzenstein *Die Göttin Psyche* 5), ebenso in M 583 (s. Andreas l. c. 4; in diesem soγdischen Text entspricht Mithra (*Mišē*) dem *legatus tertius*) . . .

Die Schwierigkeit löst sich sehr einfach. Das Chines. sagt uns, wie wir in den sogd. Listen (כר) מישיי בג̄יי(ה) zu übersetzen haben: nicht terminologisch als Mitra, sondern als »(der) Sonnen-Gott«, vgl. np. *mihr* »Sonne«. Daß die Bezeichnung appellativisch zu verstehen ist, zeigt überdies die sprachliche Form: An der ersten Stelle hat sie den Artikel, der bei den Eigennamen nicht gesetzt wird. Er findet sich nur noch bei der ersten Erwähnung des »Freund des Lichts«, einem Ausdruck, der — wie wir sahen — ebenfalls appellativisch zu verstehen ist. In dem dargelegten Sinne ist nunmehr M 38 V 2—4 (ND, HR II 77) zu interpretieren:

| | |
|---|---|
| מיתרא וזרג ארגאוא ∘ יזדאן | O große Sonne, o herrliche, Götterbote! |
| עז̄גנד תרקומאנאן דין ו[ז̄ידג | (Ihr) Dolmetscher der erwählten Religion, |
| ∘ ∘ יישועכניגרושנא | o Jesus-Lichtjungfrau! |

Mit Hilfe dieser Stellen gelang es in dem astronomischen Teil des sogd. Frgs. unt. S. 547 R 11 die Unterschrift zu deuten, die gerade in dem Namen der darin genannten Gottheit schlecht zu lesen ist:

פטיימס מישיבג̄יי שואמנדיה

»Zu Ende ist das Wandeln (d. h. *das Kapitel über* die Bahn) des Sonnengottes«.

Es handelt sich um den Schluß eines Abschnitts, der den astronomischen Ausführungen der südwestiran. Kosmogonie A.-H. I 189f. genau entspricht. Die Ordnung der Funktionen von Sonne und Mond und damit des Kalenders gehört zur Erlösung (Baur 290ff.)[1] und ist ein Werk des »dritten Gesandten«, s. A.-H. I 187 Anm. 1.

[1] Baur hält den Erlöser zugleich für den Weltschöpfer und Weltordner. Das beruht auf einer Unklarheit der Acta, die Kap. VIII (Beeson S. 12) bei der Schilderung der Läuterungsmaschine sagen, daß der υἱός: ποιεῖται τὴν δημιουργίαν πρὸς σωτηρίαν τῶν ψυχῶν, während zu Anfang





1926, 119 haben wir in der Überschrift des chines. Hymnus an den Sonnenglanz H 360 den Namen dieser Gottheit erklärend mit *Mihr* umschrieben. Diese Interpretation ist richtig, wenn man im Auge behält, daß es sich um das Wort für »Sonne« dabei handelt.

Dagegen ist unter dem מיחריזד der südwestiran. Texte die aw. Gottheit »*Miϑra*« zu verstehen[1]. Diese ist ja im Aw. keineswegs mit der Sonne identisch, s. Lommel, Yäsht's, 1927, 64f., auch Religion des Awesta, 1930, 271ff.

Warum Mani seinen Demiurgen mit Mitra identifiziert hat, das zu begründen steht noch aus[2], ebenso wie z. B. die Benennung des Urmenschen als Ormuzd. Hier kam es darauf an, den scheinbaren Widerspruch innerhalb der turkistanischen Texte aufzuhellen, wonach Mitra bald der II., bald der III. Schöpfung zugerechnet wäre. Anderseits läßt sich der Satz nicht mehr aufrechterhalten:

Für die in seinem System zentrale Gestalt des dritten Gesandten hat Mani keine iranische Gottheit eingesetzt (Schaeder, RGG 2 Aufl., 1969).

Das Zusammenstimmen des iranischen Namens Narisah mit sachlichen Beziehungen zur älteren iranischen Religion läßt vielmehr erneut vermuten, daß auch die übrigen zoroastrischen Namen des Systems nicht auf Vertauschung mit manichäischen, sondern auf innerer Abhängigkeit (so 1928, 184 und dagegen Schaeder, Iran. Beiträge I, 1930, 281) beruhen.]

171. Über die Str. wurde 1926, 58 kurz referiert.

171, 9. **Lu-shê-na** d. i. Srosch, der ob. in 126d am Ende der Trias mit Jesus steht, s. z. St. Hinter der hier vorliegenden Namensform vermuteten wir 1926, 57 Anm. 1 zweifelnd ein (nord-)iran. רושנאגר »Lichtmacher«. Pelliot T. P. 25, 431 möchte statt dessen eine Verbindung mit dem buddhistischen Dhyānibuddha *Vairocana* annehmen.

---

desselben Abschnitts (ib. S. 11) es richtig heißt: ⟨τὸ⟩ ζῶν πνεῦμα ἔκτισε τὸν κόσμον. Sonne und Mond werden vom Lebendigen Geist geschaffen (s. jetzt auch A.-H. I 178), vom »dritten Gesandten« dagegen in Betrieb gesetzt.

[1] Unrichtig Schaeder Urf. 104 Anm., der südwestiran. מיחריזד bald als Demiurg, bald als Sonnengott, ND מיתרא als *Maitreya* und Srosch als dritten Gesandten des Tr. erklärt.

[2] [In diesem Zusammenhang wird die Frage der Münzen Manis neu zu prüfen sein. Lidzbarski veröffentlichte in der Zs. f. Numismatik 33, 1922, 88ff. (fast sämtlich Berliner) mandäische Münzen, auf deren Rückseite wahrscheinlich Mani abgebildet ist. Die Legende lautet nach Andreas:

מאני ∘ אסתאד ∘ אי ∘ מהרא

»Mani, der Aufgestellte (Eingesetzte) des Mi(t)hra«. Bei einigen Exemplaren fehlt der Name Mani. Die Münzen können also schon vor Mani auf religiöse Persönlichkeiten geprägt sein. Schriftgeschichtliche Indizien weisen nach Lidzbarski jedoch allgemein in Manis Zeit. Der Forscher verweist auf die Acta Archelai XL (XXXVI, Beeson 59). Dort heißt es von Mani:

*O barbare sacerdos Mithrae et conlusor, solem tantum coles Mithram locorum mysteriorum inluminatorem, ut opinaris, et conscium; hoc est quod apud eos ludes et tamquam elegantem mimum perages mysteria.*

Daraufhin meinte Adalbert Oblasiński, Acta disputationis Archelai et Manetis. Ein Abschnitt aus einer »Darstellung und Kritik der Quellen zur Geschichte des Manichäismus«, Diss. phil. Lpz. 1874, S. 23, Anm. 34: »So war Mânî nach den Acta ein Mithrapriester«.

Hätten wir die Stelle als vollgültiges Zeugnis hinzunehmen, wäre damit allerdings die von uns vorgenommene Trennung des Gottes Mitra vom Sonnengotte nicht aufrechtzuerhalten. Wie es aber um die Neigung der »*iudices*« bestellt ist, Mani zu verstehen, zeigt das unmittelbar Folgende:

Damit würde sich ein weiterer Fall für das von uns 1926, 9f. festgestellte Vorkommen buddhistischer Termini in den chines. manichäischen Texten (vgl. auch ob. zu 133a) ergeben.

Mit unsrer Aufzählung übereinstimmend ist das südwestiran. Frg. S. 561, wo Srosch R 9 beim 9. Herrschertum genannt wird. In der sogd. Liste B III steht er an 3. Stelle. Nr. 2 wird dort durch die »12 Göttersöhne« gebildet, d. s. die Herrschertümer. Diese können in unsrer Liste nicht auftreten, da sie ja einzeln den übrigen Gottheiten zugeteilt werden. In der sogd. Liste A III hat unser Gott ebenfalls den 3. Platz inne. Dort folgt er auf die Lichtjungfrau, die in Liste B IV als Nr. 2 den »12 Göttersöhnen« (III Nr. 2) entspricht.

171, 10. **Yi-shu-Gottheit:** Jesus, s. ob. zu 126b c. In 175a [10] steht statt dessen eine Umschreibung, unter der ohne Zweifel ebenfalls Jesus zu verstehen ist: (der) fromme Handlungen vollendet. Wir kennen den Ausdruck als Attribut Jesu, s. 1926, 36f. und ob. S. 535 Anm. 1. Hier ist er eine Anspielung auf die Bezeichnung des 10. Herrschertums (in 166, 10): fromme Handlung. Auch S. 562 R 18 (Sw.) steht Jesus[1] beim 10. Herrschertum. Die sogd. Liste B IV hat ihn als Nr. 1, also nach Srosch, in genauer Übereinstimmung mit diesen beiden Stellen, in A III fehlt Jesus.

171, 11. **Blitzglanz-Gottheit:** die Lichtjungfrau, s. ob. zu 126c, wo sie gleichfalls auf Jesus folgt. Dasselbe gilt für die sogd. Liste B IV, wo sie die Nr. 2 bildet, und für S. 562 V 8—9 (Sw.), wo sie unter der Bezeichnung »Geist des Zärwan« ebenfalls dem 11. Lichtherrschertum zugesellt ist. In der sogd. Liste A III folgt sie als Nr. 2 unmittelbar dem »Sonnengott«.

171, 12. **Majestät-Gottheit:** d. i. ein andrer Name für die »Glorie des Gesetzes«, die mit der türk. Gottheit Nom quti identisch ist. Wie wir ob. zu 151d auseinandergesetzt haben, findet sich in den südwestiran. Frg. S. 562 V 17—8 und S. 560 V II 7 beim 12. Herrschertum וחמן רושן »lichter guter Sinn« und entsprechend an letzter Stelle der sogd. Götterlisten der damit gleichbedeutende Terminus Manvahmed: A III Nr. 4 מנוחמיד רְוְשן »lichte Erkenntnis« und B IV Nr. 3 מ־ וזרג »große Erkenntnis«.

Diese iran. Ausdrücke stehen sonst für »Weisheitslicht« im Chines. (s. ob. zu 135b), das an unsrer Stelle und mit leichter Abwandlung des sprachlichen Ausdrucks auch 175b [12] nicht als Gottheit, sondern als Herrschertum auftritt. Wie zu 167, 12 ange-

---

*Verum quid ego haec indignanter accipio? Nonne oportet te multiplicari tamquam zizania, usquequo ille ipse magnus pater tuus adveniat, suscitans mortuos, paene usque ad gehennam omnes persequens qui sibi obtemperare noluerint, plurimos deterrens arrogantiae metu quo est ipse circumdatus?*

Hinter dem *magnus pater* verbirgt sich sicher der Vater der Größe. Dieser hat aber, wie wir wissen, nichts mit der Totenerweckung zu tun. Kurz vorher wird Mani zudem noch vorgeworfen, daß er sich ja mit niemand verständigen könne:

*Persa barbare, non Graecorum linguae, non Aegyptiorum, non Romanorum, non ullius alterius linguae scientiam habere potuisti; sed Chaldaeorum solam, quae ne in numerum quidem aliquem ducitur; nullum alium loquentem audire potes.*

Danach haben wir die zuerst angeführte Stelle gewiß nicht auf die darin angenommenen sachlichen Zusammenhänge zu werten. Wir dürfen und müssen sie lediglich als ein Zeugnis dafür hinnehmen, daß sowohl eine Gottheit Mitra als auch die Sonne göttliche Ehren genossen, und damit stimmt der Bericht zu unserem Ergebnis.]

[1] Über sein Beiwort an der genannten Stelle s. ob. zu 170, 8.



deutet, ist das eine Anspielung auf die in unsrer Str. ausgesprochene Beziehung. Wir können sie folgendermaßen umschreiben:

(1) »Licht« als 12. Herrschertum, d. h. als »Tugend«, ist von den drei Stufen des Lichts, die wir ob. zu 135c erörtert haben, die dritte, irdische, d. i. die Erkenntnis oder das (2) »Weisheitslicht«. Das ergibt sich aus der ob. zu 145a, b behandelten Gleichsetzung dieses Begriffs mit dem heiligen Geist. Die richtige Erkenntnis manifestiert sich in der manichäischen Religion, die ihrerseits als etwas Lichtes, Glänzendes vorgestellt wird und darum (3) »Glorie der Religion *oder* des Gesetzes« genannt wird.

Daß sich die beiden letztgenannten Begriffe sehr nahe stehen, zeigt die Verwendung von Nom qutï »Gesetzes-Majestät« auch dort, wo im Chines. »Weisheitslicht«, im Iran. Manvahmed bzw. Vahman gesetzt ist. In dem sogd. Frg. S. 548 V 6—7. 24—5 wechseln endlich in einer bisher nicht belegten Trias mit »Logos« und »Körper« als Nr. 2 und 3: רוֹכשניי »Licht« und פְּרן ליניי »Religions-Glorie« als erstes Glied.

172a. **Eben diese bilden die III Schöpfungen:** s. ob. zu 169—71, vgl. auch zu 127b. 132d.

172a. **König im Gesetze** dürfte nur eine Variante des mehrfach gebrauchten Ausdrucks »König des Gesetzes« (法王) sein. Dieser Titel ist H 76b (1926, 110) von Jesus belegt und geht an andern Stellen sicher auf die Spitzen der Gemeinde, Mani und die Kirchenfürsten, s. Tr. II 215 (191). 219 (195); 1926, 8; TT. II 420, Anm. 1.

Die (südwest-)iran. Entsprechung ist (יוזדהר) שהריאר עי דין »Herrscher der (heiligen) Religion (Gemeinde)«. Der Ausdruck ist — geringe sprachliche und graphische Varianten können hier unberücksichtigt bleiben — 1926, 60, 19 (Sw.) inmitten einer ganzen Anzahl von Epitheta belegt, die vom Erlöser auf einen Kirchenfürsten übertragen sind. Das Verhältnis wird völlig klar durch die neuen Texte. S. 555 R 2b/c haben ihn von Jesus, S. 562 V 18 vom lichten Vahman (vgl. zu 171, 12), S. 557 R 14 von einem hohen kirchlichen Würdenträger. Zu dem einfachen שהריאר »Herrscher« vgl. noch Sw. S. 551 V 5 und S. 556, 2 V 10 sowie Sal. Gl.

Der Vorgang bei diesen Übertragungen dürfte der sein, daß Mani selbst jene starken Ausdrücke vom Erlöser und der Erkenntnis gebraucht hat und daß danach die Gläubigen ihn und die Häupter der Kirche so benannten. Sachlich enthält der Text ohne jede Ausschmückung eine fundamentale Lehrdarstellung, die wir in Bruchstücken in der übrigen manichäischen Literatur überall greifen können. Daß sie auf Mani selber zurückgeht, ist danach nicht zu bezweifeln. An sich wäre nach dem Vorgang von H 149a nichts dagegen zu sagen, daß der Verfasser sich hier in der 3. Person nennte. Ist aber Mani, wie wir ob. zu 168 annahmen, der in der Überschrift genannte Verfasser, so ist in seinem Sinne auch der Ausdruck an unsrer Stelle auf den Erlöser bzw. die von ihm gebrachte Erkenntnis zu beziehen.

172c. **die beiden Prinzipien, die drei Zeiten:** Licht und Finsternis einerseits, der Zustand vor Erschaffung der Welt, die gegenwärtige »Vermischtheit« und der endliche Sieg des Lichts anderseits. Diese beiden Grunddogmen des Manichäismus werden Tr. II 138 (114)ff. ebenfalls zusammen genannt und dort näher ausgeführt, vgl. ib. 157 (133)ff.

172c. **den Sinn von Natur und Glorie:** bisher nicht belegte Zusammenfassung zweier zentraler Begriffe des Dogmas, Natur (φύσις, Griv; s. ob. zu 129c) und Glorie (δόξα, 1. Seelenglied; vgl. ob. zu 123b).

173. **2. Teil** (*wtl.* Auflage), s. ob. S. 482.

**174—5.** Über die Namen der *Herrschertümer* s. zu 164ff., über die Namen der zu Nr. 4, 6, 8, 10 genannten *Gottheiten* s. zu 169, 4. 170, 6, 8. 171, 10, über ihre Verteilung s. die folg. Anm.

175d. **die Götter der vier Wohngebiete:** die auf die vier Himmelsgegenden verteilten Gottheiten der Kosmogonie, s. ob. zu 169—71. [Warum nur vier Götternamen aufgeführt werden, erhellt aus dem Vergleich mit der sogd. Liste B. Danach repräsentiert jede Nummer eine Himmelsgegend. Nr. 4, die Lichtelemente, kommen vom Norden, Nr. 6, Bam, vom Westen, Nr. 8, der dritte Gesandte, vom Osten und endlich Nr. 10, Jesus, vom Süden. Das erinnert an die Verteilung der Götter in der Eschatologie, die wir aus dem Fihr. und dem Schapurakan (HR II 20) kennen. Auch dort werden nicht etwa alle sich aus der sogd. Liste B ergebenden Führer der vier Gegenden genannt, sondern: Urmensch (Norden), dritter Gesandter (Osten), Lebendiger Geist (Westen) und endlich Bam, der hier von Süden kommt, weil die von ihm geschaffene »neue Welt« im Süden liegt, s. A.-H. I 184 Anm. 1. Daraus, daß in der sogd. Liste B nicht Bam, sondern Jesus und die zugehörigen Götter dem Süden angehören, ergibt sich eindeutig, daß es sich dabei — ebenso wie in den neuen Listen — nicht um eschatologische Reihen (so Schaeder Stud. 245) handelt.]

## IV. Iranische Texte[1]

### 1. Sogdisch

**M 583 sogd.** (Tafel 1)

1 R

1 5 ]פ̇ח̇ד ואט ◦
2 ארטכ̇[וו]ש̇ת ◦ אאפ̇ ◦ אאתר
3 ◦ אתי פדאכ̇תג ◦ ◦ כ̇ר
4 לב̆תיד ספ̇ריזן כ̇ר פ̇רייר
5 רושן ב̆ג̇יי ◦ ב̆אם ב̆ג̇יי
6 ◦ ואד ז̄יונדג ◦ א̇כ̇שיש
7 פט ב̆ג̇יי ◦ סמאן כ̇שיל
8 ◦ ושג̇ניי ב̆ג̇יי ◦ זאיי
9 ספנדארמט ◦ פלפ̇אריי
10 ב̆ג̇י ◦ [א]מ̇י כ̇רושתג ◦

**M 583.** Handschrift: Doppelblatt mit kleiner, aber kräftiger Schrift, 12 cm lang, 10 cm breit. Bl. 1 bis auf den Anfang und kleinere Beschädigungen im unteren Teil ganz, Bl. 2 nur im inneren Teil erhalten. Interpunktion ◦ und ◦ ◦, Schriftspiegel rot umrändert. Seitenüberschriften nur auf Bl. 2 erhalten, Anfang und Schluß davon sowie die zugehörigen Punktationen mit Ornamenten versehen.

Inhalt: Bl. 1 *Götterlisten*, vgl. H 122ff. 169ff.

Bl. 2 R 1—10 *Astronomisches* (?). R 12—V 16 *Kosmogonisches* (?).

Übersetzung: 1 R (1) ... Wind, (2) beste Wahrheit, Wasser, Feuer (3) und Padvachtag. — Die (4) zweite Schöpfung: Der Freund (5) des Lichts-Gott; Glorie-Gott (6); Lebendiger Geist; *Glanz- (7) herr-Gott, Himmelsherrscher, (8) Gott Verethragna, Erde: (9) Gutes wirkende rechte

[1] Reihenfolge: sogdische, nordiran., südwestiran. Texte. Druckanordnung der Bruchstücke ob. S. 483. Handschriftenbeschreibung, kurze Inhaltsangabe und Übersetzung werden in Teil IV zu jedem Frg. einzeln mitgeteilt. Der Kommentar zu allen iranischen Texten folgt als Teil V. Für die Teile IV—VI dieser Arbeit trägt Lentz die Verantwortung allein.

Im Text steht ◦ für das gewöhnliche Interpunktionszeichen: schwarzer Punkt mit rotem Kreis, s. v. Le Coq, Die man. Miniaturen 1923, 15. Die dort nicht erklärte Doppel- oder Mehrfachsetzung des Zeichens ist stärkere Interpunktion. Einige Hss. verwenden als schwächeres Interpunktionszeichen außerdem einen einfachen roten Punkt, den wir durch • wiedergeben. In der



11 ∘ ∘ אתי שתיד ספרון
12 כר מ[י]שיי בגייה ∘
13 קניגרושן ∘ באם
14 עס]תון ∘ מנוחמיד
15 רישן ∘ ∘ צן פאש
16 כיראן ארדאראן מאד
17 צן גריווי ∘ כורמזתבג

(Ende der Seite)

**1 V**

1 צן אסוג]ק בריא
2 אתי מרלאספ[נד]ת צן
3 זאי ∘ ∘ כורטכית קיראן
4 פריזרושן צן גרידי ∘
5 באם בגיי צן בריא ∘
6 אטי ואד זיונדג צון
7 אפריתי זאיי ∘ ∘ צן
8 כורסן כיראן מישיי
9 בגיי צן גריווי ∘
10 בגפיר. . ת צ[ן אר]סוגק
11 בריא ∘ אטי סר[י]שרט
12 בגיי צן אפר[י]ט[י] זאיי
13 ∘ ∘ צן נימיל כיראן
14 ישוע צן גרי]וי ∘
15 קניגרושן צן איסוג]ק
16 בריא ∘ אטי מנוחמיד
17 וזרג צן אפריתיי זאי

(Ende des Blattes)

**2 R Ü** (*rot*) רוכשני[א]כ[

1 לברטי. [
2 סאר ∘ ול]
3 א[. .]ט. [
4 תיסת ∘ א]
5 שב]
6 ∘ כ]
7 צן]
8 ניזית אתי כ]
9 סאר פריסט]
10 פתימת ן] (*rot*)
11 (Eine Zeile frei)
12 אאנשת. ] (*rot*)
13 ארתי ש פ. ]
14 ורא פ. ג]
15 אספיד]
16 וא סתי ∘ כר ו]
17 בגיי ∘ ) וא. ]

(Ende der Seite)

**2 V Ü** (*schwarz*) רתווקי[

1 ]. תי כיפל
2 ]רכאנציד
3 ]. צ. [. .] ∘
4 ]. ר אתי כיל

Gesinnung, Träger- (10) Gott und Chroschtag. (11) — Und (die) dritte Schöpfung: (12) Der Sonnen-gott; (13) Lichtjungfrau; Glorien- (14) Säule; lichte Erkenntnis (15).

Von der Nord- (16) Gegend: Mutter der Wahrhaftigen (17) vom Wesen; Gott Ormuzd 1 V (1) vom leuchtenden Äther (2) und Elemente von (3) der Erde. — Westgegend: (4) Freund des Lichts vom Wesen; (5) Glorie-Gott vom Äther (6) und Lebendiger Geist von der (7) gesegneten Erde. — Von (8) der Ostgegend: Sonnen- (9) Gott vom Wesen; 12 (10) Göttersöhne vom leuchtenden (11) Äther und wahrheitsmäßiger Srosch- (12) Gott von der gesegneten Erde (13). — Von der Südgegend: (14) Jesus vom Wesen; (15) Lichtjungfrau vom leuchtenden (16) Äther und große Erkenntnis (17) von der gesegneten Erde.

2 R Ü. **Licht** ... (1) gibt ... (2) hin. Dort (?) ... (3) ... (4) geht hinein. ... (5) XIV ... (6) ... (7) von ... (8) geht hinaus und ... (9) hin gelangt ... (10) Zu Ende ist XIV (?) ... (12) Begonnen hat ... (13) Ferner 3 Antlitze (?) ... (14) Erfolg ... (15) weiß (?) ... (16) .. ist. Der ... (17) Gott. 1 .. ... V Ü. ... (1) ... eigen (2) ... (3) ... (4) ... und dieser

---

Übersetzung bedeuten drei Punkte eine Lücke, zwei Punkte ein vorläufig unübersetzbares Wort. Dr. G. v. Selle von der Universitätsbibliothek in Göttingen, der den Nachlaß von Andreas endgültig geordnet hat, hatte die Freundlichkeit, die auf Sogdisches bezüglichen Aufzeichnungen daraus für uns herauszusuchen. Dem Entwurf eines manichäisch-sogdischen Glossars, der sich darunter befand, entnehmen wir unten die Mitteilung einiger wertvoller Einzelheiten, die an den betreffenden Stellen mit »Andreas Ms.« bezeichnet sind. Einige Belege zur Sicherung von Wortbedeutungen westiranischer Wörter wurden mit Hilfe von Jansens Index (vgl. 1926, 79) ermittelt.

5 ]אתי פר
6 ]תיי
7 ]ךאנד
8 ]אויי כנאנר
9 ].ואנר אטיי
10 ]כְ.ינד לידתיי
11. ]יי כריפטי

12 ]נר אתישן
13 ]וְבָרלם
14 ]בְאם כר
15 ]סתר פרם ∘
16 ]גְ [12] פתיציה (rot)

(Ende des Blattes)

## M 14 sogd. (Tafel 2)

1 מיילציק [12] זמנדיא [12] R
2 רתתי כוו כשפנציד [12] זמנדא
3 סאר בזיטסכון ∘ ארתי ויספי
4 מיילל [12] רתתר פריימילל
5 פרגנא תיסטסכון אתי ניזטיה
6 סכון ∘ אתי זמנדא ריסטר אתי
7 מסיאטר בנדסכון ∘ יואר אטי
8 ורטי פטיז זמיי אתי אאמיניי
9 מיילל אתי אכשפא פרו [12]
10 [12] זמנו פתשמאר אסכונדסכן
11 פטיימס מִישיבגיי שואמנדיה (rot)

(Z. 12—18 freigelassen)

19 אאגשט נריי וטשניי מרטכמיי (rot)
20 ארטי וניי נריי מרטכמיה
21 פטקרכטיי פטשמאר מונר כצי
22 ∘ כנד [so] צן פנך מרלאספנדתיה
23 ארתאר פרורתיי ואם ארטכוושם
24 אאף אאטר ∘ רואניי מאשק[ .
25 גריד זואך זאור רוכשניאאק
26 קרשנארטיא בוול ∘∘ רוא[3̣ 2̣]
27 פסוגתיִ פירשייט פרך אש[ . .
28 מאן אשמארא פתבילייִ ∘∘ לינ[י

(Ende der Seite)

V 1 פרניי פנך ראם • פריטאם • ורניי
2 עספורניאק בורטארמיכיאְ
3 גרבאכיא ∘ לן פנך פנך ראתיי
4 אפריו ∘ כרושתק פלואכטקיה
5 פסוק ∘ ליניפרניי ספרידניה

(5) ... und in (6) ... (7) ... (8) ... machen sie (9) ... so daß (10) ... Dämonen (11) ... .. (12) ... und von ihnen (13) ... (14) ... sei, daß (15) ... darin. (16) ... 3 Antlitze.

**M 14.** Handschrift: Bis auf ein paar beim Ausreißen des Frgms. weggerissene Buchstaben vollständiges, 13.6 × 4.9 großes Buchblatt mit kleiner Schrift ohne Seitenüberschriften. Schriftspiegel rot umrändert. Interpunktion • sowie ∘ und ∘∘.

Inhalt: R 1—11 *Sonnenbahn.* R 19—V 25 *Terminologische Reihen des Neuen Menschen,* vgl. H 129ff., mit den 12 Lichtherrschertümern im ND, s. H 164—7. — V 27f. *Alter* (?) *Mensch.*

Übersetzung: R (1) (von den) täglichen 12 Stunden 12 (2) Ratus zu den nächtlichen 12 Stunden (3) kommen hinzu. Und jeden (4) Tag 12 Ratus auf eben diese (5) Weise kommen herzu und gehen hinaus (6). Und die Stunden werden kleiner und (7) größer. Trotzdem (8) von Frühling, Herbst, Winter und Sommer (9) werden Tag und Nacht nach je (10) 12 Stunden gerechnet. (11) Zu Ende ist »das Wandeln des Sonnengottes«.

(19) Angefangen hat »neuer (und) *alter Mensch«.

(20) Ferner des neuen Menschen Bilder- (21) Zahl (Aufzählung) ist folgende (22): Es sind von den fünf Elementen: (23) wahrhaftiger Schutzgeist, Wind, beste Wahrheit, (24) Wasser, Feuer — das Wesen der *Substanz der Seele: (25) Leben, Kraft, Licht, (26) Schönheit, Duft; der Seele (27) geopferte (?) Glieder: Glorie, Gedenken, (28) Geist, Nachdenken, Erkennen; V (1) fünf Gaben der Religionsglorie: Liebe, Glaube, (2) Vollkommenheit, Geduld, (3) Weisheit — mit der *Erschaffung der je fünf Gaben: (4) Chroschtag und die *Antwort Padvachtags; (5) der Schöpfung der Religions-



6 רוכשניי ואכש כיי כוטיי כצי
7 סכון תנבאר ∘ ∘ דואדיס
8 שהרדאריפת ∘ שהרדאריפת ∘ זיריפת ∘
9 בוכתגיפת ∘ חונסנדיפת ∘ אברנג ∘
10 ראשתיפת ∘ חמודינדיפת ∘ דרגמניפת
11 ∘ רזוריפת ∘ קירבגיפת ∘ חואבסגפת
12 ∘ רושן ∘ בגיאק ∘ פריטאט
13 פצקיר ∘ ליניפרן אתשי גרבאכיא
14 אנזמניק ∘ נויי מרטכמיי פרו
15 מילאן ∘ עיניי נויי מרטכמיה
16 פטסאד ליניפרניי ספריון ∘ ∘
17 לבתיד מינאנדיי רואן לואטס
18 אנלמייט מונו כנד ∘ זואן • זאור
19 רוכשניאק • קרשנאוטיא • אטי
20 בוול ∘ ∘ פנץ צכשאפלל ∘
21 רשטיאד • פאזרמיא • לינציהריפת
22 •] קוציזפרטיא • פרנכונדק לשתארץ
23 ∘ ]ויגראטכיא אנספסטקיא ∘
24 ?.] מילל מינאנדיי רואניי ליניי
25 פרן סכון טנבאר כצי ∘ ∘ לפיר
26 (Z. 26 frei)
27 3—2.]י וניי וטשניי מרטכמיה
28 פט]קרקטיי כוריצקאוייה ∘

(Ende des Blattes)

## 2. Nordiranisch

### M 538 (ND)

R

1 יאויד אן תו עסטאואם ∘ אמא
2 אד האמטוכמגאן ∘ כי וזיד בוינד
3 אומאן נאז אץ כו חימאד
4 חויץ כי אץ תו אחינד ∘ פידר
5 או תו כרוסאם ∘ צשם או תו
6 פדראזאם ∘ אומאן גיאנאן פרו]אן
7 טו ניגאינד ∘ כו תו פט וס אכשד
8 אבר אמא אבכשאהא ∘ כומאן
9 אדיאור פדשאאה ∘ פט . [4
10 כ[רו]סאם אמין ∘ אומאן ז[4
11 א]ו תו[ ]ן [

(Rest fehlt)

glorie: (6) Licht, Logos, der da (identisch) ist (mit) (7) Rede, Körper; zwölf (8) Herrschertümer: Herrschertum, Weisheit, (9) Erlöstheit, Zufriedenheit, Ehrbarkeit, (10) Wahrheit, Religiosität, Geduld, (11) Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Gehorsam (?), (12) Licht; IV Göttlichkeiten: Liebe, (13) Furcht, Religionsglorie und seine Weisheit (14) in der Versammlung — (der) neue Mensch in der (15) Mitte. Diese Zahl (der Bilder) des neuen Menschen (16) (ist) die Schöpfung der Religionsglorie.

(17) Zweitens der geistigen Seele zwölf (18) Glieder sind folgende: Leben, Kraft, (19) Licht, Schönheit und (20) Duft; die fünf Gebote: (21) Wahrheit, Sündlosigkeit (?), religiöses Äußeres (22), Reinheit des Mundes, Glücklichsein (und doch) Armsein; (23) Wachsamkeit, Diensteifrigkeit. (24) Dies ist der geistigen Seele: Religions- (25) Glorie, Logos, Körper.

Schreiber: (26) (*Name nicht ausgefüllt*).

(27) Dies (ist) (28) die Offenbarung der Bilder des *alten Menschen.

**M 538.** Handschrift: Fragment von 12×10.3 cm eines — rechts und am äußeren linken Rand unten abgerissenen — Blattes mit mittelgroßer, lebhafter Schrift ohne Seitenüberschrift. Schriftspiegelumrandung und Liniierung rot. Interpunktion ∘.

Inhalt: R *Lobpreis einer Gottheit (des Lichtvaters?).* V *Sanctus auf die Bewohner des Lichtreichs*, vgl. H 122—3.

Übersetzung: R (1) Ewig wollen wir dich preisen, wir (2) mit den Verwandten, die erwählt werden, (3) und unsrer Familie, von wo wir sind (*so!*) (4) diejenigen, die aus dir sind. Vater, (5) dich wollen wir rufen. (Unser) Auge zu dir (6) wollen wir richten; und unsere Seelen singen vor (7) dir, damit du mit viel Verzeihung (8) dich über uns erbarmest, damit du als unser (9) Freund herzu kommst (?). Mit ... (10) wollen wir rufen: Amen, und unsere ... (11) zu dir ...

V

1 אר דואדיס שְהראן
2 רושן וכׄיביה ◦ קאדוש
3 קאדוש ◦ אר שהראן רושנאן
4 כי פט תו וזרגיפׄט רדניך ◦ פדמאדג
5 אחינד ◦ קאדוש קאדוש ◦ אר
6 אְנדרואז זׄיונדג ◦ רושן אמבארג
7 צי שהראן ארגאו ◦ קאדוש
8 קְאדְוש ◦ אר זמיג עסטאואדג
9 קאד]וש כאדוש ◦ אר דידן ניסאְגְ[?
10 צי] מאְניְנדגאן אפׄרידגאן [3—2
11 (Buchstabenreste) קְאדְו[ש

(Rest fehlt)

## T II D 66 (NḌ)

R

1 חרויך שהראְ]
2 פׄרישתגאן כי אץ תו בוְמ]
3 חרויך פט עיו גיאן דהינד ע]
4 או תו דידן ניסאגין אוט פאדגירב
5 ארגאו אמאחיץ אד חוין אוט נירד
6 חרְויך ניספאד זְאנוג נמאץ בראם

(Ende der Seite)

V

1 ]כְתיך ציהרג
2 ]זְ[י]וְנְדג אד פנזׄ פרמאנג ◦ ◦ דידן
3 נו]כְזאד ארדאואן מאד פידר
4 אוהרמיזד בג אד פנזׄ רושן ◦ ◦ חויץ
5 פׄריה רושן ארגאו באמיזד ואד
6 זׄיונדג אד פנזׄ פוהראן ◦ ◦ ואדאג

(Ende des Blattes)

## M 194 (ND)

1 R

1 פד וְכְיְביה זאור ב]
2 נְמְאְץ בראְם או]
3 אְ. מיהר אוד מאה]
4 וְזדְגאן ◦ אוד או זאו. ]

(Heilig, heilig) V (1) deinen (*wtl.* eignen) zwölf (2) Lichtwelten. Heilig, (3) heilig den lichten Welten, (4) die durch deiner Größe Juwelen gemessen (?) (5) sind. Heilig, heilig dem (6) lebendigen Luftraum, dem Lichtspeicher (7) der herrlichen Welten. Heilig, (8) heilig der gepriesenen Erde. (9) Heilig, heilig der strahlenden Erscheinung (10) der gesegneten Weilenden ... (11) ... Heilig ...

**T II D 66.** Handschrift: 7.3×12.8 cm messender, teilweise beschädigter Teil eines größeren Doppelblatts mit mittelgroßer, flüchtigerer Schrift. Faltung durch ca. 2 cm breiten Falz verstärkt. Interpunktion ◦ ◦. Von Bl. 2 sind nur einige zusammenhanglose Buchstaben und Reste von solchen erhalten: R (1) ]נאְ, (2) ]פְּ, V (1) ומ[, (2-4) Rest je eines Buchstabens am Ende der Zeile.

Inhalt: R *Lobpreis einer Gottheit* (*des Lichtvaters*?). V *Aufzählung kosmogonischer Götter*, vgl. H 124—6.

Übersetzung: R (1) (Da) alle Welten ... (und) (2) Gesandten, die aus ihm geworden ... (3) alle mit ein(mütig)er Seele Preis (?)[1] darbringen (4) jener strahlenden Erscheinung und herrlichen Gestalt, (5) wollen auch wir mit ihnen und bei (6) allen (?)[2] gebeugten Knies Verehrung darbringen.

V (1) ... Gestalt, (2) lebendige ... mit den fünf Überlegungen; die Erscheinung (3) des erstgeborenen ..., die Mutter der Wahrhaftigen, Vater (4) Ormuzd-Gott mit den fünf Lichten; und der (5) Freund des Lichts, der herrliche Glanz-Gott, der lebendige Geist (6) mit (seinen) fünf Söhnen; der Führer ...

**M 194.** Handschrift: Stark zerstörtes inneres Stück, 26.5×14.5 cm messend, von einem großen Doppelblatt aus starkem, bräunlichen Papier, in der Faltung mit einem ca. 2.7 cm breiten Falz (ohne Schriftverlust) geklebt. Kräftige, ausgeschriebene Hand. Ziemlich weiter Durchschuß. Seitenüberschriften weggerissen. Schriftspiegelumrahmung und Liniierung rot. Interpunktion ◦ und ◦ ◦.

Inhalt: Bl. 1. *Lobpreis von* (R) *Göttern und* (V) *Mitgliedern der Hierarchie*, vgl. H 127—36 (wörtlicher Paralleltext?).

Bl. 2. *Von den »Tagen« und »Nächten«*, vgl. 1926, 32f. 51ff.

Übersetzung: 1 R (1) mit eigner Kraft ... (2) Verehrung wollen wir darbringen d... (3) Sonne und Mond ... (4) großen, und der Kraft (?)[3] ...

---

[1] עסתאוישן. [2] *Oder* חויך ihnen. [3] זאור.

5 . [2—3]אראן ∘ כי פד חוי]ן
6 [7 . וזישתאן ∘ כי]
7 [5 ריכד ∘ ]
8 זאד. [. .] אוד ו]
9 אוד וכד וא]
10 אר חו]
11 נמאך בראם ]
12 עימיך פנזכא]ן
13 צי פד חויך ∘ . ]
14 חויך ∘ דישת]
15 א[1—2]ם. ]
16 כ]
17 א]
18 . ]
19 . ]
20 . ]
21 . ]
22 א]

**1 V**

1 [חו ∘ ∘ רושן וזרג[א]ן ∘
2 [וריסתום ∘ ∘ חריך
3 [. ∘ ∘   ∘ ∘ נמאך בר[א]ם
4 [ם ∘ אר חויך פרישתגאן
5 [ג שחר ∘ פאדיכש[2—3 . .] .
6 [. נראב. כד דיו. . ]
7 [אר ח. ]
8 [אוינד ∘ [. .] וכד
9 [קירבגיפט
10 [ב[ר[א]ם אוד
11 [ין ארדאואן זיראן
12 [חויך כי חס בוד
13 [ס עשתינר אוד
14 [. חו 1—2 . בודן
15 [. . ג. . . [.] .

(Enden von 7 Zeilen)

**2 R**

1 ∘ ∘ ]
2 ר]
3 פ]
4 ר]
5 ר]
6 ]
7 פדו 1—2 . ]
8 אוד ר. ]
9 סריכת ∘ כי אר ז]
10 צי חמג. . [.]. ]
11 בוד אנדר עימ]

12 שב ∘ צראגרן]
13 וזרג]
14 דרא]דיס
15 . . ]
16 ר]
17 ]
18 ]
19 . ]
20 . . ]
21 . [. מ]

(5) ..., die in jenen ... (6) ... größten[1], die ... (7) ... (8) geboren (?) ... und ... (9) und selbst ... (10) jenem ... (11) Verehrung wollen wir darbringen ... (12) diesen fünf ..., (13) die in ihnen (sind) ... (14) sie. Erbaut ...

1 V (1) ... lichte Große (2) ...ste, alle (3) ... Verehrung wollen wir darbringen (4) ... allen Gesandten (5) ... ganzen[2] Welt, König ... (6) ... Dämon... (7) ... (8) ... selbst (9) ... Frömmigkeit (10) ... wollen wir bringen und (11) ... den klugen Wahrhaftigen (12) ... diejenigen, welche uranfänglich gewesen (13) ... stehen und (14) ... zu sein (15) ...

2 R (8) und ... (9) verließ, welcher d... (10) des ganzen ... (11) gewesen in dies... (12) Nacht, wie ... (13) groß ... (14) zwölf ...

---

[1] Vgl. unt. S. 590.   [2] חמג.

**2 V**

1 [.
2 [ן
3 [
4 [.
5 [
6 [
7 [
8 פ[נז̄
9 [סִם
10 [.ג רוק ◦◦ פם
11 [.[ד]וִאדִיס זמניך
12 [כִניגאן ◦◦ ◦◦
13 [...אִד ◦ דִיוִ שב
14 דו]אִדיס
15 א]ום
16 ...[
17 .[
18 [
19 [
20 .[
21 .[

## T I$\alpha$

**R (Sw.)** **(ND)**

1 עִין יד פד כ[..]ני נואג *(rot)*
2 או בג רושן זאאור
3 ז̄ירִיפּם זאריה נגאיאם
4 ◦◦ וינדאם או יישוִע
5 קניג מנוחמיד מרי מִאִני
6 אד פִרישתגאן ◦◦ דהיִדִום
7 אאג]אִדג קירבג תנום
8 3—4]דִ אִ[..]. רוִאן בוז̄יד
9 ]אאגאדגִ כירבג
10 ]כִוִם [

(Rest fehlt)

**V (Sw.)**

1 אך ואכִשִ יז̄דהִר
2 אאיאד פד נוג ניו מורדא
3 ◦◦ וניראד אבר פרה אוד
4 ואכִש עי עין שהִר אוד
5 אבר שהריאר עי פרוך̇
6 ◦◦ כו פדירִאדִ דיניו[ז̄]דהר
7 אוש בוא. פאס[
8 אוד וינאראג [..]א[
9 זִיהר עי ז̄[

(Rest fehlt)

2 V (8) ... fünf (9) ... (10) ... Tag, mit (11) ... zwölf Stunden (12) ... Jungfrauen. (13) ... Dämon die Nacht (14) ... zwölf (15) ... und (16) ...

**T I$\alpha$. Handschrift:** Fragment auf sehr weichem Papier in der Größe 7.2 × 6 cm, oben und unten abgerissen, im untern Teil stark zerstört. Kleinere, gleichmäßige Schrift. Schriftspiegel rot umrändert. Interpunktion ◦◦.

**Inhalt:** R *Original zu dem türk. Hymnus »Zu Gott, Licht, Kraft, Weisheit«* bei Bang, Hymn. 22; vgl. H 146—8. 151. — V *Segen über einen Herrscher.*

**Übersetzung:** R (1) Dieser eine mit dem Hymnus ... (2) Zu Gott, Licht, Kraft, (3) Weisheit wollen wir *laut singen. (4) Wir wollen preisen Jesum, (5) Jungfrau, Erkenntnis, Mari Mani (6) samt den Gesandten. Gewähret meinen (7) Wunsch, o Gutes Tuender. Meinen Körper (8) (behütet, und meine) Seele erlöset. (9) (Gewähret meinen) Wunsch, o Gutes Tuender ...

V ... (1) komme vom heiligen Geiste (2) mit neuem gutem Vorzeichen, (3) werde eingerichtet über der Glorie und (4) dem Geist dieses Reiches (od. dieser Welt) und (5) über dem glücklichen Herrscher, (6) damit er (?) die heilige Religion (Gemeinde) empfange (7) und ihr Schutz (?) sei ... (8) und der Einrichter ... (9) ewiges Leben ...



## M 453c (ND)

**R**

1 [זִירִיפְּם
2 ].סנדפּם
3 [פְּם • •
4 [ם
5 [רם
6 [סִאגִיפְּם
7 [םִ

**V**

1 חסִי[נג
2 (Eine Zeile frei)
3 אר[
4 פד .[
5 דידן .[
6 חרו .[
7 פדִ[

## M 529 (ND)

**R Ü**

[י
1 [סנדיפּם
2 ].ננג שחום
3 [פְּטום חמ.דנדיפּת
4 ].ניפּם ∘ ∘ נחום
5 [ם קירבגיפּם
6 [ם חואבסאגיפּ]
7 [ום רושן ∘ ∘ ח]
(Rest fehlt)

## M 501b

**R I (ND)**

1 באמִיו ∘ ∘ נמאך
2 טו בראס מנאן
3 אנז̄ידגא בוז̄
4 מן ראן וחישתם
5 סִין ∘ ∘ ∘ ∘
6 ניסאג דידנא
7 חוציחר ציחרגִ
8 אר]גִאואה בגִ
(Rest fehlt)

**M 453c.** Handschrift: 9×3.7 cm messender Fetzen eines Blattes mit großer, kräftiger Schrift Liniierung und Umrahmung des Schriftspiegels schwarz. Interpunktion • •.

Inhalt: R *Numerierte Aufzählung der Herrschertümer*, vgl. zu S. 548 V 7—12. V *Eigenschaften Jesu* (?), vgl. 1926, 85ff. und hier zum nächsten Frg.

Übersetzung: R (1) ... Weisheit (2) ... Zufriedenheit ... (6) Gehorsam (?) ...

V (1) ... uranfänglich ... (3) ... zu (?) ... (4) ... mit ... (5) Erscheinung ... (6) all... (7) mit ...

**M 529.** Handschrift: Linke obere, ca. 10×9 cm messende Ecke eines größeren Blattes mit mittelgroßer Schrift. Schriftspiegel rot umrändert. Interpunktion ∘ ∘.

Inhalt: R *Numerierte Aufzählung der Herrschertümer*. V *Eigenschaften Jesu*, beschrieben und faksimiliert 1926, 84 und Taf. II ob. rechts. Z. 1—5 umschrieben ib. 93. Z. 6 ist unbeschrieben, Z. 7 lautet: ]. חרו פד רד[2–3; vgl. das vor. Frg.

Übersetzung: R Ü. ... (1) ... Zufriedenheit, (2) ... Ehrbarkeit, sechstens (3) ... siebentens Religiosität, (4) ... Geduld; neuntens (5) ... Frömmigkeit, (6) ... Gehorsam (?) ... (7) ... Licht ...
V (7) ... mit all...

**M 501b.** Handschrift: 3.5×3.2 cm großes Bruchstück eines ringsum abgerissenen, zweispaltigen Blättchens mit sehr kleiner, aber klarer Schrift. Beide Schriftspiegel rot umrändert. Interpunktion ∘ und ∘ ∘. Vgl. noch unt. S. 561.

Inhalt: R I *Anrufung einer Erlösergottheit oder -persönlichkeit*. II *Preis einer Gottheit, vielleicht Zärwans*, der erwähnt wird. V I *Preis Manis*, II *Anrufung des* 1. *und* 2. *Herrschertums und Manis*. Bemerkung: Die Seitenfolge ist dadurch gesichert, daß am rechten Rand (von R) das Blatt deutlich glatt aus einem kleinen Buch herausgerissen ist.

Übersetzung: R I (1) glänzend. Verehrung wollen wir dir bringen, o unser Beleber, erlöse (4) meine Seele, zum Paradies führe mich. (6) O strahlende Erscheinung, schöne Gestalt, o herrlicher Gott ...

**R II (Sw.)**

1 א[
2 בי זרִו[אן
3 אבכשאִ[
4 יזד ◦ פיר . . [
5 טִו קיר[
6 פרִאדם . [
7 ניר נאם ◦◦
8 עסתיד אוִ[ד
9 עסתאיחִ[

(Rest fehlt)

**V I (Sw.)**

1 ]ישן
2 ]ריז
3 ע]סתאישנא
4 ] . . ביר
5 ]כודאי ◦ ר[?]ם
6 ת]ו וינדאם
7 מאנ]יא בוזיגר
8 ] ◦◦ מארי מאניא
9 ]רוִש[נא]גרִא

(Rest fehlt)

**V II (ND)**

1 וזרג ◦◦ ◦◦
2 נכוין שהרדאריפת
3 כודאי ארגאוא
4 רושנאגרא בדיגִ
5 זוריפת ן . שִ . .
6 ארגאוא רוִשנא.
7 כאדוש כאד[ש
8 אִ[ו ת]ו מארִי מ[אני

(Rest fehlt)

## Anhang

## Neuausgabe von M 730 (ND, HR II 48—9)

**R Ü**

. ] . דִיאיזדאן נוא[ג

**I**

1 דואדייס דידים
2 רִושן דאריד אוש
3 עשת[י]ינד [sic] פרואן דודס
4 וזרגאן וכיביה פוחראן
5 חאוסאר דואדיס
6 ציחרג באמין צי
7 פידר רושן וסאן יזדן
8 בגאן אוד רדניך צי
9 וחישת שהרדאר פדואז
10 אפריד כרושת ן אוסתאד
11 אוד ביִה אך חויך
12 דואדיס וזרגאאן
13 נוכזאדאן קואן אוד
14 שהרדאראן . . .

(Rest fehlt)

II (1) . . . Gott Zärwan, erbarme dich (?) . . . (4) Gott, verbind . . ., du Gutes tuender (?)[1] . . . meiste . . . (7) guter Name. Gepriesen ward und gepriesen wird[2] . . .

V I (1) . . . (3) . . . o Preis . . . (5) Herr, Herde (?) . . . dich wollen wir preisen, o Mani, Erlöser (8) . . . o Mari Mani . . . o Lichtmacher . . .

II (1) groß.

Erstens Herrschertum: o herrlicher Herr, (4) Lichtmacher. Zweitens (5) Weisheit und . . . o herrliches Licht (?). (7) Heilig, heilig (dir) Mari (Mani).

**M 730.** Handschrift: Ca. 11 × 13 cm messendes, zweispaltiges Blatt mit kräftiger, kleinerer, flüssiger Schrift und Überschrift in großen Zierbuchstaben. Obere Außenecke und Unterteil abgerissen. Interpunktion, die nur selten gesetzt wird, • und ⁛. —

Inhalt: *Beschreibung des Lichtparadieses*, vgl. H 122—3.

Bemerkung: Müller gab nur R I und V II.

Übersetzung: R (Ü) .. -**Götter-Hymnus** I (1) Zwölf Lichtdiademe (2) hält er, und vor ihm (3) stehen seine zwölf (4) großen Söhne, (5) von gleicher Art (alle) zwölf (6) (wie) die glänzende Gestalt des (7) Lichtvaters; viele Götter, (8) Gottheiten und Juwelen, die (9) (als) des Paradiesesherrschers Gefolge[2] (10) erschaffen (*wtl.* gesegnet), (hervor)gerufen und aufgestellt worden (sind); (11) und außer[3] ihnen (12) die zwölf großen (13) erstgeborenen Könige und (14) Herrscher . . .

[1] קירבכר [2] עסתאיהיד [3] Nach Andreas (mündliche Mitteilung).

**II**

1 פרחיפת אבר .]
2 פד וס שאדיפ]ת
3 חרו ארג ציד . . . .
4 חו וכיביה פרה וזרג
5 ציד אפרינינד ו̄ עסתאונד
6 יזד חואכשד בג ראשתיגר (?)
7 וכדיך פד שאדיפת פד . .] . .
8 זמאן דחיד פנז̄]
9 ריסת או ח]
10 זאדגאן [
11 צי [
12 כ]

(Rest fehlt)

**V Ü** עסת]או[א]דג (?)

**I**

1 ]ד גשת פד (rot)
2 ק]ירד אפריון (rot)
3 ]נגאואאד (rot)
4 אך פנז̄ רושן פנד
5 אוד אבדייס דאד
6 או זאדגאן כו קריינד
7 עספור אוד הנזאמינד
8 ]ישן נירד חו
9 ]שת וזידגפת
10 ]קירבג
11 ]כ[רו]סיד

(Rest fehlt)

**II**

1 זורמנד יזדא]ן (rot)
2 אברדום וזרגאן (rot)
3 כודאי בגאאן (rot)
4 בגייסתום ∴
5 עסתאויישן או
6 בג רושנאן פרה
7 בורזואר רושן
8 שהר אפריידג כו
9 טו מאנייה פואג
10 אוד באמיין כוז̄ ו̈
11 חוארמיין חמג פור
12 שאדיפת ראם אוד
13 ושיידאך זיוחר נוז̄
14 . . .] כרומבריפט ∴

(Rest fehlt)

II (1) Majestät über ... (2) mit vieler Freude ... (3) alle Seiten immer ... (4) seine große Glorie (5) segnen sie immer und preisen (sie): (6) Verzeihender Gott, Gerechtigkeitsmacher-Gott (7) auch selbst mit Freude mit ... (8) Stunden gibt fünf ... (9) der Reihe nach[1] d... (10) Söhne ... (11) d...

V (Ü) **gepriesen (?)** I (1) .... .. mit (2) ... machte Segen (3) ... er möge verleihen[1] (4) von den fünf Lichten Rat (5) und Unterweisung. Er gab (6) den Söhnen, daß sie machen (7) vollständig und vollenden (8) ... bei ihm (9) ... Erwähltenschaft (10) ... fromm (11) ... ruft (12) ...

II (1) starker, der Götter (2) oberster, der Großen (3) Herr, der Götter (4) göttlichster. (5) Preis dem (6) Gotte, (o) Glorie der Lichten, (7) erhabenes Licht (8) der gesegneten Welt (*od.* des gesegneten Reiches), wo (9) du weilst, rein (10) und glänzend, schön[1] und (11) in guter Ruhe, ganz voll (12) Freude, Friede und (13) Frohsinn[1], ewigem[1] Leben (14) ... Wohlgeruch[1].

[1] S. vor. Seite Anm. 3.

## 3. Südwestiranisch

### M 90 (Sw.)

**R**

1a אבאג בארוראן ∘∘ עסתאי[שן] אץ

b חאמאג ∘∘ חנזמן עי ארזכֿתאה ∘ זא[יד]אן

(Eine Zeile frei)

2a ת ∘ תאראר עי פֿריסתגאן ∘∘ כֿודאון אריאמאן

b יישוע זינדכר שהריאר ∘∘ עיג דעין

c יוזדהר ∘∘ זאידאן כאדושאה ∘ ∘

(Eine Zeile frei)

3a נ ∘ נכֿוסתין עי ארזיהאגא[

(Ende der Seite)

**V**

b אוד[. . .]. ב ∘∘ פדיזאג עי תאר דושמנין

c א[1—2] רושנאן פֿריחסתומאן ∘∘ זאידאן ∘

(Eine Zeile frei)

4a ם ∘ מאד רודדר קניגרושן ∘∘ גיאן עי

b בי זרואן ∘∘ סר עי ויספאן וחיהאן ∘∘ עי

c 1—2.ר.כת ויספאן יזדאן ∘∘ זאידאן כאדושאה

(Eine Zeile frei)

5a [6] רואנצינאן פֿריסתגאן ∘ הפֿתאן

(Ende des Blattes)

### M 174 (Sw.)

**1 R**

1 .[. . א[

2 ∘ .[ ]ום

3 ר. . [ ].ום

4 ד1—2[ ]. . יסתר אום

5 כו[3...2][3—2 .. פד חרויסף כֿרד

6 אוד ברחם עיג ארדאיה ∘ פד

7 פנזאן אנדרזאן נירואן עי כֿראשתייר

8 אוד פד סנאן מוהראן אגראיאן

9 ∘ פד פנזאן זאמגאן וזרגאן אוד פד

10 ויגראדייה אוד וזישתייה ∘ פד

(Ende der Seite)

**M 90.** Handschrift: 7.6 × 12 cm großes Buchblatt (Querformat) mit kleinerer, flüssiger Schrift und roter Liniierung, ohne Seitenüberschriften. Interpunktion ∘ und ∘∘. Text strophisch gegliedert. Die ersten Buchstaben der Seite (V auch der erste auf der 2. Zeile) sind Zierbuchstaben. Der erste Buchstabe der Str. ist vor dem ersten Wort, durch einfache Interpunktion (∘) getrennt, wiederholt.

Bemerkung: Das Aussehen des Blattes spricht zunächst eher für umgekehrte Verteilung von R und V, aber nicht geradezu gegen die hier angenommene, die durch den Inhalt gefordert wird.

Zur Graphik: Diese Handschrift schreibt פֿ, wo wir gewöhnlich in Sw.-Texten פ antreffen, z. B. im häufigen Wort für »Gesandte« פֿריסתגאן, sonst פריסתגאן, ND פֿרישתגאן, vgl. unt. 573, Anm. 1.

Inhalt: *Sanctus auf (die) Erlösergottheiten (im Monde)*, vgl. H 126f.

Übersetzung: R (Str. 1a) mit den Lastträgern. Preis von (b) der ganzen Versammlung, die du *gesegnet hast — ewig.

(Str. 2a) *Anführer der Gesandten, Herr, Freund (b) Jesus, Beleber, Herrscher der heiligen Religion (Gemeinde) (c) — ewig heilig.

(Str. 3a) Erster der Hinausgehenden ...

V (Str. 3b) und (?) ... *Trenner der finsteren Feinde (c) und der besten Freunde der Lichten — ewig.

(Str. 4a) Wachstum bringende Mutter, Lichtjungfrau, Seele des (b) Gottes Zärwan, Haupt aller Weisheiten, die (c) da alle Götter ... — ewig heilig.

(Str. 5a) (Fünf) seelensammelnde Gesandte, sieben (Schiffsherren) ...

**M 174.** Handschrift: 9.4×19.1 cm großer, stark zerstörter Teil eines Doppelblatts mit nicht kleiner, kräftiger Schrift. Interpunktion ∘ und ∘∘.

Inhalt: *Bitte um Vollkommenheit in Glauben und Wandel*, vgl. H 137.

Übersetzung: 1 R (1—3) *Zusammenhang zerstört*. — (4) ... ter und mein (5) ... mit aller Vernunft (6) und dem Kleid der Wahrhaftigkeit, mit (7) den fünf trefflichen Geboten des guten Friedens (8) und mit den drei herrlichen Siegeln, (9) mit den fünf großen Gewändern und mit (10) Wachsamkeit und Eifer, mit ...

**1 V**

1 ] יזדאן
2 אר[ ∘ ]נגאן.
3 זינדג א[ ]יד דאדן
4 אר בראדראן ח[ 5 ] . פד
5 תרכשינידן עי נירשאג[2—3 . .] . ר
6 קירבגיי אוה כר חנזפסאן
7 פד פריה ואכש אוד תנואר ∘ ר̄ פד
8 זור עי תו כודארן אירנזאאן אר
9 סנאן דרוכשאן וייבאגאן עיב
10 גיאן ∘ אוד עסתריקנאן אר

(Ende des Blattes)

**2 R**

1 ].
2 ניזאינד[ ]. ג עי
3 וייבאג[ 4 ]ק וזרגאן כי
4 פריסתי[ 4 ]אדו. [ 3 ]. יאג
5 ∘ ני אנגראן אבאג [ 4 ] עי יד
6 זמאן ∘ אוד ניק עשכ[ 4—5 ]עי
7 בא אק דאנישן עי יזדאאן ∘ ני
8 ארזדיספריסתאן כי פריסתינד
9 אר פחיכראן אר בי עי דרוזניה
10 אוד ניק קישאן וייס[פ]אן כי פד

(Ende der Seite)

**2 V**

1 ש[
2 חיפ[ ]מורזאושן
3 . .] קאמישן [ 4—5 ]כר רוק
4 רוק [ 3 ]אנד . [. .] . רואניהא
5 אוד [ 4 ] . בואנד ארזאן אר
6 חו[ 4 ] . שיך עיג ויספאן
7 קירדגאראן ∘ ∘ אוד דיזיישן אוד
8 אאיפת עי ניואן ∘ אר חוזדג אוד
9 עסתאידג אואחמאן כודאיי
10 שחרי[א]ר וזרג פדיכשראונד ∘ ∘

(Ende des Blattes)

## M 11 (Sw.)

**R Ü** (*blau*) עי חמוצאגאן

1 קית כונקיי אוד ואי וסאן
2 אציש פדירינד ∘ אפרין אבר
3 עין כואן עיג ארזיכתאן
4 מויאגאן צייאגאן אוד
5 סוגואראן אבר עין עי
6 מורזידג ∘ דרוד אבר פריסתגן
7 ניואן ראמישנגראן עי דין
8 אוישתאפתג ∘ עסתאיחאד

V (1) . . . Götter (2) . . . (3) lebendig . . . zu geben (4) den Brüdern . . . durch (5) Eifrigmachen der Hörer zu[1] (6) Frömmigkeit, so daß ich mich (dazu) gesellen möge (7) mit Liebe, Geist und Körper und durch (8) deine Kraft, o Herr, *unterdrücken möge die (9) drei trügerischen Teufelinnen meiner (10) Seele und lobpreisen möge d . . .

2 R (1) . . . (2) sie flehen . . . d . . (3) trügerischen . . . großen, die (4) anbeten . . . Feuer . . . Ort (?)[2]; (5) nicht die Bedenken mit . . . einer (6) Stunde, und auch nicht . . . , (7) sondern vom Wissen der Götter; nicht (8) die Götzenanbeter, die (da) (9) Bildnisse, (die) den Gott der Lüge anbeten, (10) und auch nicht alle Lehren, die durch . . .

V (1) . . . ihn (?) (2) laß . . . . . Vergebung (?) (3) . . . Wunsch . . . , daß Tag (4) für Tag . . . seelisch (5) und . . . sie würdig werden mögen d . . (6) . . . Gaben (?)[3] aller (7) Mächtigen und Sammlung und (7) Belohnung der Guten dem *edlen und (9) gepriesenen Herrn Avahman, (10) dem großen, ehrenreichen Herrscher.

**M 11.** Handschrift: Vollständig erhaltenes Blatt, 18.6×9.1 cm groß. Kleinere Schrift, die teilweise, besonders V, abgerieben ist. Interpunktion ∘.

Inhalt: *Preis der Hierarchie*, vgl. H 135—6.

Übersetzung: R Ü. **der Lehrer** (1) . . . , die deine Glückseligkeit und viele Kräfte (2) daraus empfangen. Segen über (3) diesen Tisch der *Gesegneten, (4) die (da) klagen, *weinen und (5) traurig (sind) über diesen, dem (6) vergeben wurde. Heil über die guten Gesandten, (7) die Freudebringer der bedrängten Religion (Gemeinde). (8) Gespriesen möge sein (9) das Oberhaupt der

[1] אר [2] גיאג [3] דאשין

9 דין סאראר פד אפרין עי פידר
10 פוסר אוד ואכ̇ש יוזדהר
11 ∘ אוד נמברים פד אפרין או
12 המוצאגאן וזרגאן עסתונאן
13 אוד פושתבאנאן עי והמן
14 נרימאן שהריאר עי דין
15 יוזדהר ∘ אוד עסתויד בואנד
16 הפתאד וׄ דונאן עספסגאן
17 פרוראגאן עי בויסתאן
18 ‏.̇.̇.̇[1—2] ואבאד ∘ היב ביה
19 דרוד אוד ראמישן זיהר וׄ
20 שאדיה (Rest verwischt)
21 אבר ויספאן מאנסאראראן
22 גנזוראן עי מאדר עסתאידג
23 ∘ אוד אְאיאד נוג זור אץ
24 והמן זינדכר אבר כ̇רוכ̇ואנאן
25 עי ראזאן נהוׄפתאן ∘ ראם

(Ende der Seite)

אגראיה עי **V Ü** (rot)

1 אוד שאדיה אבר
2 דביראן ניואן נביסאגאן
3 עי סכ̇ון זינדג עיג יזדאן
4 ∘ אפריְן אְבר ארדאְואן נְיואן
5 דרְכ̇תאְן הוזרגנאן כי דיינד
6 בְאר זְ. . . עי זׄאידאן ∘ עסתאְשן
7 אבר כ̇ואריץ אוזְכ̇תאן פנד
8 פאיאן עי דאמאד פריהדאר[2]—[1]‏.̇.̇
9 . . . . . . . רְאמְישן זיהר אוד
10 דְר[וד] אבר ניושאגאן
11 . . . ואנאן המבאראגאן
12 . . . [אוי]שתאפתג ∘ אְפְר[ין]
13 נְוג שאְדְיְ אְ/////////////אד////
14 . . מ . . . . הוְנְ//////////////////////
15 ////// . . [רא]מישנ . . . .
16 וְש ////////////////////////////////
17 [רא]מישן פְדְיְרְאנד
18 . . יְ ///////////////////// . רינְ[ד]
19 . א ///////////////////////// . ימיסט
20 פדיראם פְרה פירוזיה
21 ∘ אוד הרוקין פד דריסתיה
22 עי תן אוד בוכ̇תגיה עי
23 גיאן זׄאידאן זיואם ∘ דביר
24 (unausgefüllt)
25 אפריד אוד עסתויד היב

(Ende des Blattes)

Religion (Gemeinde) mit dem Segen des Vaters, (10) Sohnes und heiligen Geistes. (11) Und wir verehren mit Segen die (12) großen Lehrer, die Säulen und Rückenstützen des mannhaften Vahman (14), des Herrschers der heiligen Religion (Gemeinde). (15) Und gepriesen mögen werden (16) die zweiundsiebzig Bischöfe, (17) die Pfleger des . . . Gartens. (18) Es möge sein (19) Heil und Freude, Leben und (20) Fröhlichkeit . . . (21) über alle Hausvorsteher, (22) die Schatzhüter der gepriesenen Mutter. (23) Und kommen möge neue Kraft von (24) Vahman, dem Beleber, über die Prediger (25) der verborgenen Geheimnisse. Freude

V Ü. **Die Herrlichkeit der** (1) und Fröhlichkeit über (2) die guten Schreiber, die (da) aufschreiben (3) die lebendige Rede der Götter. (4) Segen über die guten Wahrhaftigen, (5) die grünen Bäume, die (da) bringen (6) Frucht ewig . . . Preis (7) über die *gesegneten Schwestern, die (da) warten (8) auf den Bräutigam mit d . . lieben . . . (9) . . . Freude, Leben und (10) Heil über die Hörer (11) mit den guten Seelen, die (da) versammeln (12) die bedrängte (Gemeinde). Segen, (13) neue Fröhlichkeit . . . (14) . . . (15) . . . Freude . . . (16) . . . (17) Freude mögen sie empfangen (18) . . . (19) . . . (20) Mögen wir empfangen Glorie (und) Sieg, (21) und allesamt in Gesundheit (22) des Leibes und Erlöstheit der (23) Seele ewig leben. Schreiber (24) (*Raum für die Unterschrift*).

(25) Gesegnet und gepriesen möge . . .

## I B 4974 (Sw.)

**R** (Reste einer Überschrift in Zierschrift)

**I**

(gelb)
1 פד[..]דִג אוד
2 פ.דאִר עי
3 כֹּוב אוד . . .

4 וינאראד אבר
5 חאמאג דייך
6 יזדחר ∘ אוד

(Z. 7—20 Miniatur)

(gelb)
21 אבר כְּוִאן עי
22 אְרִיאְמאן רושִׁן

23 ∘∘ אוד אבר תו
24 סארא עסתאידג
25 עי עיסתיהנד

(Ende der Spalte)

**II**

(gelb)
1 נישאן עי ב[אאן
2 רושנאן ∘ אוִד
3 אבר חאמאג

4 וצידגיה עי
5 רושן ∘∘ נכֹּוסתין
6 שהריאריי תו

(Z. 7—20 Miniatur)

(gelb)
21 יזדמאן בורז פת
22 אנ.זִ מאנאג אי

23 צאון זרואן עי
24 פאדיכֹּשאאי
25 דִיִד.מִוִנִ[...3—4]

(Ende des Blattes)

**V** (Reste einer Überschrift in Zierbuchstaben)

**I**

(gelb)
1 ..]סִוִםִ כִּי פד
2 אִבִיִ////////////

3 אוד דושארמי
4 פרווייד או
5 חמאג באִאן אוד
6 מהראספנדאן
7 ∘∘ אוש אציש
8 פדיִרִיִנד דאשן
9 עיג זִי[חר] זִרִייר
10 רִשִׁנִיִה

11 חִוִציחריי אוד
12 חומבויי סרוד
13 כֹּוש אוד ואכֹּש
14 ואצאפרידיי ו̄
15 שאד אוד פרמִיִך
16 ברינד אִוִ זאִידאן
17 ∘∘ אאוִןִ תִוִיִיִך
18 פיד עי דושִׁרמיגר
19 אוד פריחרוד
20 פרוריה אוד

**I B 4974.** Handschrift: 13.2×7.7 cm großes, bis auf eine Beschädigung der linken unteren Ecke ganz erhaltenes, zweispaltiges Blatt mit teilweise ornamentierten Rändern und einer Miniatur in der Mitte der Rekto-Seite. Diese ist ganz reproduziert und beschrieben bei A. v. Le Coq, Buddhistische Spätantike, Bd. 2 Die manichäischen Miniaturen, Bln.: D. Reimer 1923, 45f. und Taf. 7a. — R enthält zwei Blöcke, V einen, mit gelber Schrift, die sehr verblaßt und daher teilweise nicht mehr zu lesen ist.

Inhalt: *Lobpreis des* 1.—2. (3.) *Lichtherrschertums mit korrespondierenden Göttern*, vgl. H 169.

Übersetzung: R I (1) mit (?) ... und gut ... und ... (4) möge er einrichten über der ganzen heiligen Religion (Gemeinde) und (*weiter* 21) über dem Tisch des lichten Freundes, (23) und über dir, dem gepriesenen Oberhaupt, die (da) stehen als II (1) Kennzeichen der lichten Götter, und über der ganzen (4) Erwähltenschaft des Lichts.

Erstens Herrschertum, du, (*weiter* 21) unser erhabener Gott, an ... bist du gleich (23) wie Zärwan, die Herrschaft, gesehen (?) ...

V I (1) ... welcher mit ... (3) und Mitleid aufzieht alle Götter und (6) Elemente. Und von ihm empfangen sie seine Gabe, die (da ist) (9) Leben, Kraft, Licht, Schönheit und (12) Wohlgeruch, schöner Gesang und Worterschaffung des Geistes. Und (15) fröhlich und glücklich werden sie auf ewig. So auch du, (18) Vater, Mitleid übender und mit liebem Antlitz, ziehst auf und (21) er-

21 רוצינִיה אַר
22 וצידגאן אַוד
23 נִישאגאן פַד
24 פַר. . . . ב]כִשֶן
25 (Buchstabenreste)

(Ende der Spalte)

II

1 אִוְשאן חִ///// (gelb)
2 פַד וחיה עי (gelb)
3 יזדאן ∘∘ ∘∘
4 דודיג וחיי תַר
5 חמוצאג עי ניר
6 מאדמאן רודור
7 מאנאג חי פַד
8 זידיי אַר מאדר
9 עי זינדגאן
10 דושיסת עיג

11 ויספאן יזדאן ∘
12 כיש אַציש אַוזיד
13 ויסף אַפּראה
14 עִ[י] קירבג ∘∘
15 אא[ן] תִוְיך מאד
16 חי דִ[וש]אִרמינַר
17 כי [. .] ויחיה
18 ואצִאפּריד זאינֵיי
19 פַרזינדאן פַד ואך
20 אַרשאן פַרוריה
21 פַדִ שִהִר עי ואכִשיג
22 אַרשאן זאמ .[1—3
23 אַר פימאן עיג
24 יזדיגירדיי ∘∘
25 סדיג פַירוזיה

(Ende des Blattes)

## M 798a (Sw.)

R I

1 .[
2 עי אַרִ[ ].ם
3 ∘∘ אַוד אבִר[ מ]אד
4 עי פַרוֹד אַוד נִיְוְפַּיִשאַר
5 אַוד אבר חאמאג? עיג
6 חנזמן עי כוֹרבאן ∘∘ ךִ
7 נשסת עיסתִינד פַד
8 נִישאן עי דִ]
9 רושנאן ∘∘ .]
10 ע̇[2—3]..ד ס]
11 ]גִחִיד

(Rest fehlt)

leuchtest die Erwählten und Hörer mit . . . Spende (? Erbarmen ?) . . . II (1) und ihre (? sie) . . . mit der Weisheit der (3) Götter.

Zweitens Weisheit, du guter Lehrer, (6) unsere Wachstum bringende Mutter, gleich bist du an Klugheit der Mutter (9) der Lebendigen, der besten Freundin aller Götter, (12) aus der hervorging (13) alle ihre fromme Lehre. (15) So auch du bist eine Mutter, eine Mitleid übende, die du (mittels) durch das Wort erschaffener Weisheit (18) Kinder durch das Wort erzeugst und sie aufziehst (21) mittels der geistigen Welt und sie führst[1] zum (Gleich-)Maß (24) der Vergöttlichung.

Drittens Sieg.

**M 798a.** Handschrift: Bruchstück eines oben und unten weggerissenen zweispaltigen Blattes, 6.8×8.2 cm groß, an der schmalsten Stelle durchgerissen. Schrift sehr klein, teilweise verwischt und abgerieben, daher schlecht und vielfach nicht sicher zu lesen. Schriftspiegelumrahmung (rot) verblaßt. Interpunktion ∘∘.

Inhalt: *Lobpreis des* (2.,) 3., 4., (7.,) 8. (, 11.) *und* 12. *Lichtherrschertums und der korrespondierenden Götter*, vgl. H 169—71.

Übersetzung: R I (1) . . . (2) der Wahr. . . . . (3) und über . . . (4) selige und gutführende (?) Mutter (?) (5) und über die gesamte (6) Versammlung der Guten. Und (7) sie saßen mit (8) dem Zeichen d . . . . . (9) lichten . . .

[1] זאמיניה

II

1 .]
2 פירוזיה פדאן אוהרמיזד
3 בי או טו כודאי אפיראן
4 ◦◦ אוד טו חי רזמיוז עי
5 ניו חאמגו[ן] עי ויסף
6 אורדייג אירנזאג עיג
7 דושמניך אוד אבא[.]אדג
8 עי דוסתאן◦◦ ◦◦תסום
9 חונסנדיה פנזאן
10 מהראספנדאן או טו
11 ].[.]◦◦ צי תו חי
12 עס]תאיאם
13 ]סתיה
14 ]תגאן

(Rest fehlt)

V I

1 (fehlt)
2 ווידי כניד זינדגאן אך
3 מורדגאן רושנאן אך
4 טאריגאן אוד בוכתגאן
5 אך אנדרכתגאן◦◦ ◦◦
6 חשתום בורזיי נריסה
7 יזד או טו כוראי אפיראן
8 ◦◦ צי טו חי אך רושנאכו
9 אוד זמאן עי יאוינג
10 ◦◦ כי טאר אוד ש..גיי
11 אך מנוח]מיד
12 אוד .]
13 או]
14 ◦◦]

(Rest fehlt)

II

1 .]
2 ◦◦] [.נגא.
3 צ] [. פרגנדאן
4 אוד ג...ביז ניו עיג
5 כויש רם רושן◦◦ ◦◦
6 דואזדהום רושניה
7 וחמן רושן או טו
8 כ] ]וראן◦◦ צי תו
9 [....גס.ר
10 [.[....].אכי.
11 (Buchstabenreste)

(Rest fehlt)

II (1) ... (Drittens) (2) Sieg: Vater Ormuzd- (3) Gott. Dich, o Herr, will ich segnen. (4) Und du bist der gute Kampflustige, (5) von gleicher Art (mit) allem (6) Kampf, *Unterdrücker der (7) Feinde und *Beschützer (8) der Freunde.

Viertens: (9) Zufriedenheit: die fünf (10) Elemente. Dich (11) ... Denn du bist (12) ... wollen wir preisen(?) (13) ... Gerechtigkeit(?)[1] ...

V I (1) ... (2) trennt die Lebendigen von (3) den Toten, die Lichten von (4) den Finsteren und die Erlösten (5) von den *Verdammten.

(6) Achtens Erhabenheit(?): Gott Narisah. (7) Dich, o Herr, will ich segnen. (8) Denn du bist aus der Lichtwelt (9) und der .. Zeit, (10) der (du) Finsteres und ... heit (11) von der Erkenntnis ... (12) und ... (13) zu ...

II (1) ... (2) ... (3) ... gebaute (4) und gute ... (5) seiner (? ihrer?) Lichtherde.

(6) Zwölftens Lichtheit: (7) lichter Vahman. Dich, (8) o Herr[2], will ich segnen[3]. Denn du ...

---

[1] ראסתיה [2] כודאי [3] אפיראן

## M 501c (Sw.)

**R**

1 [ .
2 [ . פד זינדאן ◦
3 [ . וזישת חרו באן
4 [ . אן זינדגאן
5 [באמיר ו̈ רוק
6 [ . . י עספיכת
7 ח]אמאג דין ארדאיי
8 [◦ ◦ תסום חונסנדי
9 [יואן או]
10 [א]

(Rest fehlt)

**V**

1 פ]
2 קירבגי אוד]
3 ראסתאן ש . ]
4 שאדמאנאן ]
5 עי ניואן ◦ פ]
6 עי פרזינדאן ]
7 מאד דושארמ[י]ג[ר
8 זחגאן זינדגאן ◦ ◦ ]
9 ששום . ]
10 [ . . . ]

(Rest fehlt)

## M 738 (Sw.)

**R Ü** *(rot)* שהריאריה

1 נוום ראסתיי• תו קאראג
2 עי קירבגיי• דרכת חי עי
3 זינדג• עסתון עי חוסתיגאן•
4 כי פדיש ווינאריי• אוישתנאן
5 עי וחמנאן• פד ראסתיי אוד
6 ראדיי ◦◦ אושאן פיוניי• פד
7 וזרג ראסתיי• אך דין עי
8 אירדר• או דין עי אברדר ◦
9 אות אווראוינאד סרושהראי

**M 501c.** Handschrift: 3.3×2.7 cm messender Fetzen eines Blättchens mit sehr kleiner, aber kräftiger Schrift aus derselben Hs. wie 501b (ob. S. 552), aber von andrer Hand. Schriftspiegel rot umrändert. Interpunktion ◦ und ◦◦.

Inhalt: *Lobpreis des* (3.,) 4. (, 5. *und* 6.) *Lichtherrschertums und offenbar der zugehörigen Gottheiten*, vgl. H 169—70.

Übersetzung: R (1) ... im Gefängnis ... eifrigst alle Götter (4) ... lebendige ... glänzend und Tag ... erleuchtete (7) ... die ganze Gemeinde der Wahrhaftigkeit ... Viertens Zufriedenheit (9) ... gute[1] und[2]...

V (1) ... Frömmigkeit und ... Gerechte ... (4) Frohgesinnte ... der Guten (*oder*: gute), ... der Kinder (7) Mitleid übende Mutter ... lebendige Sprößlinge. (9) Sechstens ...

**M 738.** Handschrift: Vollständig erhaltenes, nur wenig beschädigtes Blatt im Format 16.2×8.4 cm mit kleinerer, flüssiger Schrift. Schriftspiegel rot umrändert. Interpunktion • und ◦ sowie ◦◦.

Inhalt: *Lobpreis des 9.—12. Lichtherrschertums mit korrespondierenden Göttern*, vgl. H 171.

Übersetzung: R Ü. **Herrschertümer.** (1) Neuntens Gerechtigkeit: du Vollbringer (2) der guten Handlungsweise. Ein lebendiger Baum bist du, (3) eine feste Säule, (4) mit der du einrichtest die Besitze (?) (5) der guten Sinne mit Gerechtigkeit und (6) Vernunft. Und sie verbindest du mit (7) großer Gerechtigkeit von der unteren Religion (Gemeinde) (8) zur oberen Religion (Gemeinde). (9) Und bekennen möge sie sich zum wahrheitsmäßigen Srosch.

---

[1] ניואן [2] אוד

10 ◦ ◦ דחום אשׁ֯וחריי •
11 תו זינדכר עי ניו • מוִ֯ר[דא]חיז
12 עי גיאנאן • קאמישנגר חי
13 עי סנאן אנושגאן ◦ ◦ אוד
14 בכ֗שאג עי ראי • איד [so!] ניואגירדי
15 או פרזינדאן עי דין • כית פד
16 אשנוחריי זיוינאד חינד
17 חנאמאן עי כ֗ריש ◦ ◦ אות
18 פדיכ֗שראיינאד • ישוע
19 עספיכ֗תאן ◦ ◦ ◦ ◦
20 יאזדחום כ֗וביה • ואכ֗ש

(Ende der Seite)

אבר דואזדה V Ü *(grün)*

1 אסת עי זיהרין • וחיה
2 עי פידר • אוד באם עי
3 ויספאן יזדאן • כי טו
4 פחיכירב חי • עי אוי אוך֗
5 רושנא֯כו ◦ אוד אחו֯נג עי
6 סה דיס • עיג פו֯ר
7 ודימושתיי אוד דאנאגיי ◦ ◦
8 אות תחמינאד • ואכ֗ש עי
9 זרואן ◦ ◦ ◦ ◦ דואזדחום
10 רושניי • רושן חי • עי אץ
11 שח֯ר עי רושנאן • קית
12 אבו֯רוכ֗ת • נישאן עי רושניי •
13 ע֯י כ֗וד ואכ֗ש עסתאידג •
14 אנדר דיל עי פרוכ֗ידאראן •
15 אותישאן קירד אזאד • אץ
16 אירדסת עי דיסויס ◦ ◦
17 אות עסתאיאד • וחמן
18 רושן • שחריאר עי דין ◦ ◦
19 נמברים פד וזרג ניואגירדיי •
20 או חאמאג וצידגיי • עיג

(Ende des Blattes)

(10) Zehntens Dankbarkeit: (11) du guter Beleber, Totenerwecker (12) der Seelen. Ein Wunscherfüller (13) der drei Unsterblichen bist du und (14) ein Schenker der Vernunft und (?)[1] der Guttätigkeit (15) den Kindern der Religion (Gemeinde), denen durch deine (16) Dankbarkeit belebt worden sind (17) ihre (*wtl.* die eignen) Glieder. Und (18) ehren möge sie Jesum, (19) die Leuchten.

(20) Elftens Güte: lebendiger Geist

V Ü. **Über die zwölf** (1) ist sie, Weisheit (2) des Vaters und Glorie (3) aller Götter, die du (4) die Gestalt bist jener Welt, (5) der Lichtwelt, und Plan (?Harmonie?) der (6) drei Gestalten, die voll Kenntnis und Wissen ist (*o.* sind). (8) Und stark möge sie machen den Geist des (9) Zärwan.

Zwölftens (10) Lichtheit: Licht bist du aus der (11) Welt der Lichten, die von dir (12) erleuchtet wurde; Lichtzeichen, (13) das selbst der gepriesene Geist (14) im Herzen der Selig(keitbesitzend)en (ist). (15) Und sie machte sie frei aus (16) dem Untersten des Gemischs. (17) Und preisen möge sie den lichten Vahman, (18) den Herrscher der Religion (Gemeinde).

(19) Wir verehren mit großer Guttätigkeit (20) die ganze Erwähltenschaft d . .

---

[1] ?אוד

# V. Kommentar zu den iranischen Texten

## 1. Zu den sogdischen Bruchstücken[1]

### Zu M 583

**S. 545f.,** Bl. 1. *Götterlisten,* R 1—15 Liste A, R 15—V 17 Liste B. Anordnung und Unterschied beider Listen s. ob. zu H 169—71.

Die dort erwähnte vorläufige Übersetzung aus Bl. 1 wurde abgedruckt von Schaeder Stud. 348. Eine Verbesserung dazu teilten wir 1926, 56 mit. Ohne Berücksichtigung derselben findet sich Andreas Text englisch bei Jackson Res. 276f.

Liste A setzt erst mit der Aufzählung der Elemente, und zwar beim zweiten (s. zu R 1), ein. Den Elementen folgt Padvachtag, ihm die Angabe »die II. Schöpfung« mit der Aufzählung der dieser zugehörigen Götter. Dadurch ist zunächst am Anfang der mit Padvachtag schließenden Reihe »die I. Schöpfung« sicher zu ergänzen. Die Zahl der dahinter fehlenden Glieder läßt sich aus dem streng parallelen Bau der Reihen für die II. und die III. Schöpfung berechnen.

Die III. Schöpfung hat in unsrer Liste vier Einzelgottheiten, die II. drei einzelne Götter und eine Reihe, die derjenigen am Schluß der I. Schöpfung parallel ist: Es sind die 5 Söhne des Lebendigen Geistes mit Chroschtag. Diese 5 + 1 Gottheiten entsprechen somit der Nr. 4 bei der III. Schöpfung. Rechnen wir danach bei der I. Schöpfung die Elemente (mit Padvachtag) als Nr. 4, so kommen wir mit der Gliederung der Reihe in genaue Parallele sowohl zu H 169 wie zu H 124 und können als Nr. 1—3 ergänzen:

Lichtvater, Mutter der Wahrhaftigen, Ormuzd.

Dahinter hat keine Zusammenfassung der 5 Elemente als Ameschaspentas gestanden. Vielmehr wurde wie bei II Nr. 4 sogleich mit der Aufzählung der Glieder der Reihe begonnen.

**S. 545,** 1 R 1. Die Zeile, die zur Hälfte ganz weggerissen ist, hat vor **Wind** (ואט), den wir als 2. Lichtelement kennen (s. ob. zu H 129), Reste von drei Buchstaben, von denen die beiden letzten wahrscheinlich חר, der erste vielleicht פ, sicher nicht ו ist. Der Wortrest ist vom Folgenden nicht durch Interpunktion getrennt, die auf diesem Frg. zwischen den Gliedern der Reihen stets gesetzt wird. Es kann sich danach nur um ein Beiwort zu »Wind« handeln. Auch ob. in H 129b hat ja dieses Element im Gegensatz zu Wasser, Feuer und Licht ein Epitheton: wunderbar.

Das 1. Glied der Pentade, das in H 129c d als Nr. 5 der Reihe durch eine besonders ausführliche Behandlung hervorgehoben wurde, ist auf unserm Frg. verloren. Es ist das unt. S. 547 R 23 mit dem Beiwort »wahrhaftig« belegte »Fravahr«, ארתאו פרורתיי, die sogd. Fortsetzung von aw. *»ašāunąm fravašim«* »Schutzgeist der Wahrhaftigen« mit Er-

[1] Die bisher zugängliche sogd. Literatur, auf die im folgenden mehrfach verwiesen wird, ist zusammengestellt worden von H. Reichelt, »Iranisch«, Gesch. der idg. Sprw., T. II Bd. 4, 2 (Brugmanns Grdr. 4, 2) 1927, 26ff. sowie in den »Soghdischen Hss. R. des Brit. Mus.«, 2 Bde. Heidelberg: Winter 1928. 1931, Bd. I, pag. Vf. Vgl. ferner Gauthiot-Benveniste, Gramm. sogd. Bd. I—II, 1914ff. 1929 und ob. S. 484 Anm. 1 [mit Nachtr. S. 604].



setzung des Gen. Plur. durch ein attributives Adj. Zur Deutung meint Schaeder Stud. 280 Anm. 1:

Im Falle des Lufthauches muß eine sonst m. W. nicht belegte, aber wohlverständliche Auffassung der Fravahrs in ihrer Einheit als eines »ätherischen« (hauchartigen) Elementes[1] für die Form der iranischen Religion vorausgesetzt werden, deren Sprachgebrauch der Manichäismus sich anpaßte.

Urf. 145 wird dagegen das Fravahr des Menschen als »Inbegriff seiner geistigen[1] Kräfte« angesehen, gleichwohl aber sein Vorkommen in der Reihe der kosmischen Elemente im Manichäismus als erklärt angenommen. A.—H. I 185. 217 endlich übersetzen die südwestiran. Entsprechung des Terminus, die ohne Beiwort gebraucht wird: פראוחר mit »Luft(hauch)«, stellen sich mithin auf die Seite der ersteren Lösung.

Tatsache ist, daß in der älteren iranischen Religion »Fravashi« nirgends als Element, sondern stets mit Bezug auf das Individuum vorkommt, s. Bartholomae Airan. Wb. 992ff.; Lommel, Yäsht's pag. 101ff.; ders. Religion Zarathustras 156ff.; Nyberg JAs. 214, 1929, 233. Dagegen drängt sich für den Manichäismus der Vergleich mit der Reihe der »Seelenglieder« auf, in die in Turkistan als Nr. 1 ebenfalls ein auf die Manenverehrung gehender Ausdruck hineingeraten ist, s. ob. zu H 122b. Danach ist in die Pentade der Elemente das 1. Glied aus einer Reihe individueller Kräfte hineinverschlagen. Man vergleiche damit die Abänderung der ersten der IV Eigenschaften des »Vaters« im Chines., ob. zu H 145c.

**S. 545,** 1 R 2. 3) **beste Wahrheit,** nach S. 547 R 23 sicher als ארטכ̇וושת zu ergänzen. Der Name ist die lautliche Fortentwicklung von aw. »*ašəm vahištəm*« im Sogd. Der Terminus bezeichnet im Aw. bekanntlich den dritten der Ameschaspentas. Schaeder Urf. 145 begründet das Auftreten der Gottheit an dieser Stelle (bzw. in den entsprechenden Aufzählungen von M 14 (ob. S. 547 R 23 sogd.) und M 133 (s. HR II 99)) wie folgt:

Der Elementenkanon der Zurvāntheologie, mit dem der manichäische kombiniert wurde, kannte das Element »Licht« nicht; darum war für dieses kein unmittelbar passendes begriffliches Äquivalent vorhanden, so daß Mani statt dessen den Namen des Feuergenius einführen mußte.

Tatsächlich haben wir aber das begriffliche Äquivalent des 3. Elements im Sw., wie die Zusammenstellungen bei Müller a. a. O. und jetzt die Kosmogonie bei A.-H. I 185 zeigen: Es ist רושן »Licht«, und es bestand kein Grund gegen die Annahme, daß dieser Terminus auch ins man. Sogd. übersetzbar wäre. Wirklich erscheint er 1926, 94, 1. 23 als רוכ̇שניאכ(ו), hier Bl. 2 Ü. und bei den Substanzen der Seele ob. S. 547f. R 25. V 19 als Nr. 3 in der Form רוכ̇שניא(א)ק, die auch chr. als »*rōχšanyâq*« (ST. I mehrmals) vorliegt — buddh. haben wir mit Metathese *rywšny'kh* (Reichelt I 46, 219) — und als erste der Schöpfungen der Religionsglorie S. 548 V 6 in der Form רוכ̇שניי, vgl. buddh. *rywšny* SCE 495.

Wie 1928, 199f. ausgeführt wurde, kommen die aw. Ameschaspentas im manichäischen System nicht als Reihe vor. Vielmehr sind sie einzeln in verschiedenen Reihen untergebracht worden. Vahman, der »gute Sinn«, begegnete uns denn auch ob. bereits mehrfach als Name für die Erkenntnis; Spendarmat, die »Gutes wirkende rechte Gesinnung«, ist

[1] Von uns gesperrt.

nach unserm Frg. (R 8) der 4. der Söhne des Lebendigen Geistes, und zwar mit dem Zusatz »Erde«.

Schaeder wies Urf. 125 darauf hin, daß gerade das hier zu besprechende Element an die Stelle von »Erde« im alten Elementenkanon getreten sei, da Erde als Lichtelement nicht brauchbar gewesen sei. Unser Frg. zeigt, daß die Erde nicht durch Substitution verdrängt worden ist, sondern dort wieder auftaucht, wo es allein sinnvoll ist, von ihr zu reden, nämlich unter den Erzeugungen der II. Schöpfung. Die Doppelbenennung rührt, wie ob. zu 130d zu zeigen versucht wurde, aus der Praxis her, mehrere Beziehungen einer Gottheit durch einfache Nebeneinanderstellung auszudrücken.

Vom Standpunkt des manichäischen Systems aus gesehen, besagt der hier behandelte Name nur, daß die in verschiedenster Qualität auftretende Substanz »Licht« (s. ob. zu 135c) als Element auch den Namen des aw. Feuergenius führt. Der von uns erwartete Ausdruck »Licht« findet sich im Sogd. nirgends in dieser makrokosmischen Reihe, taucht dagegen ob. S. 547 R 25 an gleicher Stelle (als Nr. 3) in der entsprechenden mikrokosmischen auf, die dort unmittelbar auf die Nennung der Elemente folgt: der Pentade »Leben« usw. Diese Reihe hat für die übrigen Glieder überall ganz abweichende Bezeichnungen. Nr. 3 hat man hier als »Licht« belassen, dafür aber — offensichtlich zur Differenzierung — in der makrokosmischen Pentade den entsprechenden Eigennamen eingesetzt.

**S. 545,** 1 R 3. **Padvachtag:** über diese Gottheit und ihre Erwähnung vor »Ruf« (unt. R 10) s. ob. zu H 133a.

**S. 545,** 1 R 4. **Schöpfung** ספּריזן [1], so auch S. 548 V 16 sogd., hier R 11 ספּרזן, S. 547 V 5 sogd. Obl. ספּריזניה: s. ob. zu H 127b.

**S. 545,** 1 R 4—5. (II, 1) **Der Freund des Lichts-Gott:** der »zweite Gesandte«. Über seine Stellung in der Kosmogonie s. ob. zu H 125a, über Namensform und frühere Identifikationen der Gottheit s. zu 170, 8. Der Artikel כּי, der nur noch R 12 bei III Nr. 1, dem »Sonnengott«, gesetzt, in Liste B dagegen bei beiden Namen weggelassen wird, ist gleich buddh. *γw*, *'γw* derselben Bedeutung, s. zuletzt Benveniste II 121ff.

**S. 545,** 1 R 5. (II, 2) **Glorie-Gott:** der Baumeister, s. ob. zu H 125b. *β'm-* ist buddh. als »Glanz« und als Verbalstamm »glänzen« mehrfach belegt, s. Reichelt I 42, 145ff.

**S. 545,** 1 R 6. (II, 3) **Lebendiger Geist:** der Demiurg, s. ob. zu H 125c.

Hiernach beginnt ohne zusammenfassende Bezeichnung unmittelbar die Aufzählung der 5 Söhne des Lebendigen Geistes (s. ob. zu H 130), die in Liste B fortfallen, vgl. zu 170, 7.

**S. 545,** R 6—7. IV 1) ***Glanzherr-Gott:** der *Splenditenens*, ob. zu H 130d.

**S. 545,** 1 R 7. 2) **Himmelsherrscher:** *Rex honoris*, s. ob. zu H 130b.

**S. 545,** 1 R 8. 3) **Gott** *Vərəϑrayna: Adamas*, s. ob. zu H 130c. *š* von ושגניר ⟨ *»ϑr«* wie bei מישיר (unt. R 12) ⟨ *»miϑra«*, danach Schwund des *r* vor *š*, den fürs buddh. bereits Gauthiot I 169 beobachtete, vgl. ferner Benveniste MSL 23, 1927, 128.

**S. 545,** 1 R 8—9. 4) **Erde: Gutes wirkende rechte Gesinnung:** *gloriosus Rex*, s. ob. zu H 130d sowie hier ob. zu R 2.

---

[1] Dazu das HR II 97 belegte, aber nicht übersetzte Prt. סיפּרין »er schuf«, s. ob. zu H 134a.



**S. 545,** 1 R 9—10. 5) **Träger-Gott:** *Atlas,* s. ob. zu 130a.

**S. 545,** 1 R 10. **Chroschtag:** s. ob. zu 133a, vgl. hier zu R 3.

**S. 546,** 1 R 12. (III, 1) **Der Sonnengott:** der dritte Gesandte, s. ob. zu H 170, 8. 126. Über den Artikel vor der Namensform s. ob. zu S. 545, 1 R 4—5.

**S. 546,** 1 R 13. (III, 2) **Lichtjungfrau:** s. ob. zu 126c.

**S. 546,** 1 R 13—14. (III, 3) **Glorien-Säule,** als בֿאם [עס]תון zu ergänzen, da der Ausdruck in zwei Wörtern geschrieben wird; ND באמיסתון (1926, 57), vgl. auch unt. S. 568 Anm. 4: Srosch (s. ob. zu H 126d), der unter diesem Namen — mit dem Beiwort »wahrheitsmäßig« — an entsprechender Stelle in Liste B erscheint: (III, 3) סרֹ[ו]שרט.

**S. 546,** 1 R 14—5. (IV, 4) **lichte Erkenntnis:** die lichte γνῶσις, s. ob. zu H 126a. 126d. 131. 135b. 145a. 151c. d. 171, 12. Das Beiwort ist nur noch in Spuren erhalten, die aber jedenfalls zwanglos zu der Lesung רושן zu vervollständigen sind. An entsprechender Stelle in Liste B (IV, 3) steht מ־ וזרג »große Erkenntnis«. Das Beiwort »groß« gibt der Gottheit, wie erwähnt, keinesfalls den Wert einer makrokosmischen Figur.

Der wichtige Terminus ist neuerdings noch behandelt worden von Schaeder Stud. 209 Anm. 5[1]; Reitzenstein, Hellenist. Mysterienreligionen, 3. Aufl. 1927, 279 Anm. 1; v. Selle, GGA 1927, 444; Nyberg, Monde Oriental 23, 1929, 368f.; A.-H. I 197 Anm. 1.

Auf die ältere Gleichsetzung des Ausdrucks mit dem Terminus ψυχή[2] braucht hier nicht mehr eingegangen zu werden, da sie sich durch die Identität von Manvahmed mit dem chines. »Vernunft (Gemüt)« und von lichter Manvahmed mit chines. »Weisheitslicht« von selbst erledigt.

---

[1] Schaeder Urf. wird der Ausdruck nicht behandelt (s. dort 109 Anm. 1).

[2] Eine neue, ganz andere Auffassung trägt Henning bei A.-H. I (a. a. O.) vor. Dort wird zu dem in der südwestiran. Kosmogonie zweimal erscheinenden Ausdruck bemerkt:

»Nach Waldschmidt-Lentz *Stellung Jesu* 44ff. und Andreas 'γνῶσις'. Diese Bedeutung paßt hier aber nicht; der Kontext erfordert unbedingt die Übersetzung 'Wille'.«

An den genannten Stellen wird mit ganz ähnlicher Ausdrucksweise zunächst vom Mann, dann vom Weibe gesagt, der Gierdämon (אאז) erfülle sie mit der Manvahmed »noch räuberischer und *mazan*ischer (sündhafter), gierig (von Geilheit) und von Sinnenlust erfüllt zu werden« (אֿרש מנוחמיד פחיכנאד כו (אוד) אפרדר אוד (וֿ) מזנדר (בזגדר) אאזיגר (ארזמאהגין) וֿ (אוד) ארזוגין בואד).

Zum Verständnis des Gedankengangs muß daran erinnert werden, daß Manvahmed 2. »Seelenglied« ist. Gerade bei den Seelengliedern gibt es keine finsteren Gegenbilder, wie wir sie von den übrigen lichten Pentaden kennen. So wissen wir durch Augustin und aus dem Fihr., daß den Lichtelementen »Äther« usw. eine Pentade »Qualm (Nebel)« usw. entspricht, aus dem Tr., daß es entgegen den 5 lichten »Gaben« Liebe usw. (s. ob. S. 547 R 27—8 sogd.) 5 finstere »Gaben« Haß usw. gibt, vgl. 1926, 16; und zu den ebenda aufgezählten 5 Substanzen des Fleischeskörpers »Knochen« usw. lernen wir jetzt unt. zu S. 547 R 24/6 sogd. als Gegenbilder die 5 Substanzen der Seele des Neuen Menschen kennen.

Die 5 lichten »Seelenglieder« Glorie usw. werden dagegen nach dem Tr. durch den Zusatz »finster« in ihr Gegenteil verkehrt. Daß das keine Eigentümlichkeit des Chinesen ist, konnten wir 1926, 18 zeigen, wo wir das 3. »Seelenglied« als ארש תאריג »finsteres Bewußtsein« belegten. In demselben Frg. ist auch von מנוחמיד תאריג »finsterer Erkenntnis« die Rede. Wie bereits 1928, 191 ausgeführt wurde, entspricht es durchaus manichäischer Denkweise, ursprünglich nur vom Licht Ausgesagtes auch auf die Finsternis zu beziehen, vgl. noch ob. zu H 134d. Es ist daher auch an den beiden Stellen bei A.-H. I gleichsam ironisch von der »Erkenntnis« zur Sünde die Rede.



Oben glauben wir gezeigt zu haben, daß mit dem Ausdruck (רושן) מנוחמיד der Terminus (רושן) וחמן »(lichter) guter Sinn« sachlich identisch sei. Der Zusammenhang ist auch sprachlicher Art. Manvahmed ist in מנ־וח־מיד zu zerlegen und zu übersetzen »die Gesinnung des guten Sinnes«.

Manvahmed zu lesen, hatte schon Scheftelowitz vorgeschlagen (Entstehung der manich. Rel. 1922, 54 Anm. 3), in Verbindung mit einer weit abführenden Etymologie. Die Lesung schien unmöglich wegen zweier Nebenformen unseres Terminus: מנחומיד und מנחמיד, s. 1926, 44. Doch wird sie — ebenso wie unsre Deutung — durch ein weiteres Beispiel von »v«-Metathese gerechtfertigt: In der ob. zu S. 545, 1 R 2 besprochenen Form ארטכ̇וישת »beste Wahrheit« ist das »v« von aw. »*ašəm vahištəm*« in die folgende Silbe getreten und hat das *i* dunkel gefärbt, so daß »*ardaχvušt*« zu lesen ist. Danach ist מנחומיד als Sogdisierung von מנוחמיד aufzufassen und als »*manahvmēδ*« zu interpretieren. Während in ארטכ̇וישת das umgestellte *v* vor Vokal und damit in den Silbenanlaut kam, war es in מנחומיד zwischen zwei Konsonanten stumm. Diese Aussprache des häufigen Terminus spiegelt sich in der Schreibung מנחמיד, d. i. »*manahmēδ*«, wieder. Weitere Beispiele von Sogdisierungen westiran. Termini haben wir ob. zu H 126d. 145a besprochen.

**S. 546**, 1 R 16—7. (I, 1) **Die Mutter der Wahrhaftigen vom Wesen.** Die hier an erster Stelle genannte Gottheit ist die Muttergottheit, s. ob. zu H 124b.

Mit »Wesen« übersetzen wir — einer Beichtsp. 217 zweifelnd vorgebrachten Deutung Bangs zufolge — den vielbehandelten Terminus (nord-)iran. Griv, den wir in unserm Frg. in einer neuen Verwendung kennenlernen: -גריו, s. noch V 4. 9. 14. Buddh. wird er *γr'yw-*, chr. »*γrīv*« geschrieben. Etymologisch erscheint die Verbindung mit aw. »*grīvā-*« »Nacken« am besten begründet, s. Reichelt, Z. I. I. 4, 1926, 240f.[1].

Den ganzen Bedeutungsinhalt des Ausdrucks mit einem Wort einer abendländischen modernen Sprache zu erfassen, wird kaum gelingen[2]. Wie weit er reicht, zeigt seine Verwendung an unsrer Stelle, die uns zur Wahl einer möglichst umfassenden deutschen Wiedergabe veranlaßt. Er bezeichnet hier den (transzendenten) Lichtvater[3], s. ob. zu H 122a. 129c. 169, 1. Das ergibt sich eindeutig aus den beiden andern Stationen, die parallel mit ihm als Ausgangspunkte der Götter in jeder Himmelsgegend genannt werden: Äther und Lichterde, vgl. die Zusammenstellungen zu H 123a/c. Über einen ganz andern Gebrauch des Wortes s. unt. zu S. 547f. V 5/7.

---

[1] Reichelt übersetzt a. a. O. »Person, Selbst«, bzw. chr. »Seele, Selbst«. Aber schon Gauthiot Tr. 41 (537)f. Anm. 1 hat darauf hingewiesen, daß im Buddh. daneben die Bedeutung »Gestalt, Körper« vorkomme. So heißt es VJ. 1211—2: *'yw ''δβγ ZKw γr'ywh γypδ kršn wnt'* »der höchste Gott machte ihren Leib schön«; 1436 *ZKw srw ny ZKw γr'yw syn'y'nt* »sie wuschen Haupt und Körper«. Belege für diesen Gebrauch des westiran. גריו haben wir 1926, 76 beigebracht. Entsprechend übersetzt Reichelt I 19, 55 nun auch *βykp'r čyk γr'ywy* »äußerer Leib«, 23, 127 *γwnč γr'yw* »schöner Leib«.

[2] Vgl. die ähnliche Schwierigkeit bei der aw. Entsprechung unseres Terminus: »*daēna*«: 1928, 203 und dazu Pavry, The Zoroastrian doctrine of a future life, 2. Aufl. 1929, 28ff.

[3] Einmal ist unser Terminus mit dem Beiwort »lebendig« in einer Paradiesbeschreibung M 102 R 13 (ND, HR II 65) sicher zu ergänzen: גריו ז̇יונדג. Gegen 1926, 41 tragen wir jetzt kein Bedenken mehr, den Ausdruck auf den Lichtvater zu beziehen, auf den der ganze Zusammenhang allein paßt. Vielmehr haben wir hier ein neues Beispiel vor uns für die Verbindung von auf die Erlösung bezüglichen Ausdrücken mit dem Lichtvater, vgl. ob. zu H 145a/b (Schl.).



**S. 546,** 1 R 17—V 1 (I, 2) **Gott Ormuzd vom leuchtenden Äther.** Die kosmogonische Gottheit ist der Urmensch, s. ob. zu H 125c.

בריא »Äther« — Andreas übersetzte »Höhe(?)« — begegnet hier noch V 5. 10—1. 15—6; V 5 ohne Beiwort. Seine sachliche Bedeutung[1] ist klar nach seiner Stellung vor der Lichterde, vgl. die folg. Anm. Dazu buddh. *srčmyk βry* »im obersten Äther«, Reichelt I 69, 32 (dort unübersetzt)[2].

**S. 546,** 1 V 2—3. (I, 3) **Elemente von der Erde.** Die Gottheiten sind die 5 Lichtelemente, s. ob. zu 124d. An der entsprechenden Stelle von Liste A waren sie nicht zusammenfassend benannt, dafür aber einzeln aufgezählt worden. מרלאספנד geht zurück auf aw. *»aməšā spəntā«*. Vollständig ist der Ausdruck ob. S. 547 R 22 sogd. erhalten, und zwar im Obl.[3] und mit der Zahl פנץ »fünf«, die mit der dort folgenden Aufzählung der Elemente harmoniert. Ferner haben wir den Namen in der in südwestiran. Texten gebräuchlichen Form als פנזאן אמהראספנדאן bei A.-H. I 201 ob.; mit dem auch im Sogd. vorliegenden Abfall des anlautenden kurzen Vokals beim 4. Lichtherrschertum S. 560 R II 9f. (Sw.) als פ־ מהראספנדאן, und als מהראספנדאן ohne Zahl noch S. 558 V I 6[4]. Diese Namensform stellt eine Entlehnung aus dem ND dar[5]. Der echt südwestiran. Terminus ist auf M 172 V 11—2 (HR II 101) belegt: מאדיאן יזדהר »die heiligen Elemente«. Er wird dort sogd. wiedergegeben durch רנייי זנדיה מארלנייי »die lebendigen Elemente«. Sonst haben wir noch im Chr. ebenfalls *»mardâspanṭê«*, vgl. Schaeder Stud. 279. 282 Anm. 1.

An allen man. Stellen ist durch den Zusammenhang, durch Beifügung der Zahl 5, durch nachfolgende Aufzählung oder durch mehrere dieser Indizien sicher, daß es sich um die Elemente handelt, die auch in unserm Text vorliegen. Nur die *Mo-ho-lo-sa-pên* des Tr. führen die Zahl 7. Sie sind, wie ob. zu H 127c zu zeigen versucht wurde, die »Seelenglieder«, vermehrt um die ersten beiden der »Gaben«. Das ist eine ähnliche Erweiterung des Begriffs, wie wir sie unt. zu S. 547 V 3—5 von den »Gaben« kennenlernen werden, einem Ausdruck, der zur Reihe »Liebe« usw. gehört, aber auch auf die Elemente angewandt wird.

Die »Erde« hat an den drei weiteren Stellen, an denen sie in unsrer Liste erscheint, V 7. 12. 17, das Beiwort אפריתי(י) »gesegnet«, über das wir ob. zu H 123c gehandelt haben.

---

[1] Im ND steht dafür, wie ob. zu H 123a/c erwähnt, אנדרא(א)ז »Luftraum«. »Luftraum« in den buddh. Texten ist gewöhnlich *''k'č-*, wie Reichelt I, 24 Z. 152. 25, 178 klar zeigen. Das Wort wird von Benveniste II 161 richtig gleich skr. *ākāśa* gesetzt. An den dort angeführten Belegstellen VJ 1233 *''k'čy* und Reichelt I, 3 Z. 30 *''kč'y* ist der Ausdruck nicht mit Benveniste Adj. oder Adv., sondern, wie Reichelt a. a. O. richtig übersetzt, Subst. in locativischer Funktion.

[2] Benveniste JRAS 1933, 59: »premier (ungenau!) *βry*«. [Nachtr. v. Febr. 33.]

[3] Nicht »as abstract«, wie Jackson Res. 91 ob. meint.

[4] Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, daß in der zweimal auf S 7 (Sw.) vorkommenden Form מהריספנדאן — soweit das miserable Klischee eine Nachprüfung ermöglicht — nicht mit Jackson a. a. O. das י als *ē* gelesen werden darf. Zugrunde liegt hier alter Sg. mit Pleneschreibung des kurzen Vorschlags-*i* vor der Doppelkonsonanz wie in ND באמיסתן neben sogd. באם עסתן (ob. zu R 13—14); vgl. noch np. *ispand* »Raute«, Lentz, Z. I. I. 4, 1926, 294.

[5] Danach ist 1928, 199 zu verbessern.

In der Paradiesbeschreibung M 178, 1 sogd.[1] wird sie an fünfter Stelle (פּנצמיך) erwähnt als רוכשנא זאי »Lichterde« (R 19). Vorher geht wie in unserm Text: צתפּארמיך (so!) ארסיגֿך בריא »viertens der leuchtende Äther« (R 10). Davor werden in vollkommener Übereinstimmung mit dem Allgemeinen Preislied (H 122/3) die zahllosen Äonen genannt: אשתיך כֿאנד אפֿריתית ארטאכת כיי אתישן סאך אתי פתשמאר נייסתת »drittens die gesegneten Gegenden, denen Zahl und Aufzählung nicht ist« (R 2—4). Der Ausdruck für die Äonen ist derselbe wie der in der Lichtreichsbeschreibung M 102 (HR 64—6) dreimal gebrauchte: שהראן אפֿרידג bzw. שהראן אפֿריד[ג] »gesegnete Welten« (V 8. 11. 16), vgl. auch M 730 V II 8 (ND, ob. S. 554) שהר אפֿריידג »gesegnete Welt« und ob. zu H 122d.

**S. 546,** 1 V 10. (III, 2) **12 Göttersöhne:** die 12 Lichtherrschertümer, s. ob. zu H 127c. 171, 9. Die Namensform בֿגֿפּיר. . ת mit ihrem anlautenden בֿ und dem pluralen ת am Schluß ist sogdisiert aus ND בגפּוהר (worüber Lentz, Z. I. I. 4, 1926, 287). Auch in den alten Briefen liegt das Wort in der entlehnten Form *βγpwr* vor[2].

**S. 546,** 1 V 11. (III, 3) **Wahrheitsmäßiger Srosch:** s. ob. zu S. 546, 1 R 13—4. Das Beiwort wurde in Anlehnung an ארתאו (ob. zu R 1) übersetzt, vgl. Lommel, Yäsht's 1927, 88, der es mit »recht« wiedergibt.

**S. 546,** 1 V 14. (IV, 1) **Jesus:** s. ob. zu H 126b/d, auch zu H 170, 8.

**S. 546,** 1 V 16—7. (IV, 3) **Große Erkenntnis:** s. ob. zu R 14—5.

**S. 546,** 2 R 5. Wenn die Zahl ][illegible] auch nicht vollständig erhalten ist, so denkt man nach dem mehrfachen Gebrauch von Verba der Bewegung, die auf einen astronomischen Zusammenhang schließen lassen (vgl. S. 547 R 5), an die »zweimal 14« Mondstationen, s. 1926, 50.

**S. 546,** R 10. **Zu Ende ist »XI[ «:** Kapitelschlußvermerk mit (Wiederholung des) Titel(s). Als Kapitelanfang entspricht das gleich hierauf in Z. 12 belegte אאגֿשת »angefangen hat«. Im ND haben wir ניסאראד »begonnen werde« und הנזֿפת »zu Ende ging«, z. B. M 4 (HR II 49ff.) öfter; im Sw. נריסת »begonnen hat« und פרזאפת »zu Ende geführt ist«, הנזפת »beendet ist«, z. B. A.-H. I 177ff.; vgl. ferner 1926, 66—8.

Die Ziffer möchte man wie die in der vorigen Anm. besprochene ergänzen und auffassen.

**S. 546,** 2 R 12. 13. Vgl. die vor. Anm. Der Titel des Kapitels ist weggerissen, wiederholt sich aber in Z. 13 als ]. פ ـس. Denn die Kapitelunterschrift V 16 hat nach einem unsicheren בֿ, das den Schlußvermerk enthalten haben muß: פתיציה ـس »drei Antlitze«. Danach sind unsre beiden Zeilen zu vervollständigen. *pt'yč* ist buddh. meist mit angehängtem *s'r* belegt und bedeutet dann »en face, au-devant«, Benveniste, II 155. Wir haben aber auch einfaches *pt'yč*[3].

**S. 547,** 2 V 10. **Dämonen.** Ihre Erwähnung scheint auf eine Episode aus der Kosmogonie zu weisen.

**S. 547,** 2 V 16. **drei Antlitze:** s. ob. zu R 12. 13.

---

[1] Lederdoppelblatt, unveröffentlicht, Proben HR II 97f.

[2] Nach Reichelt II 12, 11. 14, 16 in der Bedeutung »Chinese«, vgl. aber np. *fayfūr* »Kaiser von China«.

[3] Reichelt I 11, 166: *rty šy pt'yč 'wšt* »und er tritt (vor) ihr Antlitz« (Acc. der Richtung). Dazu šγn. *pits* »Antlitz«? S. über dieses jedoch Morgenstierne, Norsk Tidsskr. f. Sprogvid. I 1928, 63.



## Zu M 14

**S. 547,** R 1—11. Schluß eines astronomischen Abschnittes, s. ob. zu H 170, 8 und die folgenden Anm.

**S. 547,** R 2. **Ratu** רתתו[1]: jaw. *ratu* »Zeitabschnitt, Zeitraum«. Seine Länge bei den Manichäern ergibt sich aus dem südwestiran. Paralleltext. Dort steht dafür der Terminus ויסאנג, d. s. 10 Sekunden, s. A.-H. I 189.

**S. 547,** R 8. **Frühling, Herbst, Winter und Sommer.** Der südwestiran. Paralleltext hat וחאר אוד האמין פאדז ו̄ דמיסתאן »Frühling, Sommer, Herbst und Winter«. Vielleicht hilft die auffallende Reihenfolge im Sogd. astronomischen Sachverständigen, die nach dem bisherigen Material noch unklar bleibende Berechnung der Tageslänge in den verschiedenen Jahreszeiten zu bestimmen, vgl. die Anm. zu A.-H. I 188ff.

**S. 547,** R 11. **Zu Ende ist »das Wandeln** (*d. h. das Kapitel über* **die Bahn**) **des Sonnengottes«.** Das Nomen actionis »das Wandeln« liegt b. als ***šw'm'ntk*** (so!) »façon d'aller, démarche« vor, Benveniste II 97. מישי ist infolge einer Unebenheit im Papier nicht sicher zu lesen. מ־ und ־י sind sicher. Dazwischen steht ש mit einem verdickten rechten Anstrich, der mit מ־ verbunden ist. Der Klecks kann nichts andres als י sein. Dies wird auf unserm Frg. mit מ häufig so eng verbunden, daß man ו zu lesen geneigt ist, z. B. gleich beim ersten Wort der Seite מיילציק. In unserm Wort ist es zudem mit dem folgenden ש zusammengepreßt, weil der Schreiber offenbar fürchtete, mit der Zeile nicht auszukommen.

Das südwestiran. Kapitel heißt גרישן עיג פהריזשן רוצאן »Rede über das Schutzgeleit der Tage« (A.-H. I 188). Am Schluß ist aber von פהריזישן עי כ̇ורכשיד »Schutzgeleit der Sonne[2]« (ib. 191) die Rede, was zu unserm Text besser stimmt.

**S. 547,** R 19. **Angefangen hat »neuer** (**und**) ***alter** (?) **Mensch«.** Der Kapitelanfang wird in der nächsten Zeile in derselben Weise wie ob. S. 546, 2 R 13 mit ארטי »und ferner« wiederaufgenommen, aber nur mit Bezug auf den »neuen« Menschen. Der »alte« Mensch wird wahrscheinlich im nächsten Teil behandelt, von dem wir nur die Eingangsworte besitzen (V 27—8). Über das Bild vom alten und neuen Menschen haben wir 1926, 31ff. 52f.; 1928, 192f. ausführlich gehandelt.

---

[1] Die Doppelschreibung des ת deutet an, daß der Laut gegen das Verschiebungsgesetz bewahrt ist, vgl. buddh. *kwttr* »Sippe« z. B. Reichelt I, 17, 25 neben *kwtr* ib. 7, 108, chr. »*qōtr*«, das Tedesco BSL 23, 1922, 112 mit Recht als LW, ai. *gotra*, angesprochen hat. Häufiger ist auslautendes buddh. *kk* gegenüber chr. *q*, die Tedesco Z. I. I. 4, 1925, 112f. 116 als »starkes *k*« gedeutet, aber nicht erklärt hat. Die Fälle können nicht vom Standpunkt des Sogd. allein betrachtet werden, sondern gehören zu gewissen Unregelmäßigkeiten des Auslauts im neueren Iran., auf die fürs Np. bei Lentz, Z. I. I. 4, 1926, 269f. hingewiesen wurde und die dringend einer zusammenhängenden Untersuchung bedürfen.

[2] כ̇ורכשיד bedeutet nach A.-H. I 187 Anm. 6 »ursprünglich 'Sonneherr'«. Herkömmlicherweise stellt man das Wort, das wir im Np. als *χoršēd* haben, zu jaw. »*hvarə-xšaēta*«, das als »der leuchtende Sonnenball« aufgefaßt wird. Vielleicht hat man aber schon in mitteliran. Zeit den Ausdruck für ein Kompositum mit »Herrscher« als zweitem Glied gehalten, das auch in dem ob. S. 545, 1 R 7 belegten sogd. סמאן כ̇שיל »Himmels-Herrscher« vorliegt, — und auf den Sonnengott gedeutet. An der Stelle bei A.-H. I 187 steht nämlich כ̇ורכשיד parallel dem מאה יזד »Mondgott«. Dagegen meint die sehr häufige Verbindung Sw. כ̇ור אוד מאה, ND מיחר אוד מאה »Sonne und Mond« (ob. S. 549, 1 R 3 ND) offenbar die beiden »Leuchten« als Himmelskörper, vgl. ob. zu H 126.



Andreas (Ms.) übersetzte das Wort für *alt ומשניר mit »schlechtgeartet(?)«. Möglich bleibt daneben, daß es im Gegenteil »rein, erlöst« bedeutet und daß dementsprechend bei der Wiederaufnahme des Terminus am Schluß des Frgs. der Gegensatz vielmehr in כּריצקאייה *wtl.* »Öffnung« im Sinn von »Deutung«[1] gegenüber R 21 פמשמאר »Aufzählung« der »Bilder«, und zwar nur des neuen, erlösten Menschen läge.

**S. 547, R 20—1. Und (ferner) des neuen Menschen Bilder-Zahl (Aufzählung) ist folgende.** Diese Einleitung beginnt den ersten Abschnitt des Kapitels, der bis zum Spatium nach V 16 reicht. Er läßt nacheinander zunächst aus den 5 Lichtelementen die 5 Substanzen der Seele hervorgehen, daraus ihre 5 »Glieder« (intellektuellen Kräfte) und aus diesen endlich die 5 »Gaben« (Kardinaltugenden). Weiter bringt er als »Schöpfungen der Religionsglorie« eine bisher unbekannte Triade lichter Kräfte, dann die 12 Lichtherrschertümer und schließlich die IV Tugenden, die den Eigenschaften des τετραπρόσωπος πατήρ entsprechen. Die Bezeichnung dieser Reihen als »Bilder« ist neu.

**S. 547, R 22—4. Es sind von den 5 Elementen: Wahrhaftiger Schutzgeist** usw.: s. ob. zu H 124d. 129; ferner zu S. 545f., 1 R 1. 2. V 2/3. Subjekte sind die zusammenfassenden Bezeichnungen der nachfolgenden Reihen, V 5/7 die Reihe selbst.

**S. 547, R 24—6. Das Wesen der *Substanz der Seele: Leben, Kraft, Licht, Schönheit, Duft:** 5 Lichtkräfte des Individuums, die V 18—20 noch einmal in anderm Zusammenhang aufgezählt werden. Sie bilden die — bisher vermißte — Entsprechung zu den 5 Substanzen des »Fleischeskörpers«, d. h. des »alten« Menschen. Sind diese das mikrokosmische Abbild der 5 finsteren Elemente (vgl. die Zusammenstellungen über die Bilder des Tr. von der Gefangennahme und von den Bäumen 1926, 16), so wird unsre Reihe durch die Bemerkung am Satzanfang »Sie sind von den 5 (lichten) Elementen« ausdrücklich als »Transformationen« der Ameschaspentas bezeichnet. Über dieses Verhältnis hatten wir 1928, 200 mit einer Übersetzungsprobe der Stelle kurz berichtet. Danach fand sich die Reihe bei A.-H. I 201 (dort nicht angemerkt) südwestiran. wieder in der Wendung:

חאנש גיאן פד זיחר זור רוֹשניר כּושיר אוּד אגראיר מחי בויד »Diese seine Seele wird in (*besser*: durch) Leben, Kraft, Licht, Güte (*muß heißen*: Schönheit) und Schönheit (*besser*: Herrlichkeit) größer«.

Hier besteht nur eine Abweichung im 5. Glied[2]. Oben S. 558 V I 9—12 bringen wir jetzt die genaue südwestiran. Entsprechung der sogd. Ausdrücke:

זִי[חר] זְוִרִיר רוֹשנִיִה חוֹציחריר אוּד חומביר »Leben, Kraft, Licht, Schönheit und Wohlgeruch«.

---

[1] חוריצכאיר wird 1926, 68 synonym und abwechselnd mit sogd. וילבאחה »Auseinandersetzung« und südwestiran. (transkribiert) כרישן (d. i. גרישן) »Rede« gebraucht. Im Buddh. haben wir dagegen *γwyčk'w'k* »auf die Erlösung bezüglich«, Reichelt I 6, 79. 80, vgl. VJ. 476—7 *γwyčk wn'y* »(daß) ich erlöse«.

[2] Den für das 5. Glied gebrauchten Terminus אגראיר geben A.-H. I mit »Schönheit o. ä.« wieder. Er wird dort noch zweimal (S. 183 und 192) als Eigenschaft Narisahs, des »dritten Gesandten« gebraucht und ist in dem Zusammenhang offenbar Äquivalent für »Schönheit der Formen«, die dem Gott nach Theod. eignet und die die Begierde der Dämonen erregt (Cumont I 40. 57). In unsern Texten kommt der Ausdruck S. 557 V im Titel eines Preises der Hierarchie





Aus den angeführten Stellen geht klar hervor, daß es sich um eine Pentade handelt, wie auch nach den vorhergehenden und folgenden Reihen unsres Frgs. zu erwarten ist. Daher scheidet die syntaktisch ebenfalls mögliche Deutung aus: »Die *Substanz der Seele: Wesen, Leben« usw.

Die Bedeutung von [.]מאשק ergibt sich zunächst aus dem Zusammenhang, der ein Gegenstück zu den 5 Substanzen des »Alten Menschen« erfordert. Andreas (Ms.), der den Terminus nicht übersetzt hat, verglich etymologisch ai. *mātra* »Maß, Maßstab«. Von diesem Ausdruck würden die übertragenen Bedeutungen »richtiges Maß, Verhältnis, Ordnung, Element, Grundstoff« gut passen. Doch kennen wir das Wort sonst im Iran. nicht. Mit unserm Ansatz »Substanz« ist auch in den drei (fünf) buddh. Stellen durchzukommen, an denen das bisher nicht gedeutete Wort aufgetaucht ist: *m'šk-*, Reichelt I, 19, 55. 21, 94—5. 30, 258—9[1].

**S. 547, R 26—8. Der Seele geopferte (?) Glieder: Glorie, Gedenken, Geist, Nachdenken, Erkennen:** die 5 »Seelenglieder«, s. ob. zu H 151c.

Zu »Glorie« haben wir eine sogd. Stellensammlung bei Rosenberg, Izv. 1927, 1388f. unter der buddh. Entsprechung *prn*. R. kommt dabei auf andern Wegen als Pelliot zu der Gleichung sogd. *prn* = chines. *siang* = skr. *lakṣaṇa*, die auch für das Verständnis des man. Terminus grundlegend ist, s. ob. zu H 123b.

[..]אש ist ohne Zweifel zu אשיא zu ergänzen. Der Ausdruck begegnet im Buddh. häufig als »Bewußtsein«[2].

Im Chr. heißt das Wort »*šyâ*« »Gedächtnis, Erinnerung«. In M 133 R 2 sogd., wo unsre Reihe ebenfalls belegt ist (s. 1926, 44), haben wir זנא. Das ist (gegen 1926, 46) nicht dasselbe Wort, sondern der Ausdruck, der im Buddh. als *zn'k-* »Wissen« vorliegt (SCE 43). Nach dieser Variante wählen wir an unsrer Stelle den neutralen Begriff »Gedenken«.

מאן ist das im Buddh. überaus häufige *m'n* »Sinn, Geist«. Der Ausdruck ist sehr allgemein und meist gleichbedeutend mit *p'zn* »Herz«[3]. Damit steht in unsrer Pentade das sogd. Wort dem türk. *köñül* »Herz« am nächsten. Man. haben wir es 1926, 94 in ויא מאח מאני »in unsern Sinn«.

vor, wo nur eine allgemeinere Bedeutung wie »Herrlichkeit« paßt. Die Nordform belegten wir 1926, 41: ארגאריּ[ט] und übersetzten damals nach der ib. Anm. 1 mitgeteilten Etymologie, an der jedenfalls festzuhalten ist, »Teures«. Das Adj. ND ארגאר haben wir jetzt noch S. 549 M. V 5 als Beiwort Bams, 549 ob. V 7 als solches der Äonen, 552f. dreimal in nicht ganz klarer Verwendung.

[1] Nach Benveniste, JRAS 1933, 38. 41f. meint der Ausdruck »quelque plante ou une partie de la plante«, weil er im Zusammenhang mit *wyγh 't βyz'k* »Wurzel und Stamm« und *rwδ-* »wachsen« auftritt. Diese Bedeutung würde in unserm Frg. auf das Bild von den »Bäumen« führen. Das wird im Tr. aber nur von den 5 »Gaben«, der übernächsten Pentade gebraucht. Das Bild für die Substanzen wäre »Städte«. [Nachtr. v. Febr. 33.]

[2] Stehend ist z. B. im VJ. die Wendung: Die und die Person fiel vor Schreck hin, *rty 'yw γyr pyštrw ZKw 'šyh βyr* »und (er) erlangte (erst) spät (lange) danach das Bewußtsein (wieder)«, 205 u. ö. [Benveniste, JRAS 1933, 40f. lehnt die von Reichelt durchgeführte Übersetzung von buddh. *'šyh* mit »Bewußtsein« ab und fordert überall die Wiedergabe mit »mémoire«. Nachtr. v. Febr. 33.]

[3] So spricht SCE 189ff. von zwei Geisteshaltungen, der guten und der bösen: *rtyšy pr 'δw wkry p'zn 'yw prw šyr'w m'n 'Pny δβty prw ynt'kk m'n* »et son esprit est de deux sortes: l'une en bonne pensée et l'autre en mauvaise pensée«. Der chines. Text hat für *p'zn* wie für *m'n* (auch im folgenden) »cœur«.

אשמארא gehört zum Verbum (b.) *šm'r*, das bei Benveniste II 10 mit »penser«, im Index mit »réfléchir« wiedergegeben wird. Auch im Chr. hat das Wort diese Bedeutungen.

פתביליי setzen sowohl Nyberg wie Benveniste a. a. O. gleich arm. *patvēr* »Befehl«, pers. LW (Hübschmann, Arm. Gr. 226), und verbinden es entsprechend mit aw. »*paiti-vaēd-*«. Die gleiche aw. Etymologie nimmt Andreas (Ms.) an, der dadurch zu dem Bedeutungsansatz »das Verstehen« kommt. Dieser stimmt jedenfalls besser zu der Fortsetzung von »*paiti-vaēd-*« im Np.: *pižōhīdan* »erforschen (zu erfahren suchen)«, s. Lentz, Z. I. I. 4, 1926, 299. Benveniste gelangt zu seiner Interpretation durch die Deutung des nordiran. Äquivalents unsres Terminus als *פ̄רמאנג (»Befehl«), das er mit »décision, volonté« übersetzt. Aber es gibt sonst keinen sicheren Fall von Weglassung des Punktes von פּ im ND, die im Sw. häufig ist[1]. Unser Wort hat in allen bisherigen Belegen פ.

Wir halten daher an der vorgeschlagenen Übersetzung des Ausdrucks fest[2] und tragen noch nach, daß schon Sal. Gl. s. v. das Wort zweifelnd zur aw. Wz. *man-* stellte, »da es sich mit فرمان durchauß nicht in verbindung bringen laßen will«, vgl. besonders אזארדיג פרמאנג »ungläubige Überlegung« M 47b 6 (ND, HR II 83). S. 549 M. V 2 (ND) begegnet פנז פרמאנג »die 5 Überlegungen« elliptisch für die ganze hier besprochene Pentade, vgl. z. St. und ob. zu H 122b.

פתביליי kann auch nicht als »Entschluß« aufgefaßt werden. Denn wir haben *ptβyδ-* sowohl verbal wie in der hier vorliegenden nominalen Form mehrfach buddh. als »erkennen« bei Reichelt, Hss. R.[3].

---

[1] Benveniste sagt darüber (a. a. O. 213 unt.): La négligence des copistes n'a pas tellement brouillé les faits qu'on n'en puisse retrouver la répartition. En confrontant les notations du Nord et du Sud-Ouest pour *f*, on observe que פ̄ est arsacide, et פ sassanide; ainsi פריסתג et פ̄רישתג; פרזינד et פ̄רזינד; פראץ et פ̄ראץ; פרוך et פ̄רוך; etc., bien que l'un soit souvent pris pour l'autre. On est donc fondé à identifier פרמן et פ̄רמאן. Par suite, חופרמאן chez Waldschmidt-Lentz, *op. cit.* [1926], p. 117, l. 7, doit se traduire non »mit guter Überlegung«, mais »à la bonne décision«.

Von den zuletzt aufgeführten drei Wörtern ist das erste nicht belegt. An Stelle des letzten erscheint bei Schaeder Stud. 291b 4 (ND) חופ̇רמאן, das dort mit »wohlgebietend« wiedergegeben wird und zu den Ausgangspunkten Benvenistes gehört. Die Lesung von 1926 חופרמ(א)ן findet sich, wie eine nochmalige Nachprüfung ergeben hat, auf drei der vier benutzten Frgg., das vierte (M 200) hat, etwas verwischt, חופ̇רמאן, s. die folg. Fußnote.

פּ und פ verteilen sich, wie Benveniste richtig gesehen hat, auf ND und Sw. Der Gegensatz ist besonders häufig vor folgendem ר, findet sich aber auch sonst gelegentlich. Bei diesen Wörtern ist im Sw. die Schreibung פ für ND פּ nicht obligatorisch, vielmehr haben dort manche Hss. פּ, z. B. M 74 (HR II 75ff.) oder von den hier mitgeteilten Bruchstücken S. 555 (Sw.). Auf drei Hss. zugleich beim selben Wort einen Schreibfehler anzunehmen, erscheint mißlich. Dagegen könnte sehr wohl ein mit dem seltenen Terminus »Überlegung« zusammengesetztes Wort von dem häufigen Wort für »Befehl« beeinflußt worden sein.

[2] Daher ist 1926, 96 Anm. 8 in der Umschreibung von חופרמאן nicht *f*, sondern *p* zu lesen, vgl. Nyberg a. a. O. 365.

[3] Zu *ptβyδy* »Erkenntnis« I, 6, 74 wird (Anm. 2) ausdrücklich bemerkt »Chin. *vijñāna*«. Der buddh. Terminus bedeutet nach Stcherbatsky Z. I. I. 7, 136—9 »'reines', d. h. undifferenziertes Bewußtsein, Bewußtsein überhaupt oder reine Rezeptivität des Geistes«. — Gleich darauf findet sich bei Reichelt Z. 79 *ptβyδy p'zn* für (chines.) *bodhi* (Anm. 8). 8, 110 steht die Verbindung *ptβyδ'y 't γrβty* »er erkennt und versteht«. Das Subst. erscheint noch 7, 93 (*ptβyδ'y*), 22, 123 (*ptβ'yδy*); ferner *'pw ptβyδy* »ohne Erkenntnis« II 68, 13; *mnt ptβyδ'y* »als nicht Erkennender« (Reichelt ungenau »ohne Erkenntnis«) I 54, 374; *ptβyδty* »er erkennt« I 22, 126.





Bei Zusammenstellung von פתבֿיליי mit der Wz. »*waēd-*« muß man annehmen, daß das *v* nach »*pat(i)*« spirantisch geworden sei, während es sich unter andern Bedingungen hielt; denn wir haben daneben sicheres *n-w'yδ'y* (Inf.) »wissen lassen«, Reichelt I 42, 148. 49, 283.

Zu פירשייט verwies Andreas (Ms.) auf M 776 V 2 sogd., ohne die Stellen zu klären. Es handelt sich um eine unveröff. Bilingue, in der auf Strophen im Sw. jeweils sogd. Übersetzungen folgen. In dem genannten Zitat wird Sw. מן חרו הנאם »alle meine Glieder« (R 4) durch sogd. מנאה ויספּ פישיט אנלמיט wiedergegeben. Hier ist פישיט ein zur Verdeutlichung hinzugefügtes Synonymon von אנלמיט, der lautlichen sogd. Entsprechung von Sw. הנאם »Glied(er)«[1], s. dazu unt. S. 601.

פסוגֿתיי wurde mit »geopfert« übersetzt nach chr. »*fsōγṭî qṭē*« »ἐτύθη« 1. Cor. 5, 7, das bei Benveniste II 16 unter Wz. *s'wč-* »brennen« fehlt. Der starke und singuläre Ausdruck kann kaum etwas andres sein als eine Anspielung auf die Identität der 5 Seelenglieder mit Jesus, der als *Jesus patibilis* durchaus als der Geopferte angesehen wird, s. Baur, 71ff.; 1926, 42. 76.

**S. 547, R 28—V3. Die 5 Gaben der Religions-Glorie: Liebe, Glaube, Vollkommenheit, Geduld, Weisheit:** die aus dem Tr. bekannte Reihe der 5 Kardinaltugenden, s. 1926, 15. 18 sowie 16f. 52f. und 1928, 189f. Die sogd. Ausdrücke der Glieder 3, 4 und 5 teilten wir nach der vorliegenden Stelle bereits 1926, 87—9 mit. Die Namen haben große Ähnlichkeit mit den ob. zu H 145c besprochenen IV Lichtsiegeln, die ebenfalls auf eine Reihe von lichten Kräften — den Eigenschaften des τετραπρόσωπος πατήρ — bezogen werden und auch in unserm Frg. vorkommen (V 12—3); s. zu V 6—7.

Die Fünf sind nach dem Tr. die »5 Gaben«. Daher übersetzen wir jetzt ראט (vgl. 1926, 35) nach aw. »*rāti*« »Gabe, Gewährung«. Das Wort kommt in den buddh. Texten in derselben Schreibung *r't-* vor, während »Weg«, woran wir früher ebenfalls dachten, dort immer *r'δ-* geschrieben wird. In unserm Texte haben wir den Ausdruck »Gabe« (im Obl.) gleich V 3 noch einmal.

ליני פֿרן ist, wie wir schon ob. zu 145c. 146d andeuteten, der Terminus, der türk. als *nom quti* vorliegt, vgl. noch Schaeder Stud. 280 Anm. 1. In den türk. Texten findet sich auch das halbiran. *din quti*, und südwestiran. lautet der Ausdruck פֿרה עי דין (HR II 86, von Müller als »Majestät des Glaubens« übersetzt), s. Bang Beichtsp. 234.

Die Nordform heißt entsprechend דין פֿרה und ist belegt in dem Bruchstück M 351 (ND, unveröffentlicht), R (Z. 1 ist weggerissen):

| | | |
|---|---|---|
| נמאץ אי . [...] אפֿרְ]יין | 2 | Verehrung (sei) dem (Vater), Segen (dem Sohne), |
| פדישפֿר אי וזֿיד ואד ∘ פ.] | 3 | Ehre[2] dem erwählten Wind, Ehre (?) der |
| דין פֿרה עסטאוישן אי מנו]. . . . | 4 | Religionsglorie, Preis der lichten Erkenntnis. |
| רושן ∘ | 5 | |

Die erstgenannten Gottheiten sind die (christliche) Trinität, s. ob. zu H 146c. Auf die Erwähnung des »Windes«, d. i. des heiligen Geistes, folgen Religionsglorie und Erkenntnis. Die enge Beziehung dieser drei Figuren zueinander ist uns ob. zu 145a b und

[1] Man. sogd. אנלמי, אנלמאכ ist 1926, 67f. mehrfach belegt. Danach ist buddh. *'nδm''y* »sens« DN 28 und *'nδm'yt* »Sinne (?)« Reichelt II 69, 23 zu verbessern; vgl. noch 1926, 94 Anm. 7.

[2] S. unt. S. 591.

zu H 171, 12 klar geworden. Dadurch verstehen wir auch die Zusammennennung *wзwdwad* (zu lesen *wзidwad*) *nomquti* »erwählter Wind, Gesetzesmajestät« in einem türk. Frg. T. M. III 40, 24 V4. Ib. 7 *biš* »fünf« und 8 *biligin* »durch Wissen« stehen leider in zerstörtem Zusammenhang.

In den nordiran. Texten — und nur in diesen — besteht ein weiteres ganz enges Verhältnis der drei zu der Reihe der »Seelenglieder«. Manvahmed »Erkenntnis« ist bekanntlich das 2. Glied dieser Pentade, während der Ausdruck anderseits auch für die Gottheit Religionsglorie gebraucht wird. In der übrigen Überlieferung sind beide Termini streng geschieden. Das 2. Seelenglied ist im Chines. »Vernunft« (wtl. »Gemüt«), im Sogd., wie wir eben sahen, [אשׁ]ריא »Gedenken« bzw. זנא »Wissen«, im Türk. *ög* »Verstand«.

An »Religionsglorie« und »Erkenntnis« schließt sich, wie schon ob. zu 135c angedeutet, als weiterer zugehöriger Ausdruck »Licht« an, und zwar in seiner dritten, irdischen Stufe, die an verschiedenen Stellen dem heiligen Geist gleichgesetzt wird.

Eine Bestätigung für diese Zusammenstellung bietet unser Frg. dadurch, daß es in der neuen Trias — mit Logos und Körper als Nr. 2 und 3 — bei der ersten Erwähnung V6—7 »Licht« an die erste Stelle setzt und die ganze Reihe als »Schöpfung der Religionsglorie« bezeichnet, während bei einer Wiederholung der Aufzählung V24—5 die »Religionsglorie« als Nr. 1 erscheint. Die Wendung »Schöpfung der Religionsglorie« wird inzwischen V16 noch einmal gebraucht, wo sie die im ersten Abschnitt des Kapitels angeführten Bilder zusammenfaßt. Endlich tritt die Religionsglorie noch V13 als III. der »IV Göttlichkeiten« auf. Das sind die IV Lichtsiegel, die den Eigenschaften des »Vaters« entsprechenden Tugenden. Hier steht Religionsglorie — vertauscht mit dem II., sonst III. Glied »Furcht« — an Stelle von »Glaube« (türk. *kirtkünmäk*), s. ob. zu H 145c.

**S. 547, V 3—5. Mit der *Erschaffung der je 5 Gaben: Chroschtag und die *Antwort Padvachtags.** Als »Gaben« sind nach dem Tr. nur die zuletzt erwähnten Fünf: Liebe usw. aufzufassen. Diese entsprechen, wie wir gleichfalls aus dem Tr. wissen, Glied für Glied den 5 Söhnen des Lebendigen Geistes. Deshalb heißen sie an einer 1926, 15 von uns zitierten Stelle aus dem eben angeführten Bruchstück M 351 (ND):

מאנחאג פנז ואד [זינד]ג פדהראן צואטן בנדבאנאן »die 5 geistigen Söhne des Lebendigen Geistes als Gefängniswächter«[1].

Von den in unserm Text genannten beiden Hilfsgöttern gehört nach S. 545, 1 R 10 sogd. Chroschtag hinter die Söhne des Lebendigen Geistes. Da diese direkt hier nicht genannt werden, ist er der Reihe »Liebe« usw. als 6. Glied anzuschließen. Padvachtag folgt nach dem gleichen sogd. Frg. (R 3) den 5 Elementen. Diese waren in unserm Kapitel gleich am Anfang erwähnt. Aus der Zusammengehörigkeit der beiden Hilfsgötter wird hier auch auf die Elemente der Ausdruck »Gaben« übertragen, vgl. ob. zu S. 546, 1 V 2—3. Erwähnt sei, daß wir zu S. 558 V I 12—4 für Chroschtag und Padvachtag mikrokosmische Entsprechungen kennenlernen. Nach unserm Gefühl würden diese auch im Zusammenhang der »Bilder« des neuen Menschen besser passen als die beiden kosmogonischen Götter. Daß die Manichäer anders dachten, zeigt das häufige Vorkommen der beiden letzteren in den verschiedenen Bildern des Tr., vgl. die Tabellen 1926, 16f. 52f.

[1] Danach ist Lesung und Übersetzung des letzten Wortes a. a. O. zu verbessern.



**S. 547f.,** V 5/7. **Der Schöpfung der Religionsglorie: Licht, Logos, der da** (**identisch**) **ist** (**mit**) **Rede, Körper.** Die Trias war, wie erwähnt, bisher nicht belegt und erscheint zunächst noch einmal V 24—5, nur mit »Religionsglorie« als Nr. 1 und mit Beschränkung auf éinen Ausdruck bei Nr. 2; ferner südwestiran. S. 556, 1 V 7 als פריה ואכש אוד תנואר »Liebe, Geist und Körper«, wo an erster Stelle dieselbe Tugend steht wie ob. in der Pentade der »Gaben« und der Tetrade der »Lichtsiegel«, s. z. St.

»Licht« haben wir, wie ob. zu S. 545, 1 R 2 erwähnt, hier in einer etwas andern Bildung als an den übrigen Stellen dieser Texte.

Das zweite Glied wird durch zwei Termini ausgedrückt, die durch die Wendung כיי כוטיי כצי verbunden werden. Das ist die Übersetzung des nordiran. צי וכד אסת wtl. »welcher selbst ist«, das wir besonders klar 1926, 18 vor uns haben, vgl. auch die Textprobe ib. 51 unt. (ND). Es ist eine stehende Formel für Identifikationen. Wir begegneten ob. zu H 131 ihrer türk. Übersetzung, dem wiederholt belegten *kim käntü ärür*. Sw. entspricht unt. S. 562 V 13 עֵי כוד »der selbst (ist)«.

Sogd. ואכש ist, wie ob. zu H 145a b bemerkt, Wiedergabe von »Logos«. 1926, 85 unt. Nr. 2 glossiert ואחְ[ש] nordiran. סכון. Wahrscheinlich ist der letztere Ausdruck in unserm Text der nordiran. manichäische Terminus, durch dessen Hinzufügung deutlich gemacht werden soll, daß ואכש seinerseits nicht der südwestiran. Ausdruck ist. Dieser bedeutet, wie wir gleichfalls oben sahen, »Geist«. Im Buddh. kommen sowohl *w'γš* als auch *sywn-* in der Bedeutung »Rede«[1] vor. Chr. heißt λόγος *»vâχš«*.

תנבאר »Körper« treffen wir (mit ט und mit vollständig erhaltenem ב) noch V 25 an. Das Wort ist westiran. LW: ND תנבאר, Sw. תנואר, letzteres hier wie erwähnt belegt, und findet sich auch im Chr.: *»ṭambâr«*, *»ṭ(a)mpâr«*, *»ṭamfâr«*, wo die verschiedene Schreibung des Anlauts der zweiten Silbe auf die Aussprache *β* weist. Im Buddh. heißt »Körper« *čwr-* oder *γr'yw-*, s. Benveniste II 87 unt. und ob. zu S. 546, 1 R 16—7. 1928, 196f. wurde zu dem türk. Äquivalent *ät'üz* bereits festgestellt, daß der Ausdruck »Körper« im Manichäismus in terminologischer Geltung vorkommt. Ein Beispiel dafür aus Tr. 73 (569) wurde ob. zu H 136a angeführt. »Körper« wird dort im Zusammenhang mit den *tien-na-wu* neben »Vernunft« (Manvahmed) den beiden höchsten Rangstufen der Hierarchie zugeschrieben. Ganz ähnlich haben nach Tr. 60 (556) die *tien-na-wu*, die im Besitz des »guten Gesetzes« (ob. zu H 135d) sind, in ihrem »Körper« einerseits die IV Eigenschaften des »Vaters« Reinheit usw. (s. ob. zu H 145c), anderseits die christliche Trinität (ob. zu H 146c).

Auch beim 3. »Tage« ist von dem »reinen Körper eines Lehrers« die Rede: Tr. 49 (545); in diesen Körper treten die 7 *Mo-ho-lo-sa-pên* (s. ob. zu 546, 1 V 2—3) ein[2].

[1] Z. B. *ZKw sywnw pt'yγwš* »(als sie) die(se) Worte hörte« VJ 10 u. ö., *ZKw mn' w'γš L' nγ'wš* »du hast meine Worte (Gauthiot falsch: Stimme) nicht gehört«, VJ 797—8.

[2] Weniger klar wird bei der unmittelbar anschließenden Beschreibung des Kampfes zwischen altem und neuem Menschen unterm 2. Seelenglied (50 [546]) von den »Zeichen« im Körper des Menschen, an den Parallelstellen dagegen einfach vom Menschen gesprochen. Hier ist der Ausdruck offenbar nur pleonastisch. Die »corps d'excellence« auf pag. 43 (539) sind nicht die Körper der *electi* als Läuterungsapparate des Lichts, wie die Hrsg. z. St. annehmen, sondern die kurz vorher als »les cinq corps divisés« bezeichneten Lichtelemente, die pag. 34 (530) ebenso und pag. 13 (512) f. »les cinq corps lumineux divisés« heißen, vgl. 1926, 59.



1926, 116, 18 ND steht der Terminus, worauf wir ib. 76 hinwiesen (vgl. ob. zu S. 546, 1 R 16—7 Anm. 1) zusammen mit »Wesen« in Beziehung auf das »Lebendige Wesen«:

גריו אוד תנבאר צי פידר רושן »Wesen und Körper des Lichtvaters«.

Von »Wesen« haben wir nun Vorstellungen bezeugt, die ganz in diesen Zusammenhang passen. Nach einem türk. Frg., das Bang Beichtsp. 235f. bespricht (T. M. I 22), gibt es ein »zweites Wesen« (Bang »Gestalt«) (*ikinti griw*), d. i. der »mit eignen Gliedern versehene (verkörperte) Lohn, der seinerseits die lebenden guten Gedanken (*saqïnčlar*, *saqïnč* ist 4. Seelenglied!) ist, die aus dem Gott der Gesetzes-Majestät (*nomquti täŋri*) entstehen«. Auf der V-Seite des türk. Stücks finden wir den Beginn einer Aufzählung der 5 »Seelenglieder«. Bang verweist dazu auf die Verheißung an den frommen »Hörer« im Fihr. (Flügel 95), am jüngsten Tage die »zweite Gestalt« (Keßler 398: die Gestalt zweiten Grades) zu erlangen[1].

Der an unsrer Stelle gebrauchte Ausdruck »Körper« heißt dem Zusammenhang nach soviel wie »reiner, verklärter Körper« und ist sicher mit dem terminologisch gebrauchten Wort im Tr. identisch. »Zweites Wesen« bzw. »zweite Gestalt« ist ein inhaltlich nahestehender Terminus. Er wird offenbar vom Hörer gebraucht, der den Zustand der Verklärung, wie wir aus dem zitierten Abschnitt des Fihr. wissen, erst »nach langer Dauer seiner Irrfahrten« erreicht.

Erwähnt sei noch, daß ND תנבאר, Sw. תנואר, türk. *ät'üz* auch in der Bedeutung »irdischer Leib, Stamm (von Bäumen)« gebraucht werden, s. M 566 V 1 (ND, HR II 87), M 554 V 4. 9 (Sw., ib. 69) und unt. zu V 20—2. ND, Sw. תן hat dagegen immer die letztere Bedeutung. Sw. נסאה steht für »Fleischeskörper«[2] im Sinne von »Alter Mensch«, s. 1926, 121 V 15 mit Anm. 9.

**S. 548**, V 7—12. **12 Herrschertümer: Herrschertum** usw.: s. ob. zu H 127c und zu H 164ff. Die Parallelüberlieferung der Reihe auf S. 552 (ND) zeigt bei Nr. 4 (ob. R 2) Defektivschreibung der letzten Silbe am Zeilenende, dafür bei Nr. 11 (ob. R 6) gegenüber unserm Frg. Pleneschreibung, endlich bei Nr. 7 (M. R 3) die auch hier vorliegende, ob. zu H 165, 7 besprochene Form, jedoch ohne י in der dritten Silbe.

---

[1] Bang möchte in der Zeitangabe »am jüngsten Tage« einen Irrtum des Fihr. sehen. Der betr. Passus steht im Kapitel »Wie der Mensch in die Religion eintreten soll« und schließt an die Erwähnung der »zweiten Gestalt« die Worte an »wovon wir, will's Gott, nachher reden werden«.

Nach Bang hat der Verfasser des Fihr. letzteres vergessen. Flügel pag. 286 bezieht den Satz auf die einige Abschnitte danach folgende »Lehre der Manichäer über das Jenseits«. Nach ihm ist die »zweite Gestalt« die »zweite Stufe der Glückseligkeit« im Gegensatz zu einer »ersten Gestalt« als Stufe der Wahrhaftigen, während »alle Nicht-Manichäer wahrscheinlich die dritte oder vielmehr dem Himmel gegenüber gar keine« erhielten (pag. 375). Diese Auffassung ist aus den »drei Wegen« für die Wahrhaftigen, die Hörer und die Sünder nach dem Tode in dem Kapitel über das Jenseits gewonnen worden.

Wäre nun aber die genannte Schlußbemerkung eine Ankündigung, die sich auf den »jüngsten Tag« bezöge, so käme viel eher der Abschnitt über »den Zustand des Jenseits nach dem Untergange der Welt« in Frage. Vor der Erwähnung der »zweiten Gestalt« war bereits von allerhand Tugenden die Rede, durch die man die Grundlage dazu sich selbst verschaffen kann. Gleich das nächste Kapitel handelt von dem »Gesetz, welches Mani gab« und den »Geboten, welche er auferlegte«. Damit ist wirklich die unmittelbare Fortsetzung und Ausführung des Kapitels über den Eintritt in die Religion gegeben. Denn es werden im einzelnen die Tugenden und Gebote bezeichnet, deren Erfüllung speziell von den Hörern verlangt wird.

[2] Henning, NGGW ph.-h. Kl. 1932, 217 Anm. 4 bezeichnet den Terminus treffend als »quasi ein '*daēv*isches' Wort für Körper«. [Nachtr. v. Febr. 33.]



**S. 548**, V 12—4. **IV Göttlichkeiten: Liebe, Furcht, Religionsglorie und seine Weisheit in der Versammlung:** die IV »Lichtsiegel«, s. ob. zu H 145c und zu S. 547 R 28—V3. Unser Text hat gegenüber dem türk. beim IV. Glied einen Zusatz. Das Pronomen »seine« geht auf den »neuen Menschen«, אנזמניק *wtl.* »auf die Versammlung bezüglich« wohl auf die Vorschrift für die Gläubigen zu geselligem Leben miteinander, auf die in den Kennzeichen für den Besitz der 12 Lichtherrschertümer im Tr. 73 (569) ff. wiederholt angespielt wird, vgl. aber die folg. Anm.

**S. 548**, V 14—5. **(Der) neue Mensch in der Mitte.** Der abrupte Zusatz steht der ob. zu V 3—5 besprochenen Bemerkung parallel, nach der Chroschtag und Padvachtag den »je 5 Gaben« zugezählt werden. Diese beiden Götter sind bekanntlich der 3. »Tag«, während der »Same des neuen Menschen« den 2. »Tag« bildet, s. 1926, 52f. Die Vorstellung, der Erlöste befinde sich »in der Mitte«, erinnert an die Schilderung vom Befreiungswerk des Lichtgesandten Tr. 41 (536), der wie ein König auf einem »siège de la Loi« inmitten des Thronsaals eines Palastes sitzt, und ähnliche Bilder Tr. 55 (551). 63 (559). 67 (563) ff. Oder ist ein Interpunktionsfehler anzunehmen und »in der Versammlung« (s. d. vorh. Anm.) zu unserm Satz zu ziehen? Oben ist der Ausdruck *wtl.* »Versammlungsweisheit« etwas hart.

**S. 548**, V 15—6. **Diese Zahl (der Bilder) des neuen Menschen (ist die) Schöpfung der Religionsglorie.** Der Satz bildet eine Zusammenfassung des ganzen ersten Abschnitts, der dadurch, wie oben angedeutet, nach Ausweis der in der nächsten Anm. zu besprechenden Einleitung des zweiten Abschnitts abgeschlossen wird. Damit wird zugleich die Wendung in V 5 erweitert, nach der nur die ib. 6—7 aufgeführte Trias die »Schöpfung der Religionsglorie« hieß.

»der Bilder« ergänzen wir nach dem ähnlichen Ausdruck im Eingang unsres Abschnitts: פטקרכטיי פטשמאר »Aufzählung der Bilder«.

פטסאך[1] halten wir für ein Synonymon des einfachen סאך »Zahl«, das wir ob. zu S. 546, 1 V 2/3 belegt haben. Weiter gehört dazu das nicht richtig gedeutete *'ns''k-* »zahllos« bei Reichelt I 39, 98. 49, 286.

**S. 548**, V 17—8. **Zweitens der geistigen Seele zwölf Glieder sind folgende.** »Zweitens« markiert den Beginn eines neuen Abschnitts. Er reicht bis vor die Kapitelunterschrift in Z. 25. Gegenstand ist מינאנדייר רואן »die geistige (*wtl.* denkende, so übersetzte Andreas [Ms.]) Seele«, deren Erwähnung hier und im Schlußsatz des Abschnitts Z. 24 diesen zusammenhält. Wir kennen das Beiwort der Seele sonst nicht. Dagegen erinnerten wir uns eben zu V 3—5 daran, daß die 5 »Gaben« als »geistige« Söhne des Lebendigen Geistes aufgefaßt werden.

Die Erklärung für diese auffallende Ausdrucksweise ergibt sich, wie 1928, 189 angedeutet, aus der Kombination von Theod.s Bericht und dem Tr. Nach dem letzteren (52 [548] ff.) werden jene 5 kosmogonischen Hilfsgötter durch die »Gaben« »symbolisiert«, nach Theod. gehen sie hervor aus den 5 »Seelengliedern« des Lebendigen Geistes (Cumont I 22). Unser Frg. brachte ob. die sinnvolle Lösung: die Pentade der »Gaben«, eine Reihe von Tugenden, ist es, die aus den »Seelengliedern«, den lichten intellektuellen

[1] *pts'k* ist KB 15, 1. 19, 17 und 21, 23 belegt, während *pts''k* bei Reichelt, I 38, 88: KB 25 Anm. 2 in *ptm''k* verbessert wird. *pts'k* wird auf Grund des Vergleichs mit der chines. Version der Is. mit »Denkmal« übersetzt, ohne daß jedoch an einer der Stellen ein sicherer Zusammenhang den Beweis dafür liefern könnte.



Kräften des Menschen, hervorgeht. Die menschlichen Kardinaltugenden Liebe usw. stehen also in demselben Kindschaftsverhältnis zu den »Seelengliedern« wie die 5 kosmogonischen Hilfsgötter zum Lebendigen Geist.

Eine Parallele ist die Ausdrucksweise im Tr. bei der eigenartigen Vorstellung, daß beim 2. und 3. »Tag« neben der Dodekade ihrer Stunden jedesmal noch eine andre Reihe als »Symbole« oder »Repräsentationen« genannt wird. So sind die Stunden des 1. »Tages« zugleich »Symbole« der Stunden des 2. und die Stunden des 2. gleichzeitig Symbole für die des 3. — Diese Symbole sind nach 1926, 32f. makrokosmische Entsprechungen.

Der zweite Abschnitt des Kapitels enthält eine Dodekade und eine Triade. Sein Sinn kann nur der sein, in der wie immer streng eingehaltenen Parallelität den im Anfang aufgezählten Bestandteilen der »Seele« nunmehr diejenigen der »geistigen Seele« gegenüberzustellen.

Die Dodekade wird aus zwei Pentaden durch Hinzufügung zweier weiterer Glieder gebildet. Die Trias entsteht, wie bereits bemerkt wurde, durch Ersetzung des ersten Glieds einer im vorigen Abschnitt aufgeführten Reihe durch ein andres, und zwar wird an Stelle von »Licht« eine bestimmte Form des Lichts genannt: die Glorie der Religion. Ganz ähnlich ist es, wenn im Tr. die 12 Herrschertümer als Stunden des 2. »Tages« symbolisiert werden durch eine Dodekade aus zwei Pentaden und zwei weiteren Gliedern. Wie bei der Trias die Religionsglorie behandelt wird — das erstemal als Schöpferin des Ganzen, bei der Wiederholung als erstes Glied der Reihe —, finden wir ihr Gegenbild im Tr., das Weisheitslicht, beim 2. »Tage« als das Ganze, beim 1. als das 13. seiner »Glieder«.

Die aufgezeigte Beziehung der beiden Reihen unsres Abschnitts mit zweien des vorigen macht es wahrscheinlich, daß mit »zweitens« zugleich der Beginn der Gleichsetzung ausgedrückt werden soll. Damit wäre eine Stütze für unsre Interpretation des türk. Frgs. T. M. III 15 (ob. zu H 126a) gegeben.

**S. 548,** V 18—20. **Leben, Kraft** usw.: s. ob. zu R 24—6. Eine zusammenfassende Bezeichnung der Pentade fehlt hier.

**S. 548,** V 20—2. **Die 5 Gebote: Wahrheit, *Sündlosigkeit(?), religiöses Äußeres, Reinheit des Mundes, Glücklichsein (und doch) Armsein.** Die 5 Gebote, die ob. in H 137c (s. z. St.) erwähnt, aber nicht aufgezählt waren, stimmen mit der bisher allein belegten türk. Reihe wörtlich überein; nur in der Reihenfolge des 1. und 2. Gliedes weichen die beiden Quellen voneinander ab.

Das 1. Glied der Reihe, רשטיאך[1], heißt wie chr. »*rêšṭyâq*« und ND ראשתיפת (ob. zu H 165, 6) sicher »Wahrheit«, vgl. unt. S. 590 Anm. 1.

Über das türk. Äquivalent s. sogleich!

Die Übersetzung des 2. Glieds der Pentade, פאזרמיא, enthält das bisher nicht belegte Wort אזרמ-, dem פ »ohne« vorgesetzt ist. Das weist auf Nr. 1 der türk. Reihe mit seinem *siz* »ohne, un-«: *yazïnčsizïn ärmäk čχšapt* »das Gebot, sündlos zu sein«. An 2. Stelle über-

[1] Die Form findet sich als *ršty'kh* VJ. 1144, wo allgemein »droiture« übersetzt wird, s. Rosenberg Izv. 1927, 1389; Benveniste II 100. Wir haben aber im Chr. als Grundwort das häufige »*rēšṭâ*« »wahrlich«, so daß Reichelt I 5, 70 auch buddh. *ršth* mit Recht durch »Wahrheit« wiedergibt. Auch das Adj. *ršt-* ist b. nicht mit »droit« zu übersetzen, wie es Benveniste a. a. O. 91 tut. Denn SCE 32 ist offenbar die Umschreibung »qui ont le bon droit« in der Übersetzung des chines. Originals nach dem Sogd. gewählt worden. Aus pag. 49 Anm. 10 geht hervor, daß die zugrunde liegenden chines. Zeichen wtl. »reasonable and true« bedeuten.



setzen Bang-v. Gabain »das wahre Gebot, schmutzige Sünden nicht zu tun«. Der Text ist an dieser Stelle stark zerstört: *kirlig ayïy qïl*[*inčïy qïlmamaq*] *kirt*[*ü*] *čχšapt*. Bei dieser Auffassung würden sich im Türk. Nr. 1 und 2, die im Sogd. streng getrennt sind, überhaupt nicht unterscheiden. Offenbar ist aber *kirtü* Äquivalent von sogd. רשטיאך, wonach die Ergänzung neu zu prüfen wäre[1].

ליכציחריפת ist LW. aus dem ND mit sogdisiertem Anlaut. M 10 R 1—2 (ND, unveröffentlicht) heißt es:

וזידגאאך פראאגיפט פאינד אוד דינציחריפת »Die Erwählten bewahren die Reinheit und die Religionsgestalthaftigkeit«.

Das hinzugefügte Wort »Reinheit« zeigt die Sphäre der Bedeutung an. Das Türk. gibt die genaue Begriffsbestimmung: *ät'*[*ü*]*z arïyïn ärm*[*ä*]*k čχšpt*, was bei Bang-v. Gabain übersetzt wird: das Gebot, daß der Körper rein sei. Im Index wird der häufige Terminus *ät'üz* (vgl. ob. zu V 6—7) mit »Körper, Person, selbst« umschrieben, s. a. Bang Hymn. 33. Da an der hier zu behandelnden Stelle ausdrücklich als Grundlage der Gebotsübung gesagt wird: [*ä*]*t'üz ärtiml*[*igin*] *s*[*a*]*qïnïp, äwtin barqtïn öntilär* »des Leibes Vergänglichkeit bedenkend, verließen sie Haus und Hof« — so ist es sicher, daß tatsächlich die körperliche Reinheit gemeint ist. Offenbar handelt es sich um sexuelle Enthaltsamkeit.

Wir befinden uns damit in der Sphäre des dritten der drei *signacula*, von denen wir durch Augustin (vgl. unsre ausführliche Besprechung unt. 588ff.) erfahren, des *signaculum sinus* (s. darüber Baur 259ff.), und das paßt gut zu dem folgenden Gebot. Daß es sich bei »Siegeln« und »Geboten« um verwandte Gebiete handelt, geht aus ihrer stehenden Verbindung in unsern Texten hervor. Aus der Zusammennennung ergibt sich aber anderseits, daß beide Vorstellungen voneinander getrennt gehalten werden, so daß nicht etwa unser 3. Gebot dem dritten *signaculum* gleichgesetzt werden darf.

קרציזפרטיא, türk. *ayïz arïyïn ärmäk čχša*[*p*]*t* »das Gebot, daß der Mund rein sei«: Sphäre des ersten »Siegels«, des *signaculum oris*, worüber Baur 249ff.

פרנכונדך לשתאוך, türk. *qutluy čïyayïn ä*[*rmä*]*k čχšapt* »das Gebot, glückselig und (doch) arm zu sein«. In beiden Sprachen sind die beiden Ausdrücke für das Gebot unverbunden nebeneinandergestellt, aber, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, in adversativem Sinn. Das erste Wort ist im Buddh. ebenso wie in den »alten Briefen« besonders häufig und wird bisher mit »glanzvoll« oder »glorieux« übersetzt: *prnxwnt-* (*prnγwnt-*). Die Bedeutung ist aber in Wirklichkeit dieselbe wie die des lautlich genau entsprechenden np. *farχund-a* »glücklich«. Das ist besonders aus Segenswünschen zu ersehen, in denen das Wort mehrfach vorkommt[2]. »arm« ist buddh. *δštw'n*[3], besonders klar jetzt bei Reichelt I 58, 4 usw., nach Benveniste, Gr. sogd. II 168 zu verstehen

[1] Dazu bemerken die Hrsgg., nach dem Iranischen sei es nunmehr klar, daß *kirtü* »wahrhaftig« allein der Name dieses Gebotes ist und daß man danach an Stelle von *qïlmamaq* besser *qïlmatïn* »ohne zu tun« ergänzen müßte. [Nachtr. v. Febr. 33.]

[2] So VJ 52e, wo der Brahmane den Helden segnet (*''prynh*, Prt.), indem er ihm die Erlangung der Buddhawürde und damit die Erfüllung seines sehnlichsten Wunsches wünscht und danach sagt: *prnywntk βwy* »werde glücklich!«

[3] Daneben mit Assimilation des Anlauts an die Konsonantengruppe im Inlaut: *čštw'n*, SCE usw. mehrfach.

als *$\delta u\check{s}$- (»mal«) *tuvān* und dort ungenau »misérable« übersetzt. Die hier vorliegende Weiterbildung mit -*č*- haben wir bei Reichelt a. a. O. 58, 7—8: *δšt'wčy 'βyzy* »Armutübel«.

Über die Entsagung von allen äußeren Gütern als Grundlage der manichäischen Sittenlehre s. Baur 244ff. 256ff.

**S. 548,** V 23. **Wachsamkeit, Diensteifrigkeit.** Die beiden Tugenden bzw. Vorschriften, die hier der Aufzählung der 5 Gebote angeschlossen werden, sind bisher so nicht belegt. Wir erhalten aber S. 555, 1 R 10 (Sw.) eine Entsprechung dafür in ויגראדיי אוד וזישתייה »Wachsein und Eifer«, die dort im Anschluß an die Erwähnung der 5 Gebote, der 3 Siegel und der 5 Gewänder genannt werden. (In den bisher bekannten Reihen waren immer Chroschtag und Padvachtag zur Füllung des Dodekaden-Schemas verwendet. Über eine Anspielung auf die beiden im Fihr. s. unt. S. 590 Anm. 1.)

ייגראטכיא entspricht genau südwestiran. ויגראדיי und gehört zum Verbum ויגראד- »erwachen«, das von Jackson Res. 171 behandelt und das noch bei A.-H. I 200 V II 16 belegt ist.

אנספסטקיא lautet auf M 133 V II 23 sogd., wo es gleichfalls auf den eben besprochenen Terminus folgt, אספסטכיא und gehört sicher zu buddh. (')*sp'*(*y*)*s*- »servir, respecter«, an das wir uns bereits ob. zu H 136b erinnerten. Über den entsprechenden südwestiran. Ausdruck s. unt. S. 590.

**S. 548,** V 24—25. **Dies ist der geistigen Seele Religionsglorie, Logos, Körper.** Vor מיִלל »dies« hat kaum etwas gestanden. Es ist das Demonstrativum, das buddh. *m'yδ* »celui-ci« lautet, s. Benveniste II 127, und ob. R 4 in פריימילל vorliegt. Oder ist an »Tag«, d. h. an den 2. »Tag«, zu denken? Über »geistige Seele« s. ob. zu S. 548 V 17—8; über die Trias mit Religionsglorie ob. zu 547f. V 5—7.

**S. 548,** V 25. **Schreiber.** Danach ist eine Zeile freigelassen, die offensichtlich für die Namensunterschrift bestimmt war. Dasselbe Verhältnis begegnet in unsern Texten S. 557 V 23, (Sw.) wo die dem sogd. Ausdruck לפיר entsprechende Sw.-form דביר ebenfalls vor einer unausgefüllten Zeile am Ende des Textes steht[1].

**S. 548,** V 27—8. **Dies (ist) die Offenbarung der Bilder des *alten Menschen.** Beginn des zweiten Teils des ob. R 19 eingeleiteten Kapitels. Über die Möglichkeiten der Erklärung s. dort z. St.

## 2. Zu den nordiranischen Texten

### Zu M 538

**S. 548,** R 1. **dich.** Die Anrede wiederholt sich mehrmals auf dieser Seite, Z. 4 durch den Vok. »Vater« verdeutlicht. Nach der V-Seite denkt man zunächst an den Lichtvater, weiterhin käme eine Erlösergottheit bzw. Mani in Frage.

[1] Öfter wird der Name des Schreibers unvermittelt, gelegentlich in roter Tinte, dem Schluß des Textes angehängt, wie bei unserm Wort ohne Zeilenabsatz. Von derartigen Fällen führen wir an: türk. *tošist wahman* Bang Hymn. 25, *tošist yazd*, ib. Anm. 2, שחרדאר כאזוג Schaeder Stud. 291a 11, vgl. Benveniste JAs. 217, 1930, 212, da sie bisher alle irrtümlich auf den Inhalt der Texte gedeutet worden sind. Npr. ist danach auch קירבכר זאדג 1926, 121 V 2 (Sw.): »Sohn des 'Frommen'«.

**S. 548,** R 2—3. **Verwandte, die erwählt werden, und unsere Familie.** Als »Verwandte« wurden die Angehörigen der Lichtgemeinde in den 1926 mitgeteilten chines. Hymnen öfter bezeichnet, s. ib. 100 mit Anm. 2. Inhaltlich nahestehend sind Ausdrücke wie »Herde«, vgl. ob. zu H 139a, »reine Scharen«, ob. zu 121b. Im Südwestiran. haben wir z. B. M 43, 2 (Südwestiran., H R II 78) תוחם עי רושנאאן »Geschlecht der Lichten«, vgl. auch דוסתאן ו̄ חאמנאפּן »Freunde und Verwandte« M 74, 6 (Sw., ib. 75).

**S. 549,** V 1—2. **deinen 12 Lichtwelten:** d. i. die zum Lichtvater gehörige Dodekade der Äonen, s. ob. zu H 122c. Die Dativpartikel או vor dem Ausdruck sowie der Parallelismus der folgenden Anrufungen fordert am Schluß der R-Seite die Ergänzung קאדוש קאדוש »heilig, heilig«. An weiteren Sanctus auf die Bewohner des Lichtparadieses kennen wir M 75, 331, 544 (ND, HR II, 70ff., vgl. 1926, 41).

**S. 549,** V 3. **lichte Welten:** die zahllosen sonstigen Äonen, vgl. die vor. Anm. und ob. zu H 122d; ferner zu S. 546, 1 V 2—3 sogd.

**S. 549,** V 4. **deine Größe.** Angeredet ist der Lichtvater, zu dessen Umgebung alle auf dieser Seite aufgezählten Wesenheiten gehören. — »Größe« haben wir beim Namen des Lichtvaters, entsprechend syr. ܐܒܐ ܕܪܒܘܬܐ »Vater der Größe«, bisher nur in der südwestiran. Übersetzung[1] dieses Terminus פיד עי וזרגיי P 1 (Sb. Bln. 1904, 350). Das nordiran. וזרגיפת kommt als Eigenschaft des Höchsten in den eben zu V 1—2 genannten Sanctus 75, 1 und jedenfalls auch 331 V 6 vor, ferner in der Lichtreichsbeschreibung M 102 V 6 (ND, HR II 65).

**S. 549,** V 4. **Juwelen,** s. Schaeder Stud. 292. Andreas (mündliche Mitteilung) erklärte den Ausdruck als »Demiurgen«, indem er ihn zur Wz. aw. »*rād-*« »(sich) bereit machen« stellte.

**S. 549,** V 6. **Luftraum:** der Lichtäther, s. ob. zu H 123a/c.

**S. 549,** V 6. **Lichtspeicher,** vgl. ob. zu H 123b.

**S. 549,** V 8. **gepriesene Erde,** s. ob. zu H 123a/c. 123c.

**S. 549,** V 9. **Erscheinung,** s. ob. zu H 123b.

**S. 549,** V 10. **Weilende:** die »eingesessenen« Großherrlichkeiten des Fihr., s. ob. zu H 122c.

## Zu T II D 66

**S. 549,** R 1. **alle Welten:** die Lichtäonen, die in ihrer Masse als zahllos gelten, aus deren Mitte aber einige zu Reihen verbundene besonders genannt werden, s. zuletzt ob. zu S. 549 V 1—2. 3.

**S. 549,** R 2. **Gesandte:** s. ob. zu H 121a.

**S. 549,** R 2. **die aus ihm geworden.** »er« הו wird in Z. 4 durch »Erscheinung« und »Gestalt« wieder aufgenommen. Da die Äonen ins transzendente Lichtparadies gehören und die Lichtgesandten im Zusammenhang damit jedenfalls auch vorkommen können

[1] Andreas (mündliche Mitteilung) wollte auch M 32 V 7 וזרגיפת ∘ פידר zusammenziehen und darin die nordiran. Übersetzung des Titels erkennen. Doch entscheidet schon die Überschrift der Seite נריסף יזד »(Hymnus an den) Gott Narisaf«, daß die zwischen den beiden Ausdrücken stehende Interpunktion als Komma zu fassen ist, vgl. ob. zu H 170, 8 unter »Freund des Lichts«.

(vgl. ob. zu H 144a), handelt es sich offenbar um den Lichtvater, aus dem nach M 40 (ND, HR II 48) alle ihn umgebenden lichten Wesenheiten hervorgegangen sind.

S. 549, V 1—2. . . . **Gestalt, lebendige . . . mit den 5 Überlegungen:** Schluß einer Aufzählung der Bewohner des transzendenten Lichtreichs. Es folgen nämlich die Gottheiten der I. Schöpfung, und פרמאנג »Überlegung« ist bekanntlich das 5. der »Seelenglieder«. Wie wir ob. zu S. 547 R 26—8 sogd. angedeutet haben, ist wegen des vorausgehenden Zahlworts »fünf« der Ausdruck elliptisch zu verstehen. Die 5 Seelenglieder beschließen unter der Bezeichnung »fünffache Erkenntnis« auch ob. in H 123d die Reihe der Paradiesbewohner, dort im Anschluß an die Lichterde. An unsrer Stelle weist das vorausgehende »lebendig« eher auf den Äther, zu dem die genannte Pentade besser passen würde, s. ob. zu H 123 a/c. d. Die Beziehung der ersten Zeile bleibt unklar.

S. 549, V 2—3. **die Erscheinung des erstgeborenen . . . :** Beginn der Aufzählung der Götter der I. Schöpfung. Da auch bei der II. Schöpfung 4 Glieder genannt werden, haben wir es mit einer verkürzten Parallele zu der sogd. Götterliste A ob. S. 545 f., 1 zu tun. Syntaktisch könnte unser Ausdruck als Beziehungswort zum Folgenden gezogen und »Mutter der Wahrhaftigen« genitivisch von »Erscheinung« abhängig gemacht werden. Aber auch zwischen den übrigen Gliedern der einzelnen Schöpfungen werden keine Interpunktionszeichen gesetzt. Wir haben demnach in der Lücke wohl »Vaters« zu ergänzen und die Wendung aufzufassen als das Original zu H 124a »der erstmalig transformierte, zur Erscheinung gelangende Erhabene«, vgl. noch zu H 169—71.

S. 549, V 4. **mit den 5 Lichten** entspricht auch in der Art der Anknüpfung genau H 124d, vgl. die folg. Anm.

S. 549, V 6. **mit (seinen) 5 Söhnen:** d. s. die 5 kosmogonischen Hilfsgötter, die ob. S. 545, 1 an der entsprechenden Stelle am Schluß der II. Schöpfung einzeln aufgezählt waren. Anknüpfung an die Erwähnung ihres Vaters, des Lebendigen Geistes, wie ob. H 125d, s. auch die vor. Anm.

S. 549, V 6. **der Führer.** Das Beiwort, mit dem das Frg. schließt, weist zunächst auf Jesus, den Seelenführer. Ist dieser hier unmittelbar hinter den 5 Söhnen des Lebendigen Geistes genannt, so dürften wir wohl auch im Allgemeinen Preislied, wo er in 126b in gleichem Zusammenhang erscheint, keine Lücke annehmen, vgl. ob. zu 126. Doch werden, wie ob. zu H 170, 8 erwähnt, dem hier zu erwartenden dritten Gesandten Narisaf auch Epitheta des individuellen Seelenweckers beigelegt.

## Zu M 194

S. 549, 1 R 1. **mit eigner Kraft . . .** Nach dem von uns vermuteten Zusammenhang erwartet man in Parallele zum Allgemeinen Preislied vor »Sonne und Mond« die »Gloriensäule«. Diese hat im türk. PT. zu H 126d (s. z. St.) das Beiwort *küčlüg* »mächtig«, das an unserer Stelle offenbar umschrieben ist. Danach ergänzen wir am Schluß der Zeile den Namen der »Säule« (ND) ב[אמיסתון.

S. 549, 1 R 2. **Verehrung wollen wir darbringen** als einleitende Wendung beim Preis der einzelnen Wesenheiten entspricht hier und im folgenden dem Ausdruck »(wir) rufen an« im Allgemeinen Preislied.

**S. 549,** 1 R 3. **Sonne und Mond:** H 127a ebenso, vgl. noch ob. S. 570 Anm. 2.

**S. 550,** 1 R 12. **diesen fünf . . . :** H 129a »die 5 Lichten«.

**S. 550,** 1 V 4. **allen Gesandten:** H 134a »die 40 starken Gesandten«.

**S. 550,** 1 V 6. **Dämon:** H 134d »Dämonen«.

**S. 550,** 1 V 11. **den klugen Wahrhaftigen:** H 136d »die Schar der Reinen und Guten«.

**S. 550f.,** 2. Auf die drei Tage und die zwei Nächte weisen V 10 **Tag,** R 12, V 13 **Nacht,** V 11 **zwölf Stunden,** R 14, V 14 **zwölf** (erg. »Stunden«, »Jungfrauen« oder »Herrschertümer«), V 12 **Jungfrauen,** V 13 **Dämon.** — V 8 **fünf** geht auf eine der Pentaden, aus denen einige der Dodekaden zusammengesetzt sind.

## Zu T I$\alpha$

**Sw. S. 551,** R 1. **Dieser eine mit dem Hymnus . . .** עְין יד פד כ[. .]ני נראג: Liturgische Anweisung. Der Titel des Haupthymnus, zu dem das folgende Stück als *gāthā* zu singen ist, כ[. .]ני, ist, da teilweise zerstört, unkenntlich.

**ND. S. 551,** R 2—3. **Zu Gott, Licht, Kraft, Weisheit wollen wir *laut singen,** türk. *täñri yaruq küčlüg bilgäkä yalwarar biz*, nach Bang »Zu Gott, dem lichten, starken, weisen, flehen wir«. Die (vier) ersten Worte sind nach dem 1926, 68 festgestellten Brauch außerdem als Überschrift in der in unserm Frg. vorliegenden nordiran. Originalsprache vor den türk. Text gesetzt: *bay rōšan zāwar žīrīft nuñ bašta* »Hymnus: Gott, Licht, Kraft, Weisheit«. Daraus geht hervor, daß *yaruq küčlüg bilgä* substantivisch übersetzt werden müssen. Die Tetras sind die Eigenschaften des »Vaters«, s. ob. zu H 145c. Eine Zusammenstellung mit der Aufzählung der 3 Erlöser Jesus usw. wie im folgenden findet sich auch in H 151.

**S. 551,** R 4—6. **Wir wollen preisen Jesum, Jungfrau, Erkenntnis, Mari Mani samt den Gesandten,** türk. *ötünür biz kün ai täñrikä yašïn täñri nom qutï mar mani frištilarqa* »wir beten zum Sonne- und Mond-Gott, zur Blitzgöttin, Nom qutï, Mari Mani und den Propheten«. Beweisend für die wörtliche Übereinstimmung der Texte ist schon äußerlich der Wechsel bei beiden in der Stellung der Verba finita in diesem und dem vorigen Satz. Über die Bezeichnung Jesu s. ob. zu H 126b/c. 170, 8; über die »Blitzgöttin« vgl. ob. zu H 126c; über die Gottheit Nom qutï an Stelle von Manvahmed s. ob. zu H 126a. Für die Verbindung der Reihe mit Mani und den Gesandten vgl. H 151d/152. Dort folgt auf die Erwähnung Manis die Wendung »samt der reinen lichten Schar«, wobei »samt« unserem anknüpfenden אד entspricht. Bang trennt Jesus, weil dieser besonderes Dativsuffix hat, von den stehend mit ihm verbundenen Göttern, s. noch ob. zu H 151d.

**S. 551,** R 6—7. **Gewähre meinen Wunsch, o Gutes Tuender,** türk. *qut qolur* [*biz*] *täñrim-a*, nach Bang »beten (?) wir, mein Gott«. Die Wendung kehrt mit zerstörtem erstem Wort Z. 9 noch einmal wieder, dort hat das Türk. das Synonymon von *qut*: *qïw*. Vielleicht gelingt es jetzt, auf Grund des Iran. den Sinn der türk. Stelle ganz aufzuhellen.

**S. 551,** R 7—8. **Meinen Körper . . .** ן[3—4] תנים, türk. *ätüzümüzni közädiñ* »unsre Körper behütet«. Danach ist das fehlende Verb im Iran. zu ergänzen.



**S. 551,** R 8. **(Und meine) Seele erlöset** רוָאן בוֹזיד . [. .]אְ, türk. *üzütümüzni bošuñ* »unsre Seelen erlöset«.

**S. 551,** R 9: s. ob. zu 6—7.

**S. 551,** R 10. ]יַזְדָם[, türk. *yaruq täñrilärkä* »zu den lichten Göttern«, das Bang zu dem vorausgehenden *qïw qolur biz* »wir beten (?)« zieht.

**Sw. S. 551** V 1 **heiliger Geist,** 2 **Vorzeichen,** 3—4 **Glorie und Geist,** 4 **Reich,** 5 **Herrscher,** 6 **heilige Religion (Gemeinde),** endlich 9 **ewiges Leben** und die Anspielungen auf »*Einrichten*« und »*Schützen*« begegnen in Gebeten für Herrscher häufig, s. z. B. M 43 Sw. (HR II 78f.). Übrigens sind die meisten dieser Texte südwestiran. Subj. der beiden Hauptsätze am Anfang ist Frieden, Freude o. ä.

## Zu M 501b

**S. 552f.,** R/V. Bruchstücke von vier kurzen *gāthās*, die trotz ihres inhaltlich armen, deutlich sekundären, liturgischen Charakters die Dialektverteilung streng innehalten.

**S. 553,** V II 1ff. Im Gegensatz zu den sonst üblichen bloßen Aufzählungen der Lichtherrschertümer im ND und den weiter unten zu besprechenden Zusammenstellungen derselben mit den korrespondierenden Gottheiten im Südwestiran. (vgl. ob. zu H 164—75) bringt unser Stück kurze Anrufungen der ersten beiden Herrschertümer und Manis. Ob die Reihe im folgenden mit einem Anruf des 3. Herrschertums fortgesetzt wurde, muß offenbleiben.

# Anhang

## Zu M 730

S. **553,** R I 1. **12 Diademe**: die 12 Lichtherrschertümer, die hier präexistent mit den übrigen beiden Dodekaden vorkommen, vgl. ob. zu H 127c und die folgg. Anm.

S. **553,** R I 2—3. **vor ihm,** nämlich dem »Lichtvater«, der Z. 7 erwähnt wird.

S. **553,** R I 3—4. **seine 12 großen Söhne**: die transzendente Dodekade, s. ob. zu H 122c.

S. **553,** R I 5—7. **von gleicher Art (alle) zwölf (wie) die (*od.* mit der) glänzende(n) Gestalt des Lichtvaters.** Die Wendung ist fast gleichlautend mit der Schilderung der »erstgeborenen« Großherrlichkeiten im Fihr. (Keßler 397): deren Gestalten so sind wie seine [*nämlich* des Gottes auf dieser, d. h. der Licht-Erde] Gestalt; sie alle wissensbegabt und verständig.

Doch paßt das Beiwort »erstgeboren« nur zu der dritten Dodekade, den kosmogonischen Göttern, vgl. zu Z. 11—14.

S. **553,** R I 10. **erschaffen (*wtl.* gesegnet), (hervor)gerufen und aufgestellt.** Das südwestiran. Äquivalent von -אַפְרינ: -אפריד wird bei A.-H. I 179 Anm. 5 richtig mit syr. ܡܘܙܐ verglichen, כריד ist hier offenbar gleichbedeutend damit. Vor »aufgestellt« passen Verba des Sagens im wörtlichen Sinn nicht, sondern nur im übertragenen von »hervorrufen«, vgl. Schaeder Stud. 254 Anm. 1.

S. **553,** R I 11—14. **außer ihnen die 12 großen erstgeborenen Könige und Herrscher.** Die letzteren sind die 12 kosmogonischen Götter, s. ob. zu H 132c. Andreas (mündlich) stellte daneben die Übersetzung: »außer jenen 12 g. e. Königen und Herrschern« usw. zur Wahl. Das ist syntaktisch ebensogut möglich, sachlich jedoch nicht wahrscheinlich, da im vorhergehenden neben den 12 »Söhnen«, auf die der Ausdruck dann gehen müßte, gleichgeordnet die Menge der übrigen Gottheiten erwähnt worden war. Anderseits würde diese Auffassung eine Brücke schlagen zu der ob. zu Z. 5—7 angeführten Fihr.-Stelle. Wie allgemein der Ausdruck »Söhne« jedoch ist, ersehen wir aus S. 546, 1 V 9—10, wo sicher die Lichtherrschertümer als »12 Göttersöhne« bezeichnet werden.



**S. 554,** R II 1. **Majestät** פרחיפת ist bekanntlich gewöhnliche nordiran. Abstraktbildung zu פרה »Glorie«, worüber ob. zu H 123b. Zum Sprachlichen vgl. jetzt noch Benveniste BSL 31, 1931, 72—6.

**S. 554,** R II 3. 5. **immer** ציד. Müller in M 1, 254 (pag. 20) und Salemann in S 6 V 8 ließen das Wort unübersetzt, Andreas gab im »Zarathustrafrg.« M 7 Str. 10 »Ansehen«, Scheftelowitz »Auserlesenes«, vgl. Oriens Christ. III, 1 267 mit Anm. 2. Übersetzung »immer« nach M 835 V 6, einem von Henning und Lentz demnächst vorzulegenden mittelpersich-sogdischen Glossar-Bruchstück, gleich man. sogd. ראמנד, d. i. buddh. *r'm'nt* (Benveniste II 157). [Nachtr. v. Febr. 33.]

**S. 554,** R II 6. Beginn des Lobgesangs der Lichtreichbewohner auf den höchsten Gott, der bis zum Schluß des Frgs. andauert.

**S. 554,** R II 6. **Gerechtigkeitsmacher-Gott** בג ראשתיגר (?). Die Lesung des Attributs, über das ob. zu H 165, 6 zu vergleichen ist, ist unsicher. Der ganze Titel ist Appellativum. Der entsprechende chines. Ausdruck ist »König der Gerechtigkeit« (vgl. ob. zu H 131).

**S. 554,** V I 4. **5 Lichte**: der gewöhnliche nordiran. Name der Lichtelemente, s. zu H 124d.

**S. 554,** V I 6. 9. **Söhne** ... **Erwähltenschaft.** Wenn die Lesung des letzteren Terminus וזידגפת (so Andreas) richtig ist — möglich sind auch ראדגפת, ושדגפת —, handelt es sich wohl auch bei den »Söhnen« um die Mitglieder der Lichtgemeinde.

## 3. Zu den südwestiranischen Texten

### Zu M 90

**S. 555,** Str. 1a. **mit den Lastträgern** am Anfang des Frgs. ist der Schluß des ersten Satzes der Str., der nach Ausweis der übrigen Str. eine Zeile umfaßt hat. Da in der nächsten Str. Jesus, in der übernächsten wahrscheinlich Ormuzd, in Str. 4 die Lichtjungfrau und endlich in 5 die (5) seelensammelnden Gesandten und die 7 (*scil.* Schiffsherren) angerufen werden, haben wir einen Hymnus auf die Bewohner des Mondschiffes bzw. -palastes (vgl. ob. zu H 127a, b und c) vor uns. Dadurch sind anderseits die bei den letzten beiden Göttergruppen vorgenommenen Ergänzungen völlig sicher. Die Last des Schiffes sind die Seelen der Verstorbenen, daher könnte »Lastträger« als Zusammenfassung der im folgenden einzeln angerufenen Gottheiten gesagt und danach als Str.-Anfang zu ergänzen sein: »Preis über das Mondschiff«. — Somit dürfte die sprachlich mögliche, aber als Substantiv wohl doch etwas harte Übersetzung »Fruchttragende« für בארוראן ausscheiden.

**S. 555,** Str. 1a—b. **von der ganzen Versammlung, die du *gesegnet hast** אץ חאמאג ∘∘ הנזמן עי ארזכתאה. Die starke Interpunktion hat hier wie an anderen Stellen des Frgs. nicht den Wert eines syntaktischen Einschnitts. ארזכת- ist bisher nicht belegt. Der Plur. ארז(י)כתאן kommt in unsern Texten noch S. 556f. R 3. V 7 vor, das erstemal von der Erwähltenschaft mit drei nachfolgenden Wörtern für »betrübt«, an der zweiten Stelle von den weiblichen Erwählten. Man denkt deshalb auch hier zunächst an einen Ausdruck für »betrübt«. Aber in andern Stücken finden wir ihn zusammen mit Wörtern für Heil und Freude, so in M 22 R 17—20 (Sw., unveröffentlicht):

אבר אמאחיק וניראד [ראמי]שן ו̈ ארזכתיי דרוד עי פריסתגן [..]. פאסבאניה עיג [מחרא]ספנדאן

»Auch über uns werde eingerichtet Freude und Segen, Heil der Gesandten (und) Bewachung der Elemente.«



**S. 555,** Str. 2a ***Anführer der Gesandten** geht auf den in b genannten Jesus, vgl. die folg. Anm.: תאראר muß soviel sein wie סאראר (unt. zu 556f. Ü. Sw.); denn in M 82 R13—4 (Sw., unveröffentlicht) heißt es, fast gleichlautend mit unserer Str.:

כֿודאון ישוע ∘ סאראר עיג פֿריסתגאן »Herr Jesus, Oberhaupt der Gesandten«.

**S. 555,** Str. 2a/c. Über **Herr, Freund, Beleber** als Beiworte Jesu s. 1926, 38f. 22; vgl. ferner S. 562 R11—2 (Sw.) und Jackson Res. 86f. 109f.; über **Herrscher der heiligen Religion (Gemeinde)** s. ob. zu H172a.

**S. 555,** Str. 3. **Erster der Hinausgehenden ... *Trenner der finsteren Feinde und der besten Freunde der Lichten** geht offenbar auf Ormuzd. Dieser gehört ja mit zu den Bewohnern des Mondschiffes (vgl. jetzt A.-H. I 187f. mit Anm.), ist der erste, der gegen die Finsternis auszieht, und steigt zf. dem Fihr. nach seiner eignen Befreiung noch einmal hinab und schneidet die Wurzeln der 5 finsteren Elemente ab, die sich mit den 5 Lichten vermischt hatten (Kessler 391). Die graphisch auch mögliche Auflösung von פֿריחסתימאן als *פֿריחסתום מאן »unser Liebster« kommt wegen des sicher zugehörigen, bereits vorangestellten Beziehungswortes רושנאן »der Lichten« (im Gegensatz zum vorhergehenden תאר »finster«) nicht in Frage; für die genannte Verbindung vgl. ob. zu H170, 8.

**S. 555,** Str. 4a. **Wachstum bringende Mutter** ist nach Ausweis von S. 559 V II 6, wo die Wendung in fast gleichem Wortlaut von dem der Mutter des Lebens entsprechenden 2. Lichtherrschertum gebraucht wird, ein Beiwort, das sich allgemein auf die Weiblichkeit der Gottheit bezieht.

**S. 555,** Str. 4a—b. **Seele des Gottes Zärwan** entspricht dem Titel ואכֿש עי זרואן »Geist des Zärwan«, der S. 562 V 8—9 (Sw.) statt des Namens der Lichtjungfrau als Gottheit des 11. Lichtherrschertums gesetzt ist. Nach einem türk. Frg. (Bang, Hymn. 25) wird sie geradezu als »geliebte Tochter des Gottes Zärwan« (*äzrua täñriniñ amraq qïzï*) angesehen. Das steht in unmittelbarer Parallele zu der Anführung der ihr funktionell entsprechenden 12 Lichtherrschertümer (als Diademe) in der Umgebung des Lichtvaters in dem oben besprochenen Frg. M 730 ND. Vielleicht ist aber in diesem Fall eine Übertragung von der einzigen sonstigen weiblichen Gottheit eingetreten, auf die das Beiwort »Tochter« des höchsten Gottes in der Tat paßt: von der Muttergottheit, vgl. die vor. Anm.

**S. 555,** Str. 4b. **Haupt aller Weisheiten** begegnet als Beiwort der Lichtjungfrau bereits M 17/172 Sw. (HR II 25. 100) und wird an der letzteren Stelle (R 7ff.) sogd.[1] umschrieben:

כיי סריר כֿצֿי ∘ וניה ויספּר גֿרבֿאכיא »die das Haupt ist aller Weisheit«.

S. noch unt. zu S. 562 V1—3 (Sw.).

**S. 555,** Str. 4b—c. **die da alle Götter ...**, zu ergänzen אבר]וְכֿת »erleuchtet hat«? Sachlich entspricht auf S. 562 V 2—3 (Sw.) das Beiwort des 11. Lichtherrschertums (Licht-

[1] Der Name קניגרושן hat gegenüber dem südwestiran. Original in der sogd. Umschreibung vor sich einen Zusatz, den Müller *vadz // khačï* ∘ liest und als Artikel »die« übersetzt. כֿצֿי würde aber nur »ist« heißen können und wäre unmittelbar nach dem vorausgehenden Verb. fin. פצגֿרבֿטיר בֿאצ »gepriesen möge sein« sinnlos. In Wirklichkeit gehört der von Müller als Interpunktion gelesene Punkt zum צ, so daß zu lesen ist וְדְ¹·—·²כֿץ. Das ist ein Femininum auf ־ץ und bedeutet offenbar »leuchtend, blitzend«; schließlich könnte auch an »Göttin« gedacht werden.

jungfrau, vgl. ob. zu Str. 4a—b): באם עי ויספאן יזדאן »Glorie aller Götter«. Sprachlich wäre die auf demselben Stück von dem funktionell nahe stehenden 12. Herrschertum (Vahman) gebrauchte Wendung heranzuziehen (V 10—12):

רושן חי· עי אץ שחר עי רושנאן · קית אברוכת
»Licht bist du aus der Welt der Lichten, die von dir erleuchtet wurde«.

## Zu M 174

**S. 555,** 1 R 6. **Kleid der Wahrhaftigkeit.** Gewänder mit verschiedenen Zahlen besprachen wir ob. zu H 133c, vgl. auch unt. zu Z. 9. Die Belege für »Wahrhaftigkeit« aus den hier vorgelegten Texten führten wir ob. zu H 136d an. Im selben Sinn wie in unsrem Stück begegnet das Wort in der »Hermas-Stelle« M 97 (Müller, Sb. 1907), 1078, wo באר עי ארדאיי »Frucht der Wahrhaftigkeit« der דרוזניי »Lüge« gegenübergestellt wird (griech. καρπὸς δικαιοσύνης — πονηρία). Unser Ausdruck steht in dem Hymnus aus dem »Buch« bei v. Le Coq, Man. Miniaturen 40, parallel zu רם »Herde, Schar« (vgl. ob. zu H 139a) im Sinn von »Gemeinschaft der Wahrhaftigen«[1].

**S. 555,** 1 R 6—8. **mit den 5 trefflichen Geboten des guten Friedens und mit den 3 herrlichen Siegeln:** reihenmäßige Zusammenfassung bestimmter Vorschriften der Sittenlehre. »Guter Frieden« ist der Zustand dessen, der die Gebote erfüllt[2], vgl. auch Jackson Res. 117. So ist in ganz ähnlichem Zusammenhang wie an unsrer Stelle in S 9b 20—2 von jeder Art von »Geboten, Befehlen und Siegeln des guten Friedens« (אנדרז איד פרמאן איד מוהר עי כואשתיי) die Rede. Die Zusammenstellung der Pentas und der Trias begegnet noch in einem südwestiran. Hymnus auf die »Gesandten« aus dem »Buch« (Müller bei v. Le Coq, Man. Miniaturen, S. 40 mit Taf. 4d, Z. 5—6), wo alle in den »5 Geboten und 3 Siegeln« (פנז (*so!*) אנדרז ו̄ סה מוהר) vollkommenen Erwählten gepriesen werden.

Die 5 Gebote besprachen wir einzeln ob. zu S. 548 V 20—2 sogd.

An Siegeln gibt es nach Jackson Res. 331 ff. sieben. Genauer gesagt, wird im türk. Beichtsp. — und nur dort — der entsprechende Ausdruck *tamya* einmal mit der Zahl 4 und ein andermal mit 3 angeführt. Wie bereits Bang Beichtsp. 210f. festgestellt hat, haben beide nichts miteinander zu tun. *tört yaruq tamya* »IV leuchtende Eigentumszeichen« sind nach VIII B die den IV Eigenschaften des Vaters entsprechenden Tugenden, die wir ob. zu H 145c erwähnten. *üč tamya* »die 3 Siegel« werden am Schluß des Textes (XV C) zu-

[1] So richtig Schaeder, Iran. Beitr. I 1930, 284 Anm. 5. Verfehlt ist es aber, wenn Schaeder das sogd. Äquivalent von südwestiran. דין יוזדהר »heilige Religion«: אזפרם לינארטיספיא in M 172, 12 (HR II 101) mit dem Terminus (westiran.) ארדאו *»electus«* zusammenzubringen sucht. Im Buddh. ist *'rt(')wsp'y(h)* an einer ganzen Reihe von Stellen belegt und wird von Reichelt, Hss. R. mit »gute Führung, Wahrhaftigkeit« übersetzt. So: I 6, 90. 7, 107. 22, 111. 117. 23, 137. 24, 151. 28, 223. 30, 265. 31, 275. [Wie A. v. Gabain festzustellen die Freundlichkeit hatte, entspricht im Chines. im *Vimalakīrtinirdeśa-Sūtra* chines. 修 »Vervollkommnung«, dasselbe Zeichen, das wir auch im 5. Lichtherrschertum vor uns haben, s. ob. zu H 165, 5. Nachtr. v. Apr. 33.] Ebensowenig kann der sogd. Ausdruck mit den *»dēnāwar«* zu tun haben, wie Schaeder a. a. O. 296 vorschlägt, ohne den letzteren Terminus im Tr. zu berücksichtigen (vgl. ob. zu H 136a).

[2] Anders Henning, NGGW 1932, 224 Anm. 7 [Nachtr. vom Jan. 33].



sammen mit den 10 Geboten und den 7 Almosen genannt. Auch sonst erscheinen die »3 Siegel« in Verbindung mit 10 Geboten: Fihr. Flügel 95; 1926, 122f.

Die 3 Siegel (*tria illa signacula*) sind durch Augustin, De mor. Man. Kap. 10ff. (Migne Bd. 32 Sp. 1353ff.) bekannt als: *oris . . . et manuum et sinus* und wurden von Baur 248ff. scharfsinnig rekonstruiert. Mit dieser Trias hat Müller (HR II 63 mit Anm. 1 und 2) eine Stelle verbunden, in der Narisaf als »vollkommenes Siegel meiner Hände, Mundes und Gedanken« (M 32 R ND: מוהר עספוריג צי מן דסת רומב אוד אנדישישן) bezeichnet wird, nachdem schon Flügel pag. 289 gerade diese Form der Wendung aus einer nichtmanichäischen Parallele belegt hatte.

Das hat nun Bang Beichtsp. 229 veranlaßt, auch an einigen Stellen seines Textes Anspielungen auf die »3 Siegel« zu suchen: zunächst ib. XV C (vgl. auch A) in der Formel *saqïnčïn sözin qïlïnčïn* »mit Gedanken, Worten und Werken«. Doch fällt jene Deutung dadurch aus, daß die erwähnten *üč tamγa* ganz kurz danach besonders genannt werden. Ferner werden die 10 Gebote nach Bang in IX A eingeteilt in *üč aγzïn üč könlün üč älgin* »drei mit dem Mund, drei mit dem Herzen, drei mit den Händen«. Aber hier ist das Entscheidende, daß in Wirklichkeit das übrig bleibende 10. Gebot anschließend benannt wird: *bir qamaγ özün* »eins mit dem ganzen Leibe (besser: Wesen)«, wodurch sich die Trias in eine Tetras verwandelt[1].

Die Formel »mit Herzen, Mund und Händen« darf daher nicht mit den 3 Siegeln gleichgesetzt werden. Das haben im übrigen bereits die Hrsg. des Tr. 78 (574) Anm. 1 ausgesprochen. Ebenso zweifellos erscheint aber, daß jene alte und weit verbreitete Formel[2] als Vorbild bei der Aufstellung der Siegel gedient hat. Der vorhandenen Einteilung der Lebensäußerungen des Menschen nach Gedanken, Worten und Werken wird eine ebenso große Zahl von Bezirken am menschlichen Körper gegenübergestellt, für die schwere Tabugesetze[3] bestehen. Während die speziellen Vorschriften in den Geboten niedergelegt sind, bezeichnen die Siegel allgemein die Tabubezirke. Augustin (a. a. O.) drückt das so aus:

> *Cum os, inquit, nomino, omnes sensus qui sunt in capite, intelligi volo; cum autem manum, omnem operationem; cum sinum, omnem libidinem seminalem.*

Daher kommt es, daß einerseits unter den einzelnen Siegeln die heterogensten Dinge zusammengefaßt und daß anderseits sowohl die leichten Beschränkungen für die Hörer wie auch die sehr strengen Einengungen für die Erwählten als Siegel bezeichnet werden. In unsern turkistanischen Texten spiegelt sich die letztere Doppelheit in der Verbindung der Siegel mit den 10 sowohl wie den 5 Geboten wieder.

[1] Übrigens finden wir, was Bang nicht bemerkt, die zuerst genannte Ausdrucksweise auch in VI A (*saqïnčïn sözün qïlïnčïn*), und zwar als Einteilungsprinzip der »zehnerlei Vergehen und Sünden« (*on türlüg sui yazuq*). Hier hat man den Eindruck, daß in dieser Dekade die nur im Fihr. (Flügel 95) aufgezählten 10 Gebote in negativer Wendung vorliegen, wobei die Abweichungen, die bisher diesen Zusammenhang nicht haben erkennen lassen, aus dem Streben, das hier besprochene Einteilungsschema hineinzubekommen, erklärt werden könnten.

[2] Die Einteilung ist, wie in der Erörterung dieses Gegenstandes bisher nicht ausgesprochen wurde, auf iranischem Boden bereits awestisch, s. Jackson, GIPh. II 679.

[3] Das hat Bousset, gegen den Bang a. a. O. polemisiert, richtig erkannt, wenn er es auch nicht ganz korrekt ausdrückt.





Daß die 10 Gebote für die Hörer bestimmt waren, wissen wir aus dem Fihr.[1]. Es ergibt sich auch sachlich aus ihrer Milde. Die 5 Gebote und 3 Siegel sind nach der eingangs erwähnten Stelle für die Erwählten bestimmt. Die Aufzählung der 5 erfolgte ob. im Zusammenhang mit den Gliedern der geistigen Seele in der Schilderung der Bilder des Neuen, d. h. erlösten Menschen. Genaueres wird sich erst ausmachen lassen, wenn einmal Siegel einzeln aufgezählt vorkommen.

**S. 555,** 1 R 9—10. **mit den 5 großen Gewändern und mit Wachsamkeit und Eifer.** זֿאמגאן übersetzen wir mit »Gewänder« (np. *ǧāma*, bp. י(י)אמך) und nicht mit »Becher« (np. *ǧām*, bp. (ייאמ(ך)) (was sprachlich ebenfalls möglich wäre), da wir ob. zu H 133c Kleider bereits mit andern vorgesetzten Ziffern antrafen und auch für die eben besprochenen Gebote und Siegel verschiedene Zahlen kennen gelernt haben. Auch die 5 Gewänder sind jedenfalls Tugenden oder Moralvorschriften (s. die vor. Anm. mit Fußnoten). »Wachsamkeit, Diensteifrigkeit« (ויגֿראטכיא אנספסטקיא) standen S. 548 V 23 sogd. am Schluß einer Aufzählung der »12 Glieder der geistigen Seele« unmittelbar hinter den 5 Geboten, s. z. St.

Von den beiden südwestiran. Ausdrücken ist der erstere klar. Der zweite begegnet zunächst einige Male im ND als Superlativ zu וזרג »groß«, s. 1926, 39 und Sal. Gl. Dementsprechend wurde auch ob. S. 550, 1 R 6 (ND) übersetzt. Im Sw. ist mit dieser Bedeutung nicht auszukommen. Der zerstörte Zusammenhang ob. S. 561 R 3 (Sw.) hilft nicht weiter. S 9 b 22 übersetzt Sal. das davon abgeleitete Adv. וזישתיהא mit »förderlichst, eifrigst«, stellt das Wort also zu aw. *»vāzišta«* »der am besten vorwärts bringt, förderlichste, nützlichste«, eine Verbindung, die er Gl. s. v. abgelehnt hatte. Für den Sw. hat diese Etymologie bis zum Auftauchen weiterer Belege zu gelten[2].

**S. 556,** 1 V 4/5. **Brüder . . . Hörer:** die 4. und 5. Rangstufe der Hierarchie, von denen hier die letztere mit ihrem gewöhnlichen, die erstere mit einem Beinamen benannt wird, vgl. unt. zu S. 556f. Ü (Sw.). In ähnlicher Zusammenstellung werden in M 1, 359ff. (ND) nacheinander in Hymnenanfängen die »wahrhaftigen Erwählten« (וזֿידגאן ראשתאן), die »erwählten (?) Brüder« (בראדראן וזֿעיד[?), das »Glied der Hörer« (הנדאם נגושאגן) usw. aufgefordert: אמורתיד »kommt herbei« (vgl. 1926, 10 Mitte).

**S. 556,** 1 V 7. **Liebe, Geist und Körper** פריה ואכש איד תנואר: wie ob. zu 547f. V 5—7 sogd. ausgesprochen, eine Abwandlung der dort und ib. V 24—5 belegten Trias: Licht (רוכשניה) bzw. Religionsglorie (ליניי פרן), Logos (ואכש/סכון), Körper (תנבאר).

[1] In dem Kapitel des Fihr., das dem über das Gesetz und die Gebote vorausgeht, werden für den Eintritt in die Religion 7 Verbote, für die Bewahrung der Religion und der Wahrhaftigen 5 Gebote aufgestellt. Unter den letzteren finden wir »eifrige Wachsamkeit«, die an unsere beiden zur Reihe der 5 Gebote hinzugefügten Tugenden »Wachsamkeit und Diensteifrigkeit« erinnert; und »Gerechtigkeit«, die zum 1. bzw. 2. Gebot »Wahrheit« stimmen könnte. Die übrigen sind nach der bisher vorliegenden Interpretation abweichend. Anderseits erinnern von den 7 Verboten einige an die 10 manichäischen Gebote. Es hat mithin auch auf dem Gebiet der Sittenlehre eine ganze Anzahl von Reihen gegeben. In den hier besprochenen Stellen spiegelt sich das in weiteren Bezeichnungen wie פרמאן »Befehl« (s. ob.) sowie in der einstweilen nicht identifizierbaren Reihe der »5 Gewänder« wieder, die ob. in der folg. Anm. behandelt wird.

[2] Henning a. a. O. 224 mit Anm. 8 übersetzt das Adv. »in umfassendster Weise«, wtl. »in sehr großer Weise«. Nach unsrer Stelle, die eine terminologische Verwendung des Wortes im Zusammenhang mit den Geboten dartut, verdient demgegenüber die oben verteidigte Deutung den Vorzug. [Nachtr. v. Jan. 33.]



ואכש übersetzen wir hier in der a. a. O. festgestellten Weise der Sw.-Texte. Wir bleiben uns dabei jedoch bewußt, daß für den turkistanischen Leser unsres Textes, dessen Heimatsprache sogdisch war, das Wort die Bedeutung des gleichlautenden sogd. ואכש »Logos« gehabt haben wird.

Das Auftreten von »Liebe« als erstem Glied ist auf Beeinflussung durch eine Reihe von Tugenden zurückzuführen, die den drei lichten Kräften des sogd. Frgs. parallel geht. Wir haben sie in S 7a 9—10 als פרייה טרס אוד ורוישן »Liebe, Furcht und Glauben« (unrichtig Sal. sowie Jackson Res. 128ff.), worin wir unschwer die drei ersten der IV »Lichtsiegel« (ob. zu 145c) erkennen. Ausgangspunkt ist die Reihe der Kardinaltugenden als Pentade, die den 5 »Seelengliedern« entspricht (ob. zu S. 547 R 28 — V 3 sogd.), unter Wegfall von Nr. 3 erhalten wir die mit einer ähnlichen Reihe lichter Kräfte, den Eigenschaften des Vaters, korrespondierenden »Lichtsiegel«, daraus durch Streichung des letzten Gliedes die eben erwähnte Trias.

**S. 556,** 1 V 9—10. **die 3 trügerischen Teufelinnen meiner Seele:** eine bisher unbekannte Trias von weiblich vorgestellten mikrokosmischen Dämonen[1], offensichtlich die Gegenspieler der in der vor. Anm. erörterten Trias und somit Laster bzw. finstere Seelenkräfte. — Als erster der lichten »Gaben« entspricht der Liebe in der Pentade der finsteren »Gaben«: Haß, s. 1926, 16.

**S. 556,** 2 R. Warnung vor Irrlehren, die in ähnlicher Weise aufgezählt werden wie in M 28 (Sw., HR II 94f.).

**S. 556,** 2 R 3—4. **die anbeten . . . Feuer** (אדו[ר] kann sicher ergänzt werden) geht auf die Lehre der Parsen, vgl. M 28, 2—3 Sw.: כי פריסתינד אדור סוצינדג »die das brennende Feuer anbeten«.

**S. 556,** 2 R 8. **Götzenanbeter** ארזדיספריסתאן: vgl. M 28a Sw. כי פריסתינד אי ארזדיסאן »(die) welche Götzen anbeten«. Zwischen den Parsen und den letzteren werden in M 28 die Christen abgehandelt. Die teilweise zerstörten Zeilen 5—7 auf unserm Frg. sind dagegen inhaltlich nicht zu bestimmen.

**S. 556,** 2 V. Die vielfach zerstörte erste Hälfte des Frgs. dürfte besagen, daß Reue über die Anhängerschaft der R aufgezählten Irrlehren Vergebung, Gnade und Seligkeit verschafft.

**S. 556,** 2 V 9. **Avahman,** dessen Erwähnung in diesem Zusammenhang nicht zu klären ist, muß nach der ihn umgebenden Titulatur ein hoher Kirchenfürst sein. Er ist bisher nicht bekannt.

**S. 556,** V 10. **ehrenreich** פדיכשראינד ist in der Form *»pdχšrvd«* in M 1, 25 (Sw.), Plur. *»padχšarâvand[â]n«* ib. 40 belegt, von Müller mit »mächtig« übersetzt. Grundwort ist פחכשר/פדכשר im Evangelion 17d/172b 9, das sogd. durch פטפריי umschrieben und mit Sw. עסתאישן / sogd. ניבטיא »Preis« zusammen genannt wird. Wahrscheinlich liegt das Wort auch in S 34a 2 פדיכשד vor. Die Nordform dazu lautet פדישפר und ist uns ob. S. 574, R 3 (ND) begegnet. Sie liegt auch in M 102 V 14 und 331 V 6 (HR II 66. 72) so vor, was Müller bei der Revision entgangen ist. — Bartholomae gibt für die erstgenannten Formen richtig »Ehrerbietung«, für die letztere dagegen »Gruß«, s. Sal. Gl. pag. 110.

[1] Über die makrokosmischen Dämonen und Dämoninnen s. jetzt Henning a. a. O. 217f. [Nachtr. v. Jan. 33.]



## Zu M 11

**S. 556f.:** V Ü. **Herrlichkeit der** אגראיה עי R Ü. **der Lehrer** עי חמוצאגאן: so wegen der doppelten Iḍāfat unmöglich, in der Überschrift auf der voraufgehenden V-Seite, an die unsre R-Ü. anschließt, hat nur אגראיה gestanden. Es handelt sich um einen Preis der Hierarchie, von der in der Überschrift elliptisch nur die 1. Rangstufe benannt wird: die *magistri*.

Die umfangreichste Zusammenstellung von Titeln brachte von den bisher bekannten Texten die (2.) griech. Abschwörungsformel (Migne, Patrolog. Graeca I, Sp. 1468):

ἀναθεματίζω ... πάντας τοὺς ἀρχηγοὺς αὐτῶν, καὶ διδασκάλους, καὶ ἐπισκόπους, καὶ πρεσβυτέρους, καὶ ἐκλεκτούς, καὶ ἐκλεκτάς, καὶ ἀκροατάς, καὶ μαθητάς, μετὰ τῶν ψυχῶν αὐτῶν καὶ σωμάτων, καὶ τῆς ἀθέου παραδόσεως.

In dieser Aufzählung haben wir fünf Begriffe durch Sperrdruck hervorgehoben. Sie sind die 5 Glieder der Hierarchie, die wir auch in den übrigen, ob. zu H 136 besprochenen Listen wiederfinden. Die davor genannten ἀρχηγοί haben wir bereits ob. zu 135b abgesondert als Bezeichnung für die der Hierarchie vorgeordneten Spitzen der Gemeinde: Manis und der »Gesandten«.

Nach den Hörern werden in der Formel noch die »Schüler« erwähnt. Diese identifizierte Andreas (mündl. Mitt.) mit zwei Termini der Turfantexte, die sich auf die beiden westiran. Dialekte verteilen und von denen Müller den südwestiran. der Bedeutung nach bereits richtig bestimmt hatte: ND אבז̄ירואנג, Sw. חשאגירד. Mit den Stellen bei Salemann Gl. vergleiche man Andreas bei Lidzbarski, NGGW 1918, 502 ob. 504 unt. einerseits, M 1, S. 17, 201 anderseits. An der letzteren Stelle wird das Hymnenbuch (מהרנאמג) für den Gebrauch der »Glaubenskinder, der neuen Schüler« (דינזאדגאן חשאגירדאן נוגאן) bestimmt.

Die einzige sonstige reihenmäßige Darlegung der Organisation vor dem Bekanntwerden des Fihr. findet sich bei Augustin, De haeresibus XLVI (Migne 42 Sp. 38):

*Ipse Manichaeus duodecim discipulos habuit, ad instar apostolici numeri, quem numerum Manichaei hodieque custodiunt. Nam ex Electis suis habent duodecim, quos appellant magistros, et tertium decimum principem ipsorum: episcopos autem septuaginta duos, qui ordinantur a magistris; et presbyteros, qui ordinantur ab episcopis. Habent etiam episcopi diaconos. Jam caeteri tantummodo Electi vocantur.*

Hier erhalten wir zunächst Aufschluß über den Papst der manichäischen Kirche. Er ist seinem Range nach *magister*, ebenso wie der »Prediger« in seiner Würde *electus* ist, s. ob. zu H 136c. In der bezifferten Aufzählung des Fihr. wird er ebensowenig genannt wie in den ob. herangezogenen Texten. Flügel 298 identifizierte ihn mit dem mehrfach an andrer Stelle im Fihr. auftretenden امام[1] und machte zugleich darauf auf-

[1] Flügel ließ die Frage offen, »ob auch wörtlich der Ausdruck Imâm und Imâmat schon von Mâni und seinen ersten Schülern oder ob derselbe erst später zur Bezeichnung dieser Würde gebraucht wurde«. Sie ist auch heute noch nicht zu entscheiden, denn wir haben inzwischen wohl Bestätigungen für Manis Selbstbezeichnung im Hinblick auf seine Sendung als »Apostel Jesu« (vgl. 1926, 23. 59) erhalten; dagegen wie Mani sich in bezug auf die Gemeinde benannt habe, ist aus dem bisherigen Material nicht zu ersehen. Manis Stellung wird in den turkistanischen Hymnen in immer neuen Variationen gefeiert, aber in unsern wenigen, sicher auf ihn selbst zurückgehenden Originaltexten ist davon nicht die Rede; vgl. auch ob. zu H 172a.



merksam, daß an Stelle dieses Titels im weiteren Verlauf des Textes das »mehr weltliche Wort« رئيس »Vorstand« gebraucht wird, vgl. ib. 319.

Die den Bischöfen beigeordneten Diakone sind einstweilen noch nicht zu identifizieren, s. ob. zu H 136c; die Hörer werden bei Augustin weggelassen, es ist nur der Klerus aufgeführt, s. zu H 136d.

Die »Erwählten« (Kleriker) werden in unserm Frg.[1] zunächst in ihrer Gesamtheit gepriesen (R 1—6): sie sind Subj. des Relativsatzes, mit dem das Stück beginnt, es folgt ein Anruf der **Gesandten** (6—8); dann erst kommen das **Oberhaupt der Religion (Gemeinde)** (8—10) und die 12 **Lehrer**. Das »Oberhaupt« ist der 13. »Lehrer«, er wird namentlich nicht genannt (s. jedoch unt. zu 13—4). Da zf. der Überschrift die »Lehrer (usw.)« gepriesen werden, ist vielleicht alles Vorhergehende in derselben Weise Vorspruch, wie wir es ob. zu H 121a. b von Anrufungen derselben Gruppen gesehen haben.

Der Klerus wird mit verschiedenen Synonyma als »die Betrübten« bezeichnet. Das bezieht sich, wie besonders klar aus dem (von Andreas bearbeiteten, bisher nicht veröffentlichten) Frg. T II D 79 (ND) hervorgeht, auf die Trauer über den Tod des Stifters. Daher heißen die »Erwählten« oft die »Betrübten«, ND אמוסתאן, M 1, 364ff. 419.

»Tisch« steht an unsrer Stelle für die Versammlung der Erwählten. Der Ausdruck ist bisher nicht belegt, begegnet aber ob. S. 558 R I 21—2 noch einmal als כִּ֫ראן עי אִרִיאמאן רישן »Tisch des lichten Freundes«. Dieser wird dort in einem einleitenden Segen der Hierarchie gepriesen, und zwar nach der Gesamtgemeinde und vor dem Oberhaupt und der Erwähltenschaft. »Lichter Freund« ähnelt dem für den »zweiten Gesandten« üblichen Ausdruck (vgl. ob. zu H 170, 8), אריאמאן ist bekanntlich ein Beiwort Jesu, s. ob. zu S. 555 2a/c (Sw.); vielleicht ist es auf Mani übertragen als obersten Führer der Gemeinde. — »Tisch« könnte eine Anspielung auf das Bemafest sein, das zur Erinnerung an den Tod des Stifters in Anlehnung an das christliche Paschafest und in bewußtem Gegensatz dazu gefeiert wurde, vgl. Baur 303. 373 Anm., v. Le Coq, Man. Miniaturen, S. 53ff.

Unser »Oberhaupt« dürfte auch gemeint sein in dem südwestiran. Hymnus aus dem »Buch«, den Müller (bei v. Le Coq, Man. Miniaturen, pag. 40 mit Taf. 4d) umschrieben, aber nicht übersetzt hat und von dem Jackson Res. 169 fünf, darunter die hier in Frage kommenden Zeilen bearbeitete. Dort fehlt der Zusatz דין, aber aus dem Vergleich mit dem höchsten Gott ergibt sich, daß wir es wirklich mit dem »Papst« zu tun haben. Es handelt sich um Bl. 9 V 3—5:

| | | |
|---|---|---|
| סארֿאר | 3 | das Oberhaupt |
| עי ראסתיי חאמדיס | 4 | der Gerechtigkeit, (das) von gleicher Gestalt (ist) |
| עי בי זרואן ◦ ◦ | 5 | wie[2] Gott Zärwan |

[1] Die südwestiran. Namen der kirchlichen Würden sind von Müller bereits richtig identifiziert worden, wie wir Notizen aus einer vorläufigen Bearbeitung des Blattes entnahmen, die uns der genannte Gelehrte vor Jahren freundlichst zur Verfügung stellte. Aus Zusammenstellungen F. W. K. Müllers in seinem Handexemplar von Kesslers Artikel »Mani, Manichäer« bei Herzog-Hauck, RE, 3. Aufl. 193ff. ergab sich ferner nachträglich, daß Müller später auch seine ob. zu H 136c besprochene irrige Auffassung von der 4. Rangstufe berichtigt hat [Nachtrag vom Jan. 33].

[2] Jackson: the likeness of; über »Gestalt« s. unt. S. 602f.



Die Lehrer haben dasselbe Beiwort »groß« wie ob. in H 136a, vgl. auch die Bezeichnung von Mari Zaku als »großem Lehrer« ob. zu H 120.

Den Lehrern folgt die 2. Stufe, die der **Bischöfe** (15—8), deren Zahl nunmehr wie die der Erstgenannten durch die Übereinstimmung westlicher und turkistanischer Quellen gesichert ist.

Dagegen führt der nächste Grad, die **Hausvorsteher** (18—22) wie in den westlichen Texten keine Zahl bei sich; wir lernten die letztere erst aus andern turkistanischen Quellen kennen, s. ob. zu H 136c.

Ib. sahen wir, daß wir uns mit den sich daran anschließenden **Predigern** (23—5), die hier vollständiger »Prediger der verborgenen Geheimnisse« heißen, bereits auf der Stufe der *electi* befinden.

An weiteren Beamten werden noch die **Schreiber** genannt (R 25—V 3). Angesichts der Wertschätzung schön geschriebener Handschriften muß ihre Ausbildung besonders sorgfältig gewesen sein. Daß ihre Stellung jedoch niedriger ist als die eben besprochene, ging bereits aus M 1 (Sw.) hervor, wo sie in der absteigenden Reihe der beteiligten amtlichen Stellen (Z. 221) am Schluß hinter dem Prediger erscheinen.

Nach ihnen wird die Masse der Erwählten, die 4. Rangstufe, genannt (V 4—6), unter ihrem stehenden Beinamen ארדאואן »die **Wahrhaftigen**«. Sogd. treffen wir dieses Wort wieder als (Plur.) *'rt'wty* auf KB (Hansen 36). Daneben findet sich dort (Hansen 30 ungedeutet) *δynδ'ry*, ein Terminus, der mit dem hier besprochenen synonym ist, wie das Türk. zeigt, wo er regelmäßig verwendet wird.

Die türk. Bezeichnung für *electus*: *dindar*, *dintar* ist LW aus dem Sogd., wo *δynδ'r* im Buddh. als »religieux«, »*dêndâr*« christl. als »Priester« belegt ist. Salemann Man. IV s. v. erklärt das Wort im Sogd. für ein westiran. LW. In der Tat haben wir np. *dīn-dār* »qui observat religionem«, aber in den westiran. Tf.-Frgg. ist der Ausdruck nicht belegt. Wie bei »*dênâwar*« (ob. zu H 136 a) kommt der Übergang zu der speziellen Bedeutung auf das Konto der besonderen Ordnung der manichäischen Kirche. Diese benutzte eine Zahl von gleichwertigen Ausdrücken mit דין »Religion« zur Bezeichnung scharf unterschiedener Begriffe.

Hier in V 7 erhalten wir nun auch eine Erwähnung der weiblichen **Erwählten**, und zwar wie bei der eingangs zitierten Abschwörungsformel nach den *electi*. Sie heißen כׂיארין »die **Schwestern**«. Dadurch können wir auch die Personen im Anfang der V-Seite von M 731 (Sw., HR II 33) verstehen, wo die *electi* entsprechend »Brüder« genannt werden: סאראר עי ברא|דראן| איד כׂיארין »Oberhaupt der Brüder und Schwestern«.

Der nun folgende Teil des Hymnus ist schlecht erhalten. Wir erfahren aber aus Z. 10 noch den Namen der 5. Rangstufe, deren Beiwort stehend und daher sicher zu ergänzen ist: ניושאגאן [חיר]יאכאן »die **Hörer** mit den guten Seelen«, vgl. Jackson Res. 138. Sogd. lautet der Name der Hörer (Plur.) *ny'wš'kty* (KB, s. Hansen 36. 39).

Das Lied schließt mit einem Segensspruch (erhalten V 20—3), in dem körperliche Gesundheit unbekümmert mit Erlösung und ewigem Leben in einem Atem genannt wird, vgl. ob. zu H 165, 3.

**S. 556,** R 1. **Kräfte** ואי. Wir hatten den bisher nicht belegten Ausdruck zunächst mit »Winde« übersetzt und etwa an die (vier) »Erlösungswinde« von H 138c gedacht.

Von Dr. W. Henning (mündlich) zu einer Nachprüfung veranlaßt, finden wir in M 719 R 5 (Sw., unveröffentlicht) die Wendung ואי אוד תאו »Kraft und Macht« und damit auch an unsrer Stelle eine Übersetzung, die besser zu der parallelen »Glückseligkeit« paßt. [Nachtr. vom Febr. 33.]

**S. 556, R 7—8. die Freudebringer der bedrängten Religion (Gemeinde):** Freude wird in immer neuen Abwandlungen in allen Hymnen auf die Hierarchie erbeten. Der Ausdruck »bedrängt« begegnet noch einmal V 12 im Zusammenhang mit den Hörern. Da diesen speziell der äußere Schutz der Gemeinde oblag, ist möglicherweise Bedrängung durch äußere Feinde und Verfolgung gemeint. Sonst würde man an den Kampf des Gläubigen gegen die Dämonen in ihm zu denken haben.

**S. 557, R 9—10. mit dem Segen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes:** s. ob. zu H 146c. Der Anruf »mit dem Segen« der Trinität erinnert an das Evangelionfrg. M 17/M 172 (Sw. bzw. Sw.-sogd.), wo eine ähnliche Wendung von der Trias »Vater, Mutter und Sohn (Jesus)« (vgl. 1926, 126f.), die sonst nicht belegt ist, gebraucht, wo aber kurz darauf unsre Trinität, und zwar mit Einschluß der Elemente, direkt angerufen wird. Offenbar ist jene Formel, in der Jesus in ganz iranischer Umgebung erscheint, nach dem Muster der Trinität gebildet.

**S. 557, R 12—5. Säulen und Rückenstützen des mannhaften Vahman, des Herrschers der heiligen Religion (Gemeinde):** Apposition zu den »Lehrern«. Über den Titel »Herrscher der R. (G.)« s. ob. zu H 172a. Hier handelt es sich entweder um einen hohen Kirchenfürsten mit dem Eigennamen Vahman oder Vahman Nariman; dann wäre dieser möglicherweise identisch mit dem »Oberhaupt der Religion«, der ob. namentlich nicht genannt zu sein brauchte, weil ihn jeder Gläubige kannte; das Verhältnis der 12 zu dem 13. Lehrer wäre damit an unsrer Stelle klar umschrieben. Oder wir haben eine Parallele zu R 23—4, wo der Segen über die Prediger von Vahman, dem Beleber, erfleht wird, worunter die »Erkenntnis« zu verstehen ist. Daß der Ausdruck an der letzteren Stelle nicht Npr. sein kann, ergibt sich aus der davor stehenden Präposition »von«: Seligkeit wird erbeten von Gottheiten auf bzw. über Menschen, vgl. 1926, 121 Anm. 4.

**S. 557, R 17.** Zu **Garten** sei an die 1926, 28—30 zusammengetragenen Bilder erinnert; vgl. unt. zu V 5.

**S. 557, R 22. die Schatzhüter der gepriesenen Mutter:** Apposition zu den »Presbytern«. Bei den Mandäern ist unser גנזור »Schatzhüter« als LW in der Form גאנזיברא Bezeichnung des Bischofs, des obersten ihrer drei kirchlichen Grade, vgl. Kessler, RE. 3. Aufl. 177. 216.

Die »gepriesene Mutter« haben wir ob. zu H 124b der Muttergottheit gleichgesetzt; denn der Ausdruck ist sprachlich genau gleich türk. *ögütmiš ög*, dem Titel der ersten weiblichen Gottheit in dem ob. zu H 126a von uns behandelten Stück T. M. III 15, der von Bang Beichtsp. 169 mit Sicherheit mit der chines. »mère excellente« identifiziert wurde, s. zuletzt bei Jackson Res. 322 Anm. 7. Eine Parallelsetzung von kosmogonischen Göttern mit den Stufen der Hierarchie in Reihenform ist bisher nicht bezeugt, vgl. ob. zu H 136. Haben wir recht, unsern »Papst« mit dem »Oberhaupt der Gerechtigkeit« gleichzusetzen (ob. zur Ü.), so würde die Muttergottheit zu den »Lehrern« gehören, und in der Tat wird S. 559

V II 5 (Sw.) das ihr entsprechende 2. Lichtherrschertum als »Lehrer« bezeichnet. Jedenfalls ist kaum anzunehmen, daß sie mit einer verhältnismäßig niedrigen Rangstufe zusammengebracht würde. Ist hier also die Lichtjungfrau gemeint, die ja ob. 555 V 4a (Sw.) ebenfalls »Mutter« genannt wird?

**S. 557,** V 5. **Bäume** als Apposition der »Erwählten« ist eine Übertragung von Jesus, dem Baume der Erkenntnis, und dem ihm gleichgesetzten Baum der menschlichen Seele, s. 1926, 30f. und ob. zu R 17; vgl. ferner unt. zu S. 562 R 2—3 (Sw.).

**S. 557,** V 7—8. **die (da) warten auf den Bräutigam,** von den »Schwestern« gesagt, ist offensichtlich Reminiszenz an die »klugen Jungfrauen« von Mt. 25, 1—13.

**S. 557,** V 23. **Schreiber.** Die für den Namen des Schreibers freigelassene Zeile ist wieder unausgefüllt geblieben, vgl. ob. zu S. 548 V 25 sogd.

**S. 557,** V 25. Beginn eines neuen Preislieds, dessen Gegenstand aus einem ganz ähnlichen Zusammenhang auf dem (unveröff.) Frg. M 626 (Sw.) erschlossen werden kann. Dort beginnt nach einer mit der eben besprochenen Schlußformel fast gleichlautenden Segnung und einem Spatium ein neuer Text mit R 8—9:

אפ̇ריד אוד עסתוד חיב ביה פד̣אן מאני »Gesegnet und gepriesen möge sein der Vater[1] Mani« usw.

Auf der V-Seite ist ein Preis der *electi* und der Schüler erhalten, als Rest eines Lobpreises der Gesamthierarchie.

## Zu I B 4974

**S. 558,** R I 1—II 5. Einleitender Segenswunsch für die ganze Hierarchie, vgl. ob. zu H 121 a und zu S. 556f. Ü (Sw.).

**S. 558,** R II 5—6. **Erstens Herrschertum:** s. ob. zu H 164. Numerierung und Nennung der einzelnen Herrschertümer geht dem Preis bei allen iranischen Hymnen dieser Art schlagwortartig voraus, vgl. bei diesem Stück V I 4. 25. Hier folgt jedesmal ein kurzer Anruf, der noch auf das Herrschertum geht, danach die Formel »gleich bist du wie« und die Nennung der korrespondierenden Gottheit. Der diese charakterisierende Zwischensatz wird (V I 17. II 14) mit großer Interpunktion abgeschlossen. Es folgt eine mit »so auch du« eingeleitete Beschreibung der Funktion des Herrschertums (V I 17ff. II 15ff.).

**S. 558,** R II 23—4. **Zärwan, die Herrschaft:** der Lichtvater, s. ob. zu H 169, 1 und die folg. Anm.

**S. 558,** V I 1. 4/6. **welcher . . . aufzieht alle Götter und Elemente.** Beziehungswort (s. d. vor. Anm.) Zärwan. Das hierin ausgesprochene Verhältnis zwischen dem höchsten Gott und seinen Emanationen weist darauf, daß wir es mit dem zur Erscheinung gekommenen Lichtvater (ob. zu H 124 a) zu tun haben. Mit den Elementen steht die gleich darauf, Z. 9ff., angeführte Pentade in engster Beziehung, s. z. St.

**S. 558,** V I 3. **Mitleid.** Diese Eigenschaft gibt unserm Gott unt. Z. 18 den Namen »Mitleidsvater«, sie wird hier auch von der Muttergottheit ausgesagt, vgl. V II 16 und ob. S. 535 Anm. 1 sowie unt. S. 599.

[1] S. zu S. 560 R II 1—3.



**S. 558,** V I 8. **Gabe** דאשן: südwestiran. Entsprechung von sogd. ראט, s. ob. zu S. 547, R 28—V 3. V 3—5 sogd., hier aber wohl kaum in terminologischer Verwendung, vgl. noch ob. S. 556, 2 V 6 (Sw.) mit Anm. 3.

**S. 558,** V I 9—12. **Leben, Kraft, Licht, Schönheit und Wohlgeruch:** die 5 Substanzen der Lichtseele, s. ob. zu S. 547, R 24—6.

**S. 558,** V I 12—4. **schöner Gesang und Worterschaffung des Geistes:** bisher unbekannte mikrokosmische Entsprechungen von Chroschtag und Padvachtag, vgl. ob. zu H 133a. Wie die beiden letzteren Gottheiten einzeln den Pentaden der Söhne des Lebendigen Geistes und der Elemente zugerechnet werden, so bilden die beiden Lichtkräfte unsrer Stelle ein Anhängsel an die in der vor. Anm. besprochenen 5 Substanzen der Seele. Es scheint, als sollten sie den Versuch einer Umschreibung der in den Götternamen steckenden Begriffe unter Wahrung einer gewissen lautlichen Ähnlichkeit darstellen.

סרוד »Gesang«, zur aw. Wz. »*sru*«, ist aus einer Zusammenstellung mit dem Wort für »Hymnus« bekannt: -ס ו נואג M 2 b 5 (Sw.). Dr. Polotsky macht uns darauf aufmerksam, daß סלו[ח]כי im Pehlewi-Psalter (95, 2) zu ergänzen sei[1].

Über ואכש »Geist« s. ob. zu S. 556, 1 V 7.

ואצאפרידיי ist bisher nicht belegt, dafür aber das Grundwort ואצאפריד um so öfter. Müller und Sal. übersetzen »gebetgelobt« o. ä. Aber ואץ ist nicht »Gebet« sondern »Sprache, Stimme«, wie jetzt sehr deutlich aus mehrmaligem Vorkommen des Wortes bei A.-H. I 196. 198 hervorgeht. Für -אפריד- paßt nur die Bedeutung »schaffen«, während »sprach-gesegnet« kaum einen Sinn gäbe, vgl. ob. zu S. 553, R I 10 ND und Nyberg, Hilfsbuch II s. v. *āfrītan*. Was gemeint ist, wird jetzt hier durch V II 17—9 klar, wo es von der Muttergottheit heißt:

> die du mittels durch das Wort erschaffener Weisheit Kinder durch das Wort erzeugst.

Die Mutter und ihre Weisheit sind selber durch das »Wort«, nämlich des Lichtvaters, hervorgerufen, und erschaffen weiter nicht mittels Zeugung, sondern durch das »Wort«.

**S. 559,** V I 22—3. **Erwählte und Hörer,** in diesem allgemeinen Zusammenhang nicht auf die beiden unteren Kirchengrade beschränkt, sondern im Sinn von »Geweihte und Ungeweihte«, »Priester und Laien« gemeint, vgl. ob. zu H 136d.

**S. 559,** V II 4. **Zweitens Weisheit:** s. ob. zu H 165, 2 und zu R II 5—6 dieses Frgs.

**S. 559,** V II 5. **Lehrer** חמוצאג als Titel des 2. Herrschertums weist möglicherweise auf eine Beziehung der Hierarchie zu einzelnen Herrschertümern, vgl. ob. zu S. 557 R 22 (Sw.).

**S. 559,** V II 8. **Klugheit** זיריי, Synonymon für den Namen des Herrschertums und Sw.-Form von ND זיריפת, vgl. ob. zu H 165, 2.

**S. 559,** V II 25. **Drittens Sieg:** s. ob. zu H 165, 3 und zu R II 5—6 dieses Stücks.

---

[1] Barr Sb. 1933, 96. 142 ergänzt סלוכ[י und vergleicht ai. *śloka*; das ist verfehlt. [Nachtr. vom Febr. 33.]



## Zu M 798a

**S. 559,** R I. Diese Spalte enthält noch keinen Hinweis auf ein Herrschertum — in Frage kämen Nr. 1 und 2 — oder eine ihm entsprechende Gottheit. Die wenigen Reste deuten auf einen einleitenden Preis der Hierarchie wie zu Anfang des eben besprochenen Frgs. Das Ordinale des 3. Herrschertums stand auf Sp. II Z. 1. Dieser Abschnitt ist der einzige vollständig erhaltene des Stückes und reicht bis Z. 8, umfaßt mithin 7 Zeilen. Nr. 4 beginnt noch auf 8, einer der letzten vollständig erhaltenen Zeilen der Spalte. Es fehlen Nr. 5, 6 und der Beginn von 7. V I enthält dann den Schluß von Nr. 7 sowie Nr. 8. Der Rest brachte Nr. 9, 10 und den Anfang von 11. V II bietet den Schluß von 11 und den Anfang von 12. Danach ist etwa nur ein Drittel des Blattes auf uns gekommen.

**S. 559,** R I 3—4. **selige . . . Mutter** (?): die Muttergottheit? s. ob. zu H 124b.

**S. 559,** R I 5—6. **die gesamte Versammlung der Guten:** andrer Ausdruck für »Erwähltenschaft« oder »heilige Gemeinde«.

**S. 560,** R II 1—3. **(Drittens) Sieg: Vater Ormuzd Gott,** das 3. Lichtherrschertum und der mit ihm korrespondierende Urmensch, s. ob. zu H 165, 3. 169, 3. Auf diesem Frg. werden Herrschertum und Gottheit stets am Anfang des ihnen gehörigen Lobpreises zusammen vorweg genannt. Das Ordinale kann nach Nr. 4, 8, 12 mit Sicherheit ergänzt werden als סדיג. Für die Form des Lobpreises selber s. d. folg. Anm.

פדאן ist, wie Sal. Gl. s. v. richtig hervorhebt, sicher Sing. Das Wort kommt vielleicht noch auf S 31 b 9 (ND) vor, alle übrigen bisherigen Belege sind südwestiran. Sal. bestimmt den Ausdruck als einen »beinamen göttlicher wesen«, Müller hatte die Bedeutung »Herr« angesetzt. Damit würde das Wort zu aw. »*pati-*« »Herr, Gebieter, Gatte« gehören. Die Unregelmäßigkeit der Bildung dürfte jedoch leichter zu erklären sein, wenn wir es zu aw. »*pitar-*« »Vater«, einem *r*-Stamm, stellen.

**S. 560,** R II 3—4. **Dich, o Herr, will ich segnen. Und du bist** usw.: formelhafter Anruf, der unmittelbar auf die Nennung der Gottheit folgt. Statt »und« steht an den übrigen Stellen des Frgs. »denn«.

**S. 560,** R II 4. **Kampflustiger** geht wie alles im folgenden vom Urmenschen Gesagte auf seinen Kampf mit den Mächten der Finsternis. Dabei wird seine Erfolglosigkeit unbekümmert ins Gegenteil verwandelt, vgl. ob. zu H 142c.

**S. 560,** R II 8—10. **Viertens Zufriedenheit: die 5 Elemente. Dich** (zu erg. wieder: o Herr, will ich segnen): Preis des 4. Lichtherrschertums und der ihm zugehörigen Pentade kosmogonischer Hilfsgötter, s. ob. zu H 165, 4. 169, 4. Die Anrede mit dem Pron. pers. 2. Pers. Sing. trotz des vorausgehenden Plurals meint vielleicht das Herrschertum, das auf dem hiervor behandelten Stück ja überall selbständig als Gottheit verehrt wurde. Möglich ist aber auch, daß die Pentade als Einheit aufgefaßt wird, vgl. den chines. Ausdruck: fünfteiliger Lichtkörper, 1926, 59 und Bangs Übersetzung die »Fünfgötter« für türk. *biš täñri*, Beichtsp. 145ff.

**S. 560,** V I 2ff. **trennt die Lebendigen von den Toten** usw. geht auf den Gott des 7. Herrschertums, den Lebendigen Geist, vgl. ob. zu H 170, 7. Der Passus bezieht sich offenbar auf die Vorbereitungen des Demiurgen für den Bau des neuen Paradieses, die in M 98 V 5ff. (HR II 39f.) beschrieben werden, vgl. auch A.-H. I 184 Anm. 1.



**S. 560,** V I 6—7. **Achtens Erhabenheit(?): Gott Narisah,** das 8. Lichtherrschertum mit dem ihm entsprechenden Sonnengott, dem »dritten Gesandten«, s. ob. zu H 166, 8. 170, 8. Der Name der Herrschertums lautet sonst überall »Geduld«. Nach der — freilich sehr unsicheren — Lesung des Wortes ist aber zunächst keine andre Interpretation möglich als die vorgeschlagene.

**S. 560,** V I 8. **aus der Lichtwelt,** vgl. H 135c, wo auch von der Sonne gesagt wird:

> die von jenem großen Lichte (dem Paradiese) in diese Welt kam.

Der Terminus »Lichtwelt« begegnet noch S. 562 V 5 (Sw.).

**S. 560,** V I 11. **Erkenntnis** מנוח]מיד: Ergänzung sicher, Sinn infolge des gänzlich zerstörten Zusammenhangs nicht deutbar, zum Terminus vgl. ob. zu S. 546, 1 R 14—15 sogd.

**S. 560,** V II 5. **Lichtherde,** vgl. ob. zu H 139a und zu S. 555, 1 R 6 (Sw.).

**S. 560,** V II 6/7. **Zwölftens Lichtheit: lichter Vahman:** das 12. Herrschertum mit der ihm entsprechenden Erkenntnis, vgl. ob. zu H 167, 12. 171, 12 und zu S. 546, 1 R 14—15 sogd. Die Nordform dazu רושניפֿט begegnete 1926, 117, 23.

## Zu M 501c

**S. 561,** R 3. **eifrigst,** s. ob. zu S. 555, 1 R 9—10.

**S. 561,** R 6. **erleuchtete,** s. unt. zu S. 562, R 18—9.

**S. 561,** R 7. **die ganze Gemeinde der Wahrhaftigkeit:** s. ob. zu H 136d.

**S. 561,** R 8. **Viertens Zufriedenheit:** das 4. Lichtherrschertum, s. zuletzt zu S. 560. R II 8—10 Sw.

**S. 561,** V 2. **Frömmigkeit:** s. ob. S. 535 Anm. 1.

**S. 561,** V 3. **Gerechte:** vgl. ob. zu H 165, 6.

**S. 561,** V 7. **Mitleidsmutter:** Beziehung unklar. Ob. S. 559, V II 15—6 (Sw.) wurde der Ausdruck von dem der Muttergottheit entsprechenden 2. Herrschertum gebraucht; aber auch von Jesus kennen wir ihn: chines. »Mitleidsmutter«, südwestiran. »belebende Mutter« (מִאִדְ זיריגאג), vgl. 1926, 37 ob.; 121, V 9; s. noch ob. zu Sw. S. 557 R 22 und 558 V I 3.

**S. 561,** V 8. **Sprößlinge** wird bei A.-H. I von Menschen und Dämonen gesagt. Müller, Hofstaat eines Uigurenkönigs, Thomsenfestschr. 1911, SA. pag. 2, machte den Titel זהג עי מאני »Emanation Manis« bekannt, der dort dem König beigelegt wird.

**S. 561,** V 9. **Sechstens** ... Der zu ergänzende südwestiran. Name des 6. Lichtherrschertums ist bisher nicht aufgetaucht, vgl. ob. zu H 165, 6 und weiter zu H 170, 6 für die zugehörige Gottheit, den Baumeister.

## Zu M 738

**S. 561f.,** Ü. V **Über die 12** R **Herrschertümer:** s. ob. zu H 164. Die Anordnung ist auf diesem Stück so, daß zu Anfang jedes Abschnitts — wie auch bei den bisher besprochenen Texten — die Herrschertümer einzeln hinter dem ihnen zugehörigen Ordinale

genannt werden. Es folgt hier eine Aufzählung von Epitheta mit Andeutung der Funktion, und zwar offenbar der korrespondierenden Gottheit. Diese selbst wird aber erst am Schluß in einer stilistisch jedesmal abgewandelten Segensformel namentlich aufgeführt (zu der das Herrschertum Subjekt ist). Die Länge der Abschnitte ist fast ganz gleichmäßig je 9 Zeilen. Die kleineren Sinneseinschnitte haben schwache Interpunktion (•).

**S. 561,** R 1 **Neuntens Gerechtigkeit:** s. ob. zu H 166, 9. Der Abschnitt schließt Z. 9 mit der Nennung Sroschs.

**S. 561,** R 2—3. **lebendiger Baum** erinnert an die Bilder vom Baum, die für den in der Funktion Srosch nahe stehenden Jesus gebraucht werden, s. ob. zu S. 557, V 5.

**S. 561,** R 3. **feste Säule** ist ein andrer Ausdruck für das stehende Appellativum Sroschs: Glorien-Säule, s. ob. zu H 126d.

**S. 561,** R 5. **Gute Sinne,** seltener Plural des bekannten Terminus für »Erkenntnis«, der unt. V 17—8 mit dem Beiwort »licht« als Äquivalent des 12. Herrschertums erscheint. Nach Jackson 133f. ist darunter elliptisch die Erlösertrias Jesus usw. zu verstehen. Jackson übersetzt an der von ihm kommentierten Stelle S 7a 3—4 ראז עי וחמנאן רושנאן, das Sal. mit »fürung der lichten Vahmane« wiedergab, mit »the vehicle of the Vaḥmans of light«. Das sind nun aber die Schiffe für die sonst »Glorien« genannten Lichtseelen Verstorbener. Der Zusammenhang mit der »Glorien-Säule« an unsrer Stelle zeigt, daß die von ihr hinaufbeförderten »Guten Sinne« mit den »Glorien« identisch sind.

**R. 561,** R 7—8. **von der unteren Religion (Gemeinde) zur oberen Religion (Gemeinde).** Der Ausdruck דין für die obere »Gemeinde«, d. h. die Gemeinschaft der verstorbenen Seelen im Paradiese, ist neu und zeigt die übertragene Bedeutung des Wortes »Religion«, die ja nicht immer gleichmäßig deutlich zu fassen ist. Man vergleiche den inhaltlich nahestehenden Ausdruck »Herde«, der in den hier vorgelegten chines. und iran. Texten immer von der irdischen Gemeinde gebraucht wurde (vgl. zuletzt zu S. 560 V II 5), sonst aber gern für die Gemeinschaft der Seligen steht, s. 1926, 27.

**S. 561,** R 9. **Wahrheitsmäßiger Srosch:** die Glorien-Säule, s. ob. zu H 126d und 171, 9 sowie zu S. 546, 1 V 11 sogd. Die hier vorliegende Namensform entstammt wegen *hr* gegenüber aw. »*š*« dem ND. Andreas (mündliche Mitteilung) las sie (nicht, wie 1926, 57 Anm. 1 angegeben, sondern) *Srōš-hrōy*, Nyberg MO 23, 1929, 366 gibt *Srōš-ahrāi*.

**S. 562,** R 10. **Zehntens Dankbarkeit:** s. ob. zu H 166, 10. Der Abschnitt schließt Z. 19 mit der Nennung Jesu.

**S. 562,** R 12/3. **Wunscherfüller der drei Unsterblichen bist du.** Ähnlich wird im folgenden Abschnitt die Lichtjungfrau mit einer Trias zusammengebracht — vielleicht ist es die gleiche (V 5—6, s. z. St.):

Plan (?) der 3 Gestalten.

Unzweifelhaft dagegen sind die drei Unsterblichen identisch mit den »drei Ewigen«, die in den chines. Texten mehrfach auftreten und die wir ob. zu H 146c mit der christlichen Trinität[1] identifiziert haben.

[1] Eine sichere Gleichsetzung ist mit dem bisher bekannten Material nicht zu gewinnen. Die Reihe Lichtvater, Äther, Lichterde, an die wir für die »drei Ewigen« zunächst dachten, wird an ver-



**S. 562,** R 17. **ihre Glieder.** Beim Seelenaufstieg spielen die »Glieder« der Seele bekanntlich eine große Rolle, s. 1926, 64ff. In den Erweckungshymnen ist die Zahl der Glieder 12, ebenso viele gibt es nach dem ob. mitgeteilten sogd. Frg. S. 548, V 17—8 von der »geistigen Seele«. Die häufig vorkommende Pentade der Seelenglieder wird in demselben sogd. Frg. mit einem Synonymon des gewöhnlichen sogd. Wortes für »Glied« bezeichnet, s. zu S. 547, R 26—8. Für das Nebeneinanderliegen beider Vorstellungen sei an die »Gewänder« erinnert, für die wir verschiedene Reihen kennengelernt haben, s. zuletzt zu S. 555, 1 R 9—10 (Sw.).

**S. 562,** R 18—9. **Jesus, die Leuchten** יישוע עספיכ̇תאן: s. ob. zu H 171,10. Die Leuchten sind Sonne und Mond, vgl. ob. zu H 170, 8.

1926, 36 haben wir den hier vorliegenden südwestiran. Ausdruck gleich ND יישוע זריא »der glänzende Jesus« (so Schaeder Urf. 80 mit Anm. 1) gesetzt. Daran halten wir sachlich weiterhin fest. Demgegenüber macht Nyberg MO 23, 1929, 371f. geltend, daß das Wort ein Plur. sein müsse, und übersetzt seinerseits »die Zufluchtsstätten«. Dazu teilt uns Dr. Polotsky (mündlich) freundlichst mit, daß er dem ersten Teil der angeführten Deutung zustimme, aber mit Rücksicht auf die sichere Bedeutung der Wurzel übersetze: »die Leuchten« und den Ausdruck 1926, 120 (Sw.) auf die dort unmittelbar nach Jesus genannten beiden Gottheiten Lichtjungfrau und großer Vahman beziehe. Diese Auffassung scheitert aber an unsrer Stelle, wo das Wort deutlich als Apposition zu »Jesus« am Schluß des Satzes steht. [So jetzt auf Grund andrer ihm von Henning mitgeteilter Stellen auch Polotsky: mündl., Korr.-Zusatz.]

---

schiedenen Stellen zu einer Trias zusammengefaßt, so zunächst in dem ob. zu H 123b gegebenen Augustin-Zitat, dann, ein wenig abgewandelt, im Fihr. (Keßler 387):

»Zusammen mit dem Lichtgott bestehen zwei anfangslose Dinge, die Luft und die Erde«.

Der Triadencharakter ergibt sich ferner aus der ob. S. 546, 1 mitgeteilten sogd. Götterliste B, wo alle kosmogonischen Götter, nach den Himmelsgegenden in vier Reihen eingeteilt, bezogen werden auf בֿריד־ »Wesen« (Lichtvater), בֿריא (ארסוגֿך) »(leuchtender) Äther« und זאי(י) (אפֿריתי(י)) »(gesegnete) Erde«. Aber sowohl im Allgemeinen Preislied als im Beichtgebet 387ff. (1926, 123) erscheinen die Drei unabgegrenzt in der Reihe der Bewohner des Lichtreichs.

Daß die drei Ewigen als transzendent vorgestellt werden, ist sicher. Tr. 56 (552) stehen sie — zusammen mit den »5 Großen«, den »Glorien (Wohnungen)« des Lichtvaters (ob. zu 122b) — in Beziehung zum 1. Seelenglied, während den übrigen »Gliedern« nachgeordnete kosmogonische Gottheiten entsprechen. Wie wir 1926, 122 ob. vermuteten, sind die drei Ewigen jedenfalls auch mit den »drei ewig dauernden Edelsteinen« identisch; denn der Zweifel an ihnen ist nach dem kleinen (noch nicht veröffentlichten) Beichtgebet am Schluß von H die erste Sündenkategorie, und daß die Sünden von den transzendenten Gottheiten abwärts gerechnet werden, wissen wir aus dem türk. Beichtsp.

Unsre Texte zeigen jetzt aber sehr deutlich, daß gerade die Erlösergötter auch bereits transzendent vorhanden sind. Daher muß als dritte Lösung offen gehalten werden, ob die drei Ewigen nicht, wie ob. angedeutet, mit der Erlösertrias Jesus usw. identisch sind. Wenn zwar die letztere in H 151 zusammen mit den IV Eigenschaften des »Vaters« und der Trinität einerseits und den 5 »Seelengliedern« anderseits erwähnt wird, so ist für diese Zusammenstellung offenbar nur der formale Charakter als Reihe maßgebend gewesen, da die *»gāthā«* kurz die wichtigsten im Hauptgesang genannten Gottheiten wiederholt. Ob. S. 551, R 2ff. (ND mit türk. Übersetzung) sind dagegen die Eigenschaften des »Vaters« und die Trias mit Jesus die einzigen Reihen und offenbar Hauptgegenstand des Hymnus überhaupt. Damit könnten die »drei Ewigen« und die (uns ja bekannten) »IV transzendenten Körper« gemeint sein.



**Für die von uns verteidigte Deutung der Verbalwurzel »leuchten« führt jetzt Jackson Res. 168ff. weitere Belege an, und auch bei A.-H. I kommt das Wort mehrmals als »glänzen, blühen« vor. Ob. S. 561, R 6 Sw. Prt. עספיזֿד steht nun in unklarem Zusammenhang. Die Stelle, auf Grund derer Müller den Sinn bestimmt hatte, findet sich auf M 627 R I 8ff. (Sw., unveröffentlicht):**

| | | |
|---|---|---|
| אד ששתם אבדרת עי | 8 | Und sechstens das Gebot |
| אבר עימישאאן | 9 | betreffs dieser |
| רושנאן יזדאן כי אבדר | 10 | großen Lichter, die in |
| שהר עספיזיד כדה | 11 | der Welt leuchten, (ist,) daß |
| אין קישאן פד כ̇ויש | 12 | jene Lehren in ihrer |
| ויפתגיה אזה גוינד | 13 | Trügerei so sprechen: |
| כי ישוע ני פרמאאד | 14 | Jesus habe nicht befohlen, |
| אז אדישאן נמאן בירן | 15 | diesen Verehrung darzubringen. |

**Die Wendung »diese großen Lichter, die in der Welt leuchten« ist offensichtlich eine Umschreibung für עספיזֿאן »die Leuchten«. Die Beziehung zu Jesus, welche die angeführte Stelle andeutet, geht klar hervor aus dem Augustin-Zitat, das wir ob. zu H 135c beibrachten:**

> *... Christum ... esse dei uirtutem et dei sapientiam, uirtutem quidem eius in sole habitare credimus, sapientiam uero in luna.*

**S. 562,** R 20. **Elftens Güte:** s. ob. zu H 166, 11. Die zugehörige Gottheit wird V 8—9 erwähnt.

**S. 562,** R 20—V 1. **lebendiger Geist** ist eine Anspielung auf den Namen der unt. zu V 8—9 zu besprechenden Gottheit. Auf keinen Fall ist dagegen an den Lebendigen-Geist-Gott zu denken: 1. weil dieser sachlich nicht hierher gehört, 2. weil er im Sw. מיהריזד heißt, s. ob. zu H 170, 8. 125c.

**S. 562,** V 1—3. **Weisheit des Vaters und Glorie aller Götter** steht der Ausdrucksweise nahe, die ob. S. 555 Str. 4b—c von der Lichtjungfrau gebraucht wird:

> Haupt aller Weisheiten, die da alle Götter ... (vielleicht: erleuchtet hat).

**S. 562,** V 3—5. **die du die Gestalt bist jener Welt, der Lichtwelt.** Über »Lichtwelt« s. ob. zu S. 560, V I 8 (Sw.). פחיכירב »Gestalt« ist die Sw.-Form von ND פאדגירב, einem Ausdruck, der zusammen mit zwei verwandten Termini formelhaft von Jesus gebraucht wird:

> נישאן גריו אוד פאדגירב »Kennzeichen, Wesen und Gestalt«,

s. 1926, 118f., dazu 76; ferner ob. zu H 123b (Ende) und zu S. 546, 1 R 16—7 sogd.; vgl. auch die folg. Anm. sowie zu V 12.

**S. 562,** V 5—6. **Plan (?Harmonie?) der 3 Gestalten.** דים (vgl. ob. S. 593, V 4) ist sehr klar bei A.-H. I 193 V I belegt, wo von der weiblichen und der männlichen »Gestalt« mit diesem Ausdruck gesprochen wird. Es ist auch (gegen Müller) M 2, 3 Sw. sicher zu lesen. Die »3 Gestalten« hielten wir ob. zu R 13 zweifelnd für identisch



mit den »3 Unsterblichen«. Sicher dagegen dürften die »3 Gestalten« hinter den »3 Männern« in H 126a stecken, die die Erlösertrias sind, s. z. St. An unsrer Stelle wird somit eine Besonderheit der Lichtjungfrau innerhalb der Reihe mit Jesus zum Ausdruck gebracht und gleichzeitig eine Zusammenfassung der mit den Herrschertümern 10—12 korrespondierenden Götter vorgenommen, vgl. zu H 151d.

**S. 562,** V 8—9. **Geist des Zärwan:** Name der zu dem in Rede stehenden 11. Lichtherrschertum gehörigen Gottheit. Daß damit die Lichtjungfrau gemeint ist, ergibt sich zunächst aus der Stellung des Lobpreises zwischen einem solchen Jesu und einem von Vahman, vgl. die vor. Anm. und zu H 171, 11. Ferner geht es aus der Beziehung der Gottheit zu Zärwan hervor, über die wir ob. zu S. 555 Str. 4a—b gehandelt haben. Endlich beweisen es die hier zu R 20ff. besprochenen Epitheta.

**S. 562,** V 9—10. **Zwölftens Lichtheit:** s. ob. zu S. 560 V II 6. Die zugehörige Gottheit »lichter Vahman« wird Z. 17—8 genannt.

**S. 562,** V 12. **Licht-Zeichen** entspricht nach manichäischer Terminologie dem ob. zu V 4—5 erörterten Attribut der mit der »Erkenntnis« eng verwandten Weisheitsgöttin, der Lichtjungfrau:

die du die Gestalt bist jener Welt, der Lichtwelt.

**S. 562,** V 13—4. **das selbst ist der gepriesene Geist im Herzen der Seligen:** d. i. der heilige Geist, s. ob. zu H 145a/b. Die Anknüpfung ist erfolgt mit der mehrfach berührten Identifikationsformel: der da selbst ist, d. h. der da identisch ist mit, s. ob. zu S. 547f., V 5/7 sogd.

**S. 562,** V 16. **Gemisch:** die Mischung aus Licht- und Finsternisteilen, die von den beiden Erzdämonen zur Bildung des Menschen benutzt wird. Das ist sachlich bei A.-H. I 195 mit Anm. richtig erkannt worden, kommt dort aber in der Übersetzung »das *Mannigfache« nicht glücklich zum Ausdruck. Der Index hat »*Vielerlei, Gemisch«.

**S. 562,** V 17—8. **der lichte Vahman:** die lichte Erkenntnis, s. ob. zu H 171, 12.

**S. 562,** V 18. **Herrscher der Gemeinde:** s. zuletzt zu S. 557, R 12—5.

**S. 562,** V 20. **Erwähltenschaft.** Der Preis der Lichtgemeinde, der auf den Frgg. S. 558f. und 559f. (Sw.) dem der Herrschertümer und ihrer zugehörigen Gottheiten vorausging, schließt hier unmittelbar an diesen an.

## VI. Zusammenfassung und Nachträge

Die hier vorgelegten Texte vermitteln ein Bild des manichäischen Dogmas von bisher nicht erreichter Ausführlichkeit und Vollständigkeit. Fast jede Zeile birgt einen Terminus, streckenweise sogar jedes Wort. Damit war für den Kommentar als fester Rahmen gegeben die empirische Deutung des sachlichen Gehalts der Texte durch Vergleich mit dem bisher bekannten Material. Zurückgestellt wurden alle Fragen religionshistorischer Art auf der einen, linguistischer auf der andern Seite, die über das zur Erklärung unsrer Texte Notwendige hinausgingen. In einer späteren Arbeit soll das Material dieser Veröffentlichung sowie das von 1926 durch Sprach- und Sachindices weiter aufgeschlossen werden. Im Zusammenhang damit werden wir auch — seinerzeit hier mit vorgelegte — Tabellen mit einer Zusammenfassung über die Grundsätze der Reihenbildung sowie Bemerkungen über die Metrik der poetischen unter den iranischen Texten geben. Diesmal be-

schränken wir uns auf das Vorstehende: einerseits aus Raummangel, anderseits weil inzwischen in größerem Umfang Literatur erschienen ist, deren Einarbeitung für die Behandlung dieser Fragen vonnöten ist, jedoch das Erscheinen dieser Publikation zu sehr verzögern würde.

Zu unsern Literaturverzeichnissen auf S. **484** tragen wir zunächst noch einige Arbeiten nach, die an den in Frage kommenden Stellen bereits benutzt wurden. (Anm. 1) Hansen, Journ. Soc. Finno-Ougr. XLIV, 3: Sogd. Version der Is. von Karabalgasun (KB). — Henning, NGGW 1932, phil.-hist. Kl. 214—28: Neuausg. von S 9, Hymnus II in Verbindung mit S 13. — Lentz bei Sir A. Stein, Innermost Asia II, Oxford 1928, 1081: Ausg. des Frgs. Kao OIII. — (Anm. 2). Burkitt, The religion of the Manichees, Cambridge 1925 (Burkitt). — v. Le Coq, Die manichäischen Miniaturen (Buddh. Spätantike II), Bln. 1923. — Mitchell, S. Ephraim's Prose Refutations of Mani usw. 2 Bde. 1912. 1921 (Mitchell). — Schaeder, Manichäismus in »Religion in Geschichte und Gegenwart« (RGG), 2. Aufl. 1959—73. — Durch den gleich zu besprechenden Bericht Prof. C. Schmidts über seine koptischen Funde erhielten wir Kunde von Caseys Serapion of Thmuis. 1931 (Harvard Theolog. Studies XV). — Dr. Polotsky machte uns (mündlich) aufmerksam auf Bornkamm, Mythos und Legende in den apokryphen Thomasakten. Beiträge z. Gesch. d. Gnosis u. z. Vorgesch. d. Manichäismus. Göttingen 1933 (Forschungen z. Rel. u. Lit. d. Alten und NT. 49, NF. 31). — Die gleichzeitig mit unsrer Abhandlung der Akademie eingereichten Mitteliranischen Manichaica II v. F. C. Andreas, aus dem Nachlaß hrsg. v. W. Henning (vgl. den Vorbericht Sb. Bln. 1932, phil.-hist. Kl. 923) liegen noch nicht vor.

Während der Drucklegung erhielten wir Schmidt-Polotsky-Ibscher, Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler. Sb. Bln. phil.-hist. Kl. 1933, **4—90**. Zu der Fülle dieses neuen Materials und den wichtigen ersten Ergebnissen beglückwünschen wir Finder und Bearbeiter sowie Konservator. Zu einer Gesamtwürdigung des Fundes ist hier naturgemäß nicht der Ort. Nur die sich mit unsern Ergebnissen berührenden Punkte seien kurz herausgehoben. Dabei verweisen die jeweils vorangestellten Ziffern auf unsre Arbeit, die **fetten** Zahlen auf den »Bericht« (Sep.-A.: Seitenzahl des Jahresbandes — 1).

S. 492 Anm. 1 Abs. 2. 534 ob. Über »Erlöstheit« und »Sieg« s. jetzt S. **72** Anm. 2.

S. 492ff. »(Licht-)Gesandter«: Die verschiedenen Verwendungsarten des Terminus erklären sich aus der Mehrdeutigkeit des iran. Wortes, ND פְּרישתג, Sw. פריסתג. Im Kopt. führt der »dritte« Gesandte den Titel πρεσβευτής (S. **64**), Mani ist ἀπόστολος (S. **19** u. ö.), seine Vorgänger nennt er »die ἀπόστολοι alle, meine Brüder« (S. **42**). S. **64** unt. ist von dem »ἀπόστολος des Lichts, welcher öfters (?) kommt« die Rede.

S. 495 usw. »Manvahmed« ist nach S. **67**ff. nicht = γνῶσις, sondern sicher = νοῦς. Dadurch ergibt sich völlige Übereinstimmung mit dem entsprechenden chines. Ausdruck, den wir mit »Vernunft« übersetzten. Nun ist νοῦς im Griech. und nach S. **77** Anm. 4 auch im Kopt. 1. Seelenglied. Dadurch, daß das Äquivalent des Terminus in Turkistan an 2. Stelle erscheint, wird unsre Annahme gesichert, daß das 1. Glied »Glorie« dort aus einer Gesamtbezeichnung der Pentade in ihren Anfang hineingerückt ist und deswegen ein Glied gestrichen wurde. Ferner erkennen wir jetzt, daß das weggefallene Glied das 2. war. Nach S. **69** soll Manvahmed nur im ND terminologische Bedeutung haben. Wir versuchten S. 566 A. 2 den Nachweis, daß sie auch im Sw. vorliege.

S. **69** wird auf Grund vorläufiger Mitteilungen über die ob. S. 551 und 561 f. veröffentlichten Frgg. in Verbindung mit dem von uns S. 503f. besprochenen türk. Stück — für das S. **65**, **89** eine neue Interpretation vorgeschlagen wird — Manvahmed = Nom quti gesetzt. Daß zwischen beiden Ausdrücken enge Beziehungen bestehen, haben wir oben mehrfach zu zeigen Gelegenheit gehabt. Ihre unmittelbare Gleichsetzung verbietet sich jedoch aus folgenden Gründen: 1. Im ND und Sogd. ist ob. S. 574 neben Manvahmed das sprachliche Äquivalent von Nom quti »Religionsglorie« aufgetaucht. 2. Im Sogd., Türk. und Chines. besteht für das 2. Seelenglied ein andrer Ausdruck als für die Gottheit »(lichte) Vernunft«. 3. In H 171, 12 wird »Weisheitslicht«, das Äquivalent von »Licht-Nus«, neben »Majestät-Gottheit«, d. i. Nom quti, genannt.

Worauf beruht aber die auch von uns hervorgehobene Tatsache, daß Nom quti einerseits geradezu für ND Manvahmed, anderseits an Stelle des »Weisheitslichts« im Tr. erscheint? Der Ausgangspunkt für diese Vermischung ist offensichtlich in der Funktion des »Seelenführers« zu suchen. Sie wird, wie wir zeigten, im Türk. Nom quti, im Tr. bald dessen Äquivalent »Glorie des Gesetzes«, bald dem Weisheitslicht, bald dem Großen Heiligen, d. i. Jesus, zugeschrieben. Im Kopt. gehört sie nach S. **71**f. bald der »Lichtgestalt«, bald dem Licht-Nus, bald Jesus, d. h. sie wird von den drei letzten der 5 »Väter« ausgesagt. Aus dem Kopt. ergibt sich klar, wem von ihnen sie ursprünglich beigelegt wird: der »Lichtgestalt«, dem 5. »Vater«, denn dieser kommt in Begleitung der 3 »Engel«,

die wir auch im Fihr. beim »Geleitenden Weisen« wiederfinden. Der sachliche Zusammenhang wird S. **72** richtig festgestellt, dagegen nicht ausgesprochen, daß Nom quti, die »Religionsglorie« der iran. Texte, auch sprachlich nichts andres ist als die Lichtgestalt, »welche die Electi und die Katechumenen empfangen, wenn sie der Welt entsagen«.

Jeder Versuch, die 3 Begleiter des Seelenführers »mit irgendwelchen andern Gestalten zu identifizieren«, wird S. **72** Anm. 1 als verfehlt abgelehnt, weil sie die Erlösungsattribute sind, welche die Seele beim Aufstieg empfängt. So läßt sich jetzt vom Kopt. her urteilen, das uns zu jedem der Väter Nr. 3—5 drei »Mächte« überliefert. In Turkistan dagegen haben bei diesen neun Figuren ebenso starke Beeinflussungen und Übertragungen stattgefunden wie in beiden Textgruppen bei den »Vätern« selbst. Nach dem Koptischen ist der »Richter« die zweite »Macht« Jesu, des 3. Vaters. Wenn er bzw. die ihm entsprechende Eigenschaft im Türk. und Chines. als Begleiter Jesu in seiner Funktion als »Führer« auftaucht und die beiden übrigen vom Koptischen (wahrscheinlich ganz, der kopt. Text hat hier eine Lücke) abweichen, so zeigt das, daß man in Turkistan die weder im Kopt. noch im Fihr. namentlich genannten 3 Begleitgottheiten sekundär benannt hat.

Die »Lichtgestalt« erscheint, dem Schema des Textes entsprechend, außer als 5. Vater auch noch als dritte »Macht« des Licht-Nus, des 4. Vaters. Ihr vorher gehen als erste »Macht« der schon genannte »Apostel des Lichts« und als zweite »der Paargenosse, der zum Apostel kommt und sich ihm zeigt, indem er ihm ein Wohngenosse ist und ihn überallhin begleitet«. Das ist eine Umschreibung der aw. »*fravaši*«, die, wie wir S. 563f. sahen, in Turkistan — in Korrespondenz zum 1. Seelenglied »Glorie« — als 1. Lichtelement auftritt, also an ähnlich prominenter Stelle, an der bei den Seelengliedern der Licht-Nus ursprünglich stand.

Auch hinsichtlich des 5. Seelengliedes ist die Übereinstimmung der Quellen noch größer, als S. 530. 573f. angenommen. Das Kopt. hat eine Entsprechung von griech. λογισμός. Sogd. פתבֿיליי ist nach dem Buddh. sicher nur »Erkenntnis«. Das sogd. *Vimalakīrtinirdeśa-Sūtra* schließt sich, wie aus Reichelt, Hss. R. I 1 nur indirekt zu entnehmen ist, aber von F.W.K. Müller in einer handschriftlich nachgelassenen Bearbeitung ausführlich begründet wird, an die »chinesische Übersetzung *Kumārajīvas* aus dem 5. Jahrhundert [B. Nanjio 146] ... wörtlich an«. Sowohl Z. 74 wie 79 gab Müller als Äquivalent von *ptβyδy*: *bodhi*. Wie Fräulein v. Gabain freundlichst feststellte, liegt in der Tat beide Male 覺, d. i. *bodhi*, und nicht das erstemal *vijñāna*, was 識 wäre, vor; vgl. Eitel, Chinese Buddhism s. v. sowie in dem großen buddh. Wörterbuch 佛學大辭典 *Fo-hüė-ta-tsʻė-tien*, S. 2900 Mitte, 2857ff.

Die Übersetzung des dem genannten sogd. Ausdruck entsprechenden chines. 意 mit »Entschluß«, einer durchaus belegten Bedeutung, war seinerzeit in Anlehnung an das syr. ܬܪܥܝܬܐ gewählt worden, das Cumont I 9. 10 Anm. 3 mit »volonté« wiedergibt. An dieser Deutung hält auch Nyberg MO XXIII 1929, 366ff. fest, der aber noch einmal darauf hinweist, das der Terminus mehrdeutig ist, um zu erklären, warum das Arab. فطنة »Aufmerksamkeit, Wahrnehmung, Beobachtung« hat. Demgegenüber betont Schaeder Stud. 286 Anm. 1, daß ein Wort für »Denken« gemeint sei, und übersetzt den Ausdruck mit »*cogitatio, intelligentia*«. Wir gehen danach wieder auf die übliche Übersetzung des chines. Zeichens »Gedanke, Denken« zurück. Diese ist auch im Namen des Urmenschen einzusetzen, den wir als »Vorheriger Entschluß« übersetzten, s. zu H 124c. 130d.

S. **496** usw. Bei den Dodekaden der »Tage« bemerkt S. **75** für den 2. Tag Übereinstimmung zwischen kopt. und Tr. in den »Herrschertümern«, während die von uns festgestellte Dodekade der kosmogonischen Götter dort und S. **89** auf Grund früherer Übersetzungen noch nicht erkannt werden konnte. Die letztgenannte Reihe liegt im Kopt. beim 1. Tage vor. Das ergibt sich aus der Verteilung zu dreien nach den vier Himmelsrichtungen. S. **74**f. wird richtig die von uns zu H 132c herangezogene Augustin-Stelle verglichen, bei der wir uns bezüglich der von den 12 umgebenen Gottheit jetzt in Übereinstimmung mit S. **74** Anm. 3 befinden. Die kopt. Dodekade des 3. Tages ist, wie S. **75** ausgesprochen wird, identisch mit den »Symbolen« des 2. Tages im Tr.: den 5 Lichtelementen, den 5 Söhnen des Lebendigen Geistes sowie Chroschtag und Padvachtag. Die türk. und chines. Dodekaden des 3. sowie des 1. Tages weisen mit jener Reihe so starke Übereinstimmungen auf, daß sie S. **76**f. als mehr oder minder stark entstellte Varianten bzw. sekundäre Erweiterungen des im Kopt. vorliegenden ursprünglichen Textes angesprochen werden.

Nun fehlt allerdings im Kopt. die Beziehung der Reihen und der mit ihnen verbundenen Hauptgötter zu ihren »Symbolen« vollständig, eine Beziehung, die wir 1926 als wechselseitige Entsprechung



zwischen Makro- und Mikrokosmos gedeutet haben. Dafür hat das Bild aber im Kopt. einen »Tag« und zwei »Nächte« mehr als in den turkistanischen Fassungen, und der 4. Tag gehört bezeichnenderweise Jesus, dem individuellen Erlöser. Hier erscheint also im Nacheinander, was in Turkistan uns als zunächst verwirrende Doppelbesetzung der einzelnen Tage anmutet. Durch die Erweiterung des Bildes auf 4 Tage und 4 Nächte büßt das Bild aber einen so »erheblichen Teil seiner Kraft« ein, daß S. **74** mit Anm. 2 auch die kopt. Fassung für sekundär erklärt wird, während wiederum nach S. **80** »dem chinesischen Traktat gegenüber schärfste Kritik am Platze ist«. Uns scheinen vielmehr zwei verschiedene Ausführungen eines Gleichnisses vorzuliegen, von denen wir einstweilen nicht entscheiden können, ob die eine oder die andre oder vielleicht alle beide auf den Stifter selber zurückgehen. Bei der Erörterung der Dodekaden werden S. **76** Anm. 1 fälschlich als mikrokosmische Entsprechungen der 5 Lichtelemente die 5 Seelenglieder hingestellt, während es sinnentsprechend nur die 5 »Substanzen« der Seele sein können, wie wir bereits 1928, 200 ausgesprochen hatten, vgl. ob. S. 505. 568. 571 ff. 578 f.

Das neue Material, das S. **76** ff. über Chroschtag und Padvachtag beigebracht wird, erklärt nunmehr den ob. S. 514 f. 575. 597 festgestellten Wechsel aktiver und passiver Bezeichnungen für dieses Götterpaar.

S. 517. 592. »Führer«, ND ימג, griech. ἀρχηγός, ist nicht als irdischer Aspekt von »Gesandter« aufzufassen, sondern als Bezeichnung des »Papstes«, lat. *princeps*, arab. امام, Sw. דין סאראר »Oberhaupt der Religion«. Im Kopt. wird ἀρχηγός als Titel für Mani nicht gewählt, gehört aber stehend zu den prominentesten seiner Nachfolger, z. B. Sisinnios, der S. **24** richtig dem *Sts* des Fihr. mit dem Titel *Imâm* gleichgesetzt wird, während S. **25** Anm. 1 ἀρχηγός ungenau als Bezeichnung der »obersten Rangstufe« der Hierarchie hinstellt.

Nach S. 539 ff. sind die den bisherigen Wissensstand zugrunde legenden Ansichten über »Freund des Lichts«, Narisaf und Mitra S. **66** ob. **79** unt. zu berichtigen. Auch die an der letzteren Stelle angeschlossenen allgemeinen Bemerkungen über die Turfantexte werden nachgeprüft werden müssen, vgl. noch unsere Ausführungen über das Verhältnis von Götternamen, Eigenschafts- und Funktionsbezeichnungen S. 508 ff.

[S. 577. Nachdem durch S. **77** ff. die ἐνθύμησις des Lebens und diejenige des Todes bekannt geworden sind, ist türk. *ol tirig ädgü saqinčlar* offenbar als Übersetzung für die erstere aufzufassen. Dann bezöge sich *ikinti griw* wohl auf die »Seele« dieser Gottheit, die am Ende der Tage nach dem Kopt. die Letzte Statue (ἀνδριάς) bildet. Korr.-Zusatz.]

S. 602. »Lebendiger Geist« als Appellativum wird auch kopt. S. **78** Mitte festgestellt.

[Nach Erteilung des Imprimatur für das Vorstehende erschien die ob. S. 604 erwähnte Arbeit Andreas-Henning II in den Sb. Bln. 1933, phil.-hist. Kl. 294—363. Korr.-Zusatz.]

## Inhaltsverzeichnis



## Verzeichnis der in dieser Arbeit veröffentlichten Texte

### 1. Chinesisch:



### 2. Iranisch

#### a. Texte:



#### b. Einzelstellen:



Ausgegeben am 10. Juni.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.







E. Waldschmidt und W. Lentz: Manichäische Dogmatik. — Taf. 1: M 583 sogd.

E. Waldschmidt und W. Lentz: Manichäische Dogmatik. — Taf. 2: M 14 sogd.

1933 XIV



# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

## Philosophisch-historische Klasse



BERLIN 1933

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI WALTER DE GRUYTER U. CO.

# Aus dem Reglement für die Redaktion der akademischen Druckschriften

Aus § 1.

Die Akademie gibt gemäß § 41, 1 der Statuten zwei fortlaufende Veröffentlichungen heraus: »Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften« und »Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften«.

Aus § 2.

Jede zur Aufnahme in die Sitzungsberichte oder die Abhandlungen bestimmte Mitteilung muß in einer akademischen Sitzung vorgelegt werden, wobei in der Regel das druckfertige Manuskript zugleich einzuliefern ist. Nichtmitglieder haben hierzu die Vermittelung eines ihrem Fache angehörenden ordentlichen Mitgliedes zu benutzen.

§ 3.

Der Umfang der aufzunehmenden Mitteilungen soll in der Regel in den »Sitzungsberichten« 64 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Sitzungsberichte«, in den »Abhandlungen« 12 Druckbogen von je 8 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Abhandlungen« nicht übersteigen.

Überschreitung dieser Grenzen ist nur mit Zustimmung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse statthaft und ist bei Vorlage der Mitteilung ausdrücklich zu beantragen. Läßt der Umfang eines Manuskripts vermuten, daß diese Zustimmung erforderlich sein werde, so hat das vorlegende Mitglied es vor dem Einreichen von sachkundiger Seite auf seinen mutmaßlichen Umfang im Druck abschätzen zu lassen.

§ 4.

Sollen einer Mitteilung Abbildungen im Text oder auf besonderen Tafeln beigegeben werden, so sind die Vorlagen dafür (Zeichnungen, photographische Originalaufnahmen usw.) gleichzeitig mit dem Manuskript, jedoch auf getrennten Blättern, einzureichen.

Die Kosten der Herstellung der Vorlagen haben in der Regel die Verfasser zu tragen. Sind diese Kosten aber auf einen erheblichen Betrag zu veranschlagen, so kann die Akademie dazu eine Bewilligung beschließen. Ein darauf gerichteter Antrag ist vor der Herstellung der betreffenden Vorlagen mit dem schriftlichen Kostenanschlage eines Sachverständigen an den vorsitzenden Sekretar zu richten, dann zunächst im Sekretariat vorzuberaten und weiter in der Gesamtakademie zu verhandeln.

Die Kosten der Vervielfältigung übernimmt die Akademie. Über die voraussichtliche Höhe dieser Kosten ist — wenn es sich nicht um wenige einfache Textfiguren handelt — der Kostenanschlag eines Sachverständigen beizufügen. Überschreitet dieser Anschlag für die erforderliche Auflage 100 Goldmark, so ist Vorberatung durch das Sekretariat geboten.

Aus § 5.

Nach der Vorlegung und Einreichung des **vollständigen druckfertigen** Manuskripts an den zuständigen Sekretar oder an den Archivar wird über Aufnahme der Mitteilung in die akademischen Schriften, und zwar, wenn eines der anwesenden Mitglieder es verlangt, verdeckt abgestimmt.

Mitteilungen von Verfassern, welche nicht Mitglieder der Akademie sind, sollen der Regel nach nur in die Sitzungsberichte aufgenommen werden. Beschließt eine Klasse die Aufnahme der Mitteilung eines Nichtmitgliedes in die Abhandlungen, so bedarf dieser Beschluß der Bestätigung durch die Gesamtakademie.

Aus § 6.

Die an die Druckerei abzuliefernden Manuskripte müssen, wenn es sich nicht bloß um glatten Text handelt, ausreichende Anweisungen für die Anordnung des Satzes und die Wahl der Schriften enthalten. Bei Einsendungen Fremder sind diese Anweisungen von dem vorlegenden Mitgliede vor Einreichung des Manuskripts vorzunehmen. Dasselbe hat sich zu vergewissern, daß der Verfasser seine Mitteilung als vollkommen druckreif ansieht.

Die erste Korrektur ihrer Mitteilungen besorgen die Verfasser. Fremde haben diese erste Korrektur an das vorlegende Mitglied einzusenden. Die Korrektur soll nach Möglichkeit nicht über die Berichtigung von Druckfehlern und leichten Schreibversehen hinausgehen. Umfängliche Korrekturen Fremder bedürfen der Genehmigung des redigierenden Sekretars vor der Einsendung an die Druckerei, und die Verfasser sind zur Tragung der entstehenden Mehrkosten verpflichtet. Übersteigen die Kosten der Korrektur einen gewissen Prozentsatz der Satzkosten, so fallen die Mehrkosten den Verfassern selbst ganz oder teilweise zur Last.

Aus § 8.

Von allen in die Sitzungsberichte oder Abhandlungen aufgenommenen wissenschaftlichen Mitteilungen, Reden, Adressen oder Berichten werden für die Verfasser, von wissenschaftlichen Mitteilungen, wenn deren Umfang im Druck 4 Seiten übersteigt, auch für den Buchhandel Sonderabdrucke hergestellt, die alsbald nach Erscheinen ausgegeben werden.

Von Gedächtnisreden werden ebenfalls Sonderabdrucke für den Buchhandel hergestellt, indes nur dann, wenn die Verfasser sich ausdrücklich damit einverstanden erklären.

§ 9.

Von den Sonderabdrucken aus den Sitzungsberichten erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 50 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 200 (im ganzen also 350) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten ohne weiteres 50 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar zum gleichen Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 50 und auf ihre eigenen Kosten weitere 150 Exemplare (im ganzen also 250) abziehen lassen.

Von den Sonderabdrucken aus den Abhandlungen erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 30 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 100 (im ganzen also 230) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten 30 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar weitere 100 Exemplare auf ihre Kosten abziehen lassen.

§ 17.

Eine für die akademischen Schriften bestimmte wissenschaftliche Mitteilung darf in keinem Falle vor ihrer Ausgabe an jener Stelle anderweitig, sei es auch nur auszugsweise oder auch in weiterer Aus-

(Fortsetzung auf S. 3 des Umschlags)

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

1933

| **XIV.** | Sitzung der philosophisch-historischen Klasse. | 4. Mai. |
|---|---|---|

## Vorsitzender Sekretar: Hr. Lüders.

1. Hr. Heinrich Maier gab einen Beitrag zur »Geschichte des Wirklichkeitsproblems«.

Die älteste Ansicht über den Sinn des Wirklichseins ist der »naive Realismus«, der den in der Erkenntnis unmittelbar erfaßten Objekten die »absolute«, d. h. die von jedem Vorstellen und Denken unabhängige Wirklichkeit zuschreibt. Naive Realisten waren die vorsokratischen »Noëtiker« und noch Plato. Dagegen vollzog Aristoteles die Wendung zum »Abbildrealismus«, der die Erkenntnisobjekte als subjektive Abbilder an sich seiender, hinter jenen liegender Urobjekte betrachtet. Bei diesem Abbildrealismus ist es bis ins 18. Jahrhundert herein geblieben. Nur daß seit Galilei eine durch Ausschaltung der »spezifischen« Sinnesqualitäten gewonnene Abart, der physikalische Realismus, wirksam geworden ist. Erst Berkeley hat das Wirklichkeitsproblem als solches deutlich empfunden und seinerseits eine idealistische Wirklichkeitstheorie gegeben (physisches Sein = Wahrgenommenwerden). Von Berkeley hat zugleich die positivistische Wirklichkeitskritik (Hume) maßgebende Antriebe erhalten. Der Vortragende zeigt dann, wie das Wirklichkeitsproblem durch Kant nur eine mittelbare Förderung erfahren, wie dagegen Fichte den erkenntnistheoretischen Idealismus für die physische Wirklichkeit nachdrücklich zur Geltung gebracht hat. In vollen Gang kam die erkenntnistheoretische Diskussion zwischen den positivistischen, idealistischen und realistischen Wirklichkeitstheorien erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Heute sind die idealistischen Theorien im ganzen zurückgedrängt, der Positivismus beginnt wieder zu erstarken; andererseits ist unter den realistischen Theorien wieder einmal der naive Realismus emporgekommen.

2. Hr. Burdach legte vor einen »Nachtrag zum Briefwechsel zwischen Jakob Grimm und Joseph von Laßberg. Mit Erläuterungen herausgegeben von Dr. Karl Schulte-Kemminghausen in Münster (Westf.)«. (Ersch. später.)

3. Hr. Stutz überreichte seine Abhandlung »Zu den ersten Anfängen des evangelischen Eherechts« (Sonderabdr. Weimar 1933),

4. Hr. Hübner die 6. Lieferung des 16. Bandes des »Deutschen Wörterbuches« (Leipzig 1933),

5. Hr. Stutz die Abhandlung des Inhabers der Leibniz-Medaille, Hrn. Heinrich von Loesch, über »die Grundlagen der ältesten Kölner Gemeindeverfassung« (Sonderabdr. Weimar 1933).

# Platonische, freireligiöse und persönliche Züge im »Ackermann aus Böhmen«.

Von Konrad Burdach.

(Vorgetragen am 31. März 1921 [s. Jahrg. 1921 S. 305].)

Vorbemerkung. Die nachstehende Darlegung entstand im Jahre 1921. Ein Auszug wurde in der Gesamtsitzung der Akademie damals vorgetragen (s. das Referat Sitzb. 1921, S. 305). Meine jetzt hier vollständig erscheinende Abhandlung setzt auch ohne besondere Verweisung das im Auftrage der Akademie herausgegebene Ackermannwerk überall voraus: »Der Ackermann aus Böhmen«. Herausgegeben von Alois Bernt und Konrad Burdach (Vom Mittelalter zur Reformation III 1, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1917); vgl. meinen Bericht Sitzb. 1920, S. 84 (wieder abgedruckt in: »Vorspiel« I 2, Halle (Saale) 1925, S. 219f.); dazu der zweite Teil dieser Edition: »Der Dichter des Ackermann aus Böhmen und seine Zeit« (Vom Mittelalter zur Reformation III, 2, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. Erste Hälfte 1926, zweite Hälfte 1932); vgl. meinen Bericht Sitzb. 1931, Philosoph.-histor. Kl. S. XLIV—XLVII. — Alle im folgenden gegebenen Zitate nach Kapiteln und Zeilen beziehen sich auf den Text des ersten Teils (Ausgabe), alle Seitenzahlen auf den dazugehörigen Kommentar, der auch ohne ausdrücklichen Hinweis überall mit zu berücksichtigen ist. Der zweite Teil wird als »Dicht. des Ackerm.« nach Seiten angeführt. — Meine früheren Betrachtungen über den »Ackermann« stehen an folgenden Stellen: Centralbl. f. Bibliothekswesen 1891, Jahrg. 8, S. 152 Anm. (= Vom Mittelalter zur Reformation 1. Heft, Halle (Saale), Niemeyer 1893, S. 29 Anm.; dazu Vorrede S. Xf.); Deutsche Renaissance, Berlin, E. S. Mittler u. Sohn 1916, S. 41ff. 2. Aufl. 1918, S. 35—39. 3. Abdr. S. 35—39; Reformation, Renaissance, Humanismus, Berlin, Gebr. Paetel 1918, S. 190—198. 2. Aufl. S. 177—186; Euphorion 26. Bd. (1925), S. 329—332, 27. Bd. (1926), S. 500; Zeitschrift für deutsche Bildung 2. Jahrg. (1926), S. 260—270. — Die vorliegende Abhandlung führt die Ergebnisse der genannten Veröffentlichungen fort, ergänzt und berichtigt sie.

## 1.
## Vorbilder des Ackermann-Dialogs.

Wurzelt des Johannes von Saaz bald nach Ablauf des Jahres 1400 verfaßtes Streitgespräch zwischen dem Ackermann, dem seine Gattin gestorben ist, und dem Tod in einer alten Tradition dieses Motivs? Ob und inwieweit das der Fall ist, zur Beantwortung dieser Frage hat mein Ackermann-Werk Beiträge geliefert. Doch bleibt hier noch manches zu tun. Die volkstümlichen in Böhmen am Mittfastensonntag üblichen Frühlingsspiele, worin der Tod in Gestalt einer Puppe ins Wasser gestürzt (in Chrudim auch noch verbrannt) und durch ein reichgeschmücktes Bäumchen der einziehende Sommer dargestellt wird, waren von Erzbischof Johannes von Jenzenstein auf der

Prager Synode von 1384 verboten worden[1]. Möglich, ja wahrscheinlich, daß des Saazer Dichters poetische Konzeption von diesen Fastnachtsspielen befruchtet war, wie denn ja die Parabel vom Streit der vier Jahreszeiten im Schlußurteil Gottes (Kapitel 33) Kenntnis eines weitverbreiteten nahe verwandten volkstümlichen Motivs beweist.

Aber soviel volksmäßiges Gut sein Werk aus Sprichwort, Fabel, Volkslied, Spruchdichtung laut den Nachweisen in Bernts und meinem Kommentar geschöpft hat, er hebt seinen Stoff durchaus in eine andere, höhere Sphäre und gibt seiner Darstellung einen Stil, den bewußteste künstlerische Absicht geformt hat. Der Tod soll in seinem Wesen geistig bekämpft und überwunden werden — so wendet Johannes von Saaz das alte Motiv des Kampfes zwischen Leben und Tod[2]. Und dieser Streit soll durchgefochten werden in der künstlerischen Form vollendeter Prosarede und einer rein dramatischen Lebendigmachung der beiden Gegner ohne epische Zutat. Diese streng dramatische Objektivierung[3] ist in der ganzen altdeutschen Literatur etwas bis dahin Unerhörtes. Sie ist um so bewunderungswürdiger, als das Streitgespräch sichtlich persönlichem Erlebnis entsprungen ist und im Grunde ein visionäres Trostgespräch des Witwers mit sich selbst[4] darstellt.

Man fragt sich immer aufs neue: woher kam diesem Johannes von Saaz die Fähigkeit, als Erster und auf Jahrhunderte Einziger in einer neuen Dichtungsgattung, nämlich in einem Drama mit objektiv charakterisierten Personen, in einer neuen Dichtungsform, nämlich in künstlerischer deutscher Prosa, einen Vorwurf zu gestalten, der auch in seinem Gehalt ebenso unvergleichlich und ohne wirkliche Vorläufer ist? Denn so viel steht fest: auch dies einzigartige Kunstwerk kann nicht ohne alle sprachlich-stilistische, literarische, ideengeschichtliche Tradition oder Anregung geschaffen sein.

Diesen genialen Saazer Dichter stempelt seine hinreißende virtuose Sprachkunst unbestreitbar zu einem Zögling der Prager Kanzleiberedsamkeit Johanns von Neumarkt[5], des vielfach verdienten, aber geistig keineswegs schöpferischen Kanzlers Kaiser Karls IV. Die Schule Johanns von Neumarkt pflegt, wie ich bereits früher mehrfach ausgesprochen

[1] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 68. 69. 529, dazu ergänzend die reichlichen Nachweise und die ausführliche Beschreibung dieses Brauches bei O. Frh. von Reinsberg-Düringsfeld, Festkalender aus Böhmen. Ein Beitrag zur Kenntnis des Volkslebens und Volksglaubens in Böhmen, Prag, J. L. Kober, o. J. [1861], S. 86—92.

[2] Vgl. dazu Dicht. d. Ackerm. 5. Exkurs »Zur Vorgeschichte der Ackermanndichtung« S. 440 bis 523. [Wertvolle Ergänzungen dazu bei Hans Friedrich Rosenfeld, Heinrich von Burgus Der Seele Rat (Deutsche Texte des Mittelalters Bd. 37), Berlin, Weidmann 1932, S. XXXVII—XLVII].

[3] Vgl. darüber Dicht. d. Ackerm. S. 370. 511.

[4] Vgl. Dicht. d. Ackerm. 4. Exkurs S. 435ff.

[5] Vgl. darüber namentlich meine, Wenzlaus, Bernts, Bebermeyers, Dreschers im Dicht. d. Ackerm. S. 408f. 436 verzeichneten Nachweise [auch Schlesisch-böhmische Briefmuster aus der Wende des 14. Jahrhunderts (Vom Ma. z. Ref. V. Band 1926, S. 202 (Bebermeyer)].





habe[1], den »geblümten Stil«, dem die *Colores rhetoricales*, vor allem die Synonymenhäufung und die Manier der Umschreibung das Gepräge geben. Er heißt auch der florierte oder der kolorierte Stil.

[Im Einklang mit meinen Darlegungen und meiner Bezeichnung des Stils der Ackermanndichtung als »geblümten Stils« hat Hr. Hübner vor kurzem in einem Akademievortrag (Sitzungsberichte 1932, 20. Oktober, S. 667) dankenswerterweise sich die Aufgabe gestellt, das Verhältnis der Kunstprosa des Johannes von Saaz zur zeitgenössischen deutschen Dichtung durch Einzeluntersuchung noch genauer zu bestimmen.]

Alter, Herkunft, Ausbreitung, aber auch die einzelnen Wesenszüge des »geblümten Stils« bedürfen noch umfassenderer Untersuchung, als diesem Problem bisher gewidmet worden ist[2]. Unter den zahlreichen sich darum in den letzten Jahrzehnten bemühenden Arbeiten stehen die Ehrismanns, die Schritt für Schritt zu immer vertiefterer und klarerer Einsicht vorgedrungen sind, an erster Stelle. Neben ihm ist zu rühmen eine Darstellung von Mordhorst (vgl. unten S. 615 Anm. 1).

Die geblümte Rede des Mittelalters stammt aus dem Fortwirken der antiken Rhetorik. Sie ist ein internationales Gewächs. Sie wuchert in der lateinischen und landessprachlichen Kunstsprache des Mittelalters. Die spätantiken lateinischen Lehrbücher und Briefmuster der Rhetorik und die Nachzügler lateinischer antiker Poesie lieferten der späteren Entwicklung den natürlichen Boden. Des Martianus Capella »De nuptiis Philologiae et Mercurii«, Sidonius Apollinaris, Venantius Fortunatus wirkten für Poesie und für die Prosa der Briefkunst, Cassiodors Briefsammlung »Variae« für die Prosarede mehrere Jahrhunderte durch maßgebend. Für die landessprachliche europäische Poesie wurde im 13. Jahrhundert Alanus de Insulis Vorbild.

Der rhetorische Kunststil der »geblümten Rede« verfügt im Grunde immer noch über jene beiden Stilmanieren der asianischen Rhetorik, die Cicero und vor allem die anonyme Rhetorik an Herennius beschrieben[3]: die eine strömt in weiten Perioden wortreich dahin, erstrebt durch Umschreibungen, Metaphern, Neologismen und Archaismen, reiche Synonymenkoppelung und rhythmischen Satzschluß eine feierliche Abundanz des Ausdrucks; die andere

[1] Vgl. Kommentar Kap. 1, 7 S. 169, wo ich die Alliteration im »Ackermann« teilweise herleite aus »den Kunststücken des subtilen, kolorierten, geblümten Stils, wie er von der Rhetorik der Kanzlei gepflegt wird« [ferner Schlesisch-böhmische Briefmuster, S. 127—130].

[2] [Vgl. die von (nicht ganz vollständigen) Verzeichnissen der Forschung begleiteten Artikel »Geblümter Stil« von Hermann Schneider, Reallexikon der Deutschen Literaturgeschichte 1 (1925/1926), S. 413f. und »Geblümte Rede« von Gustav Bebermeyer, Sachwörterbuch der Deutschkunde 1 (1930), S. 384f.]

[3] [Vgl. meine Erörterung Schlesisch-böhmische Briefmuster S. 82—106; ferner Karl Pohlheims ausgezeichnetes Buch Die lateinische Reimprosa, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1925, S. 133—200.]



bevorzugt kurze, unperiodische Sätze, ist kommatisch-symmetrisch, arbeitet mit Antithesen und Parallelismus nebst den prickelnden Redefiguren des Gleichklangs (Reim, Alliteration, Wortspiel). Jener Stil der strömenden Fülle bekommt bei den lateinischen Theoretikern der Antike und des Mittelalters das Kennwort »erhabener« oder »hoher Stil«. Der ihm entgegengesetzte unperiodische, kommatisch-symmetrische Stil heißt in der antiken Rhetorik und in der von ihr abhängigen mittelalterlichen Theorie »schlichter« oder »zierlicher Stil«. Zwischen diesen beiden Polen kunstvoller Rede steht als dritte Redegattung der »mittlere Stil«. Die Lehre von den drei Stilarten (Auctor ad Herennium IV 8, § 11) wird und bleibt für Briefprosa wie für Poesie fester Besitz des Mittelalters[1]. Und jede der drei Gattungen hat, wie besonders klar die Herennius-Rhetorik lehrt und warnend einschärft (IV 10. 11, § 15. 16), eine Übertreibung zur Seite: neben der feierlichen Gattung der Schwulst (*genus sufflatum*), neben der schlichten Gattung die gemeine Plattheit, Dürftigkeit, Schlaffheit (*genus exile, aridum et exangue*), neben der mittleren Lockerung, schwankendes Zerfließen (*genus dissolutum* oder *fluctuans*).

Dem Mittelalter und auch noch der Frührenaissance war die maßgebende Quelle für die Lehre von den drei Redegattungen die Formulierung und Erläuterung in der als Werk Ciceros geltenden Rhetorik an Herennius. [Ich habe darüber mich ausführlich geäußert in meinem Buch über die Schlesisch-böhmischen Briefmuster (1926). Aber dieses Buch, dessen Druck schon 1908 begann und mit mehrfachen Unterbrechungen und großen Pausen fortgeführt, 1924 im wesentlichen abgeschlossen war, konnte leider noch nicht benutzen den wertvollen und unsere Erkenntnis aufs trefflichste fördernden Beitrag zur mittelalterlichen Bildungsgeschichte von Edmond Faral[2]. Darin wird aus reicher Quellenkenntnis und auf Grund einer neuen Publikation wichtigster mittelalterlicher Poetiken die kaum jemals ganz zu ermessende, viele Jahrhunderte durch anhaltende Wirkung der Herennius-Rhetorik greifbar veranschaulicht. Farals Buch setzt die höchst fruchtbaren Leistungen der mittellateinischen Philologie Frankreichs, eines Thurot, Valois, Hauréau, Delisle, Duchesne, die ich vor Jahren rühmte (Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. W. 1909, S. 524f. = »Vorspiel« I 2, Halle (Saale), Niemeyer 1925, S. 228f.), ungemein glücklich fort und erfüllt für die eigentlichen mittelalterlichen Poetiken meine wiederholten und nachdrücklichen Wünsche: s. mein »Vorspiel« I 1, 1925, S. 54f. 392A; I 2, S. 51. 162. 230].

[1] [Vgl. Schles.-böhm. Briefmuster S. 96. 105.]

[2] [Edmond Faral, Les arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Fascicule 238), Paris, Champion 1924, S. 48ff. 86ff. und öfter. — Auch Polheim hat in seinem Buch über die lateinische Reimprosa meinen Hinweisen folgend die weitreichende Einwirkung der Herennius-Rhetorik ins Licht gesetzt (vgl. sein Register s. v. Auctor ad Herennium).]

Nach der Lehre der Herennius-Rhetorik (IV 11, § 16) verlangen alle drei Redegattungen Ausschmückungen (*exornationes*), die ihnen Würde (*dignitas*) verleihen und sie wie mit Farben (*coloribus*) verzieren. Schon dadurch haben die drei Stilarten eine gewisse Gemeinschaft. Mehr aber treten sie dadurch sich gegenseitig nah, ja in einen Austausch, daß nach der Vorschrift des Herennius-Buchs im Vortrag die drei Stilarten miteinander wechseln sollen.

Der Stil der Ackermanndichtung gründet sich auf dreigliedriger oder mehrgliedriger Synonymenverbindung und drei- oder mehrgliedrigem Satzparallelismus. Die Synonymenhäufung war seit dem 11. Jahrhundert ein Zierstück der lateinischen Kunstprosa, d. h. des Briefstils und des höheren Urkundenstils. Sie wurde also schulmäßig gelehrt und geübt. Sie blühte schon damals in den Kanzleien. Sie hat dann auch in der mittelhochdeutschen Kunstepik, schon im zwischen 1170 und 1180 abgefaßten Pilatusfragment, später bei Gottfried, Konrad von Würzburg, Rudolf von Ems reichliche Spuren hinterlassen[1].

Das andere Merkmal des »geblümten Stils«, der Zug zum dunklen Ausdruck, der sich hauptsächlich in der Sucht nach Umschreibungen einfacher Begriffe und nach Metaphern äußert, entfaltet sich voll in einer internationalen Stilbewegung des hohen Mittelalters, die von Frankreich ausging. Sie ist Folge und Ausdruck einer europäischen Geistesströmung von höchster Gewalt und Wirkung: die Scholastik dringt in die Laienbildung und wird poetisiert. Eine mächtige Welle religiös-philosophischer Gelehrsamkeit überflutet die Lyrik und die Lehrdichtung in den Landessprachen der europäischen Völker. Das geschieht gleichzeitig mit dem Emporsteigen der religiösen Massenwirkung und der Auflockerung der kirchlichen Devotion, die von den beiden neuen Mönchsorden, Minoriten und Dominikanern, herbeigeführt wird. Durch des heiligen Franz von Assisi Anstoß popularisiert sich die Frömmigkeit, verstärkt, vertieft, vermenschlicht ihren subjektiven Erlebnisgehalt. Gesteigerter religiöser Drang und der Trieb zu theologischem Wissen wirbeln durcheinander, vermischen sich, bekämpfen sich. Die Frucht dieses Wirrwarrs und zugleich die Reaktion der Phantasie, des Gefühls, des Formsinns gegen die Scholastik ist der Humanismus.

Der »dunkle Stil«, das Instrument jener geistigen Bewegung, bricht hervor in der provenzalischen Lyrik als *trobar clus* oder *escur* schon bei Marcabru,

---

[1] [Meine noch nicht gedruckte Akademieabhandlung (vorgetragen in der Gesamtsitzung vom 26. April 1923), über die ein kurzes, aber ziemlich genaues Referat Auskunft gibt (Sitzb. 1923, S. 84), versucht die Geschichte dieser weitverzweigten Stilerscheinung klarzulegen und erörtert auch die Erscheinungsformen des »geblümten Stils«. Es war ein Irrtum Steinhausens (Geschichte des deutschen Briefes S. 87ff.), den Joachimsohn, Zeitschr. f. dtsches Altertum 37, S. 111 wiederholte, daß erst zu Anfang des 15. Jahrhunderts der »geblümte Stil«, insbesondere die zwei- und mehrgliedrigen Tautologien in die Kanzleiprosa eindrangen. Sie sind in ihr viel älter und stammen aus Schulunterricht in der Rhetorik und aus dem Vorbild rhetorischer Lateinpoesie der christlichen Antike. Beide haben ja schon auf Otfried von Weißenburg bestimmend gewirkt.]

der nach Voßler um 1130 zu dichten begann. Sie durchdringt Wolframs Dichtungen und ihre Nachahmungen (Jüngerer Titurel, Lohengrin). Sie beherrscht die italienischen Schöpfungen des *dolce stil nuovo* (nach Dantes Benennung Purgatorio 24, 57)[1], gleichzeitig auch die deutschen fahrenden Spruchdichter des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts (Frauenlob, Suchenwirt u. a.) wie die seßhaften städtischen Meistersänger.

Die oben (S. 612f.) an zweiter Stelle charakterisierte kommatisch-symmetrische Stilart der asianischen Beredsamkeit, die von der römischen Rhetorik das Beiwort *subtilis* erhielt, lebt fort in der Terminologie des provenzalischen Trobadors als *trobar sotil.* Eine Kanzone des späteren Trobadors Lanfranc Cigala beginnt mit einer Ablehnung des geblümten Stils: »Dunkle, feine und spitzfindige Gesänge verstünde ich recht wohl zu dichten, wenn ich wollte; allein es ziemt sich nicht, seinen Gesang so zuzuspitzen mit so großer Geschicklichkeit, daß er nicht klar ist wie der Tag.« Im Tageslicht findet er das Leben, in der Dunkelheit sieht er den Tod. Als Unsinn erscheint es ihm daher, statt aus der klaren Quelle Wasser zu schöpfen, dunkle Verse zu machen[2]. Hier sind also *chantar escur* (dunkles Dichten) und *chantar sotil* (spitzfindiges Dichten) zusammengefaßt im Gegensatz zur verständlichen Poesie. Es ist gleichwohl, scheint mir, nicht ganz zutreffend, mindestens leicht irreführend, wenn Diez (Poesie der Troubadours[2] S. 60) von der »dunklen Rede« sagt: (sie) »war unter dem Namen verdecktes, dunkles oder spitzfindiges Dichten bekannt«[3]. Vielmehr sind *trobar* (*chantar*) *escur* (*clus*) und *trobar* (*chantar*) *sotil* der antiken rhetorischen Terminologie entsprechend zwei verschiedene Spielarten

---

[1] Fr. Diez, Die Poesie der Troubadours[2] (1883), S. 60f.; A. Gaspary, Geschichte d. italien. Literatur, Berlin, Oppenheim 1885, S. 88—92. 103—108. 209—217; G. Steinhausen, Geschichte des deutschen Briefes 1. Teil, Berlin, R. Gaertner 1889, S. 61. 87ff.; P. Joachimsohn, Zeitschr. f. deutsches Altertum 37. Bd. (1893), S. 111; G. Steinhausen, Geschichte des deutschen Briefes 1. Teil, Berlin, R. Gaertner 1889, S. 61. 87ff.; G. Ehrismann, Paul-Braune-Sievers' Beiträge 22. Bd. (1897), S. 313—333; K. Voßler, Poetische Theorien der Frührenaissance, Berlin 1900, Kap. 1; G. Ehrismann, Zeitschr. f. deutsche Philologie 33. Bd. (1901), S. 395ff.; Ed. Wechßler, Das Kulturproblem des Minnesangs Bd. 1, Halle (Saale), Niemeyer 1909, S. 94. 447ff. 455ff. und öfter; Ehrismann, Germanisch-roman. Monatsschrift 1 (1909), S. 664f.; derselbe, Zeitschrift f. deutsche Philologie 42. Bd. (1910), S. 389f.; O. Mordhorst, Egen von Bamberg und »die geblümte Rede«, Berlin, Ebering 1911, S. 49—56. 63—144; Voßler, Der Trobador Marcabru und die Anfänge des gekünstelten Stils, Sitzb. d. kgl. bayerischen Akad. d. Wissensch., Philos.-philol. u. histor. Kl. 1913 (11. Abhandl.), S. 3ff.; derselbe, Italien. Literaturgeschichte[3], Berlin (Sammlung Göschen 125) 1916; S. Singer, Wolframs Stil, Sitzb. d. Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Kl. 180. Bd., 4. Abh., Wien 1916, S. 6ff.; Ehrismann, Studien über Rudolf von Ems, Sitzb. d. Heidelberger Akad. d. Wissensch. 1919, 8. Abh., S. 5—7. 57—78; derselbe, Geschichte der deutschen Literatur 2. Teil, München, C. H. Beck 1922, S. 158 und Anm. 2.

[2] Vgl. Carl Appel, Provenzalische Chrestomathie, 2. Aufl., Leipzig, Reisland 1902, S. 71 Nr. 30, 9 *subtil sen*; S. 73 Nr. 32, 1 *Escur prim chantar e sotil.* Vgl. Diez, Poesie der Troubadours[2], S. 61.

[3] Das scheint nachzuklingen noch bei Voßler, Marcabru a. a. O. S. 3: »die inneren und äußeren Gründe der gekünstelten Stilart (*trobar*, *clus*, *serrat*, *cobert*, *escur*, *sotil*)«. Voßlers Ausdruck, obgleich sachlich treffend, weil er die umfassende Bezeichnung »gekünstelte Stilart« verwendet, kann unkundige Leser immer noch irreführen, da er nicht deutlich erkennen läßt, daß hier verschiedenartige stilistische Manieren zusammengefaßt sind.

künstelnder Dichtung, die sich allerdings auch in einem Gedicht miteinander verschlingen können.

Johannes von Saaz als Schüler der Prager Kanzlei hat sicherlich auch die gleichzeitige lateinische Kunstprosa gekannt und in lateinischer Sprache Briefe und Urkunden verfassen müssen. Es ist daher für die Beurteilung seiner deutschen Kunstprosa im »Ackermann« wichtig, die Frage aufzuwerfen: Wie hat man zu seiner Zeit im böhmischen Kulturbereich die dort bekannten und mehr oder weniger als Muster benutzten lateinischen Prosaschriften mit rhetorischem Charakter gewertet und bezeichnet? In einem höchst reichhaltigen Breslauer Formelbuch (Universitätsbibl. II Fol. 22) aus der Zeit um 1400, das ich schon im Winter 1897/98 durchgearbeitet habe und später im Verein mit Piur weiter ausschöpfte, beginnt eine Abteilung, die eine größere Anzahl echter und unechter Briefe Rienzos enthält, mit der Überschrift: *Incipiunt Epistole poetice et subtiles*[1] und in einer wenig späteren Handschrift der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels (N. XXIV), die eine Sammlung von 25 Briefen Johanns von Neumarkt bietet, ist der erste derselben betitelt: *Litera cancellarii missa cuidam subtili poete.* Der »subtile« Poet ist Petrarca[2]. Man könnte geneigt sein, die doppelte Bezeichnung in der Breslauer Handschrift auf zwei Klassen von Briefen zu verteilen, also *epistole subtiles* auf die Briefe Johanns von Neumarkt und seiner Schüler zu beschränken, unter den *epistole poetice* Briefe der »Poeten«, d. h. der Humanisten, also Rienzos, Petrarcas und ihrer Genossen zu verstehen. Aber die Briefüberschrift des Prager Kodex lehrt, daß man dort damals kunstvoll rhetorische Briefe mit beiden Ausdrücken unterschiedslos belegte, wie ja auch der gekünstelte Stil der provenzalischen Trobadorlyrik mit beiden Worten in seinen zwei verschiedenen Richtungen bezeichnet wurde. Und wirklich hat auch der Humanismus in Deutschland ein Hauptkennzeichen des »geblümten Stils«, die zwei- und mehrgliedrigen Synonymenkoppelungen übernommen und in dieser Abundanz des Ausdrucks geschwelgt.

Der *stilus poeticus et subtilis* bezeichnet also zusammenfassend die gegensätzlichen beiden Hauptformen rhetorischer Kunstprosa. Es setzt sich in diesen Beiworten die Terminologie der antiken Theorie und der von ihr abhängigen Theorie der Trobadors fort. Bei Cicero, dessen rhetorische Hauptschriften dem Mittelalter freilich nur in Bruchstücken oder gar nicht bekannt waren und erst 1422 den Humanisten zugänglich wurden, bei Varro (Gellius), Quintilian, Chirius Fortunatianus (4. Jahrhundert), Isidor erscheinen innerhalb der aus der hellenischen Überlieferung ererbten Dreiteilung in den

[1] [Vgl. Rienzo-Briefwechsel Teil 2 (Vom Mittelalter zur Reformation II 2), S. 280.]

[2] [Vgl. Petrarcas Briefwechsel mit deutschen Zeitgenossen, hrsg. von Piur (Vom Mittelalt. z. Ref. VII. Band, Berlin 1933), S. XCI, Nr. 56. Der in Rede stehende Brief Johanns von Neumarkt an Petrarca ist ebenda abgedruckt S. 21 f.]



erhabnen, mittleren und schlichten Stil (parallel mit der Dreigliederung der Redneraufgabe zu bewegen, zu belehren, zu ergötzen) die Ausdrücke *subtilis, subtiliter, subtilitas* in verschiedenartigem Gebrauch als Kennworte der dritten Form.

Cicero Orator 5, 20—7, 22; 21, 69; 23, 76; 29, 100 *Is est eloquens, qui et humilia subtiliter et magna graviter et mediocria temperate potest dicere*; De oratore III 7, 23; 52, 199; 55, 212; Brutus 84, 291; Famil. IX 21, 1; IV 4, 1 *tuorum scriptorum subtilitati et elegantiae*; Varro bei Gellius Noct. Att. VI 14, 1: *et in carmine et in soluta oratione genera dicendi probabilia sunt tria* ἁδρόν, ἰσχνόν, μέσον: *nos ... primum ... 'uberem' vocamus, secundum 'gracilem', tertium 'mediocrem'*; Quintilian Instit. XII 10, 58 *genus subtile* ἰσχνόν, *genus grande atque robustum* ἁδρὸν, *medium ex duobus* oder *floridum* ἀνθηρὸν; VIII 3, 40 *dicere magnifice an subtiliter*; Fortunatianus Ars Rhetoricae III 9 (Rhetores Latini ed. Halm S. 126) ἁδρόν, *id est amplum sive sublime,* ἰσχνόν, *id est tenue sive subtile,* μέσον, *id est mediocre sive moderatum*; Isidor De Rhetorica 17, 1—3 (Rhet. Lat. ed. Halm S. 515f.) *Hoc est enim illud trimodum genus dicendi: humile, medium, grandiloquum. Cum enim magna dicimus, granditer proferenda sunt; cum parva dicimus, subtiliter; cum mediocria, temperate. Nam in parvis causis nihil grande, nihil sublime dicendum est, sed leni ac pedestri more loquendum: in causis autem maioribus, ubi de deo vel hominum salute referimus, plus magnificentiae et fulgoris exhibendum; in temperatis vero causis, ubi nihil agitur ut agat, sed tantummodo ut delectetur auditor, inter utrumque moderate dicendum est. Sed et quamvis de magnis rebus quisque dicat, non tamen semper granditer dicere debet, sed summisse, cum docet; temperate, cum aliquid laudat et vituperat; granditer, cum ad conversionem aversos animos provocat. Utenda tamen in summisso genere sufficientia, in temperato splendentia, in grandi vehementia.*

Wenn man den Stil des Ackermanndichters einreiht in die Klasse des geblümten Stils, so muß man nicht übersehen, daß er wohl einerseits über erhaben feierliche Wortfülle und anderseits scharfe (»subtile«) Satzgliederung durch Parallelismus virtuos verfügt, gelegentlich auch rätselnden Ausdruck verwendet, aber immer die Grenze einhält, die von Schwulst und Verstiegenheit scheidet, immer auch Fühlung bewahrt mit der Anschaulichkeit und Natürlichkeit volksmäßiger Rede wie mit den plastischen Prägungen älterer Meister der deutschen Poesie. Aus den Stilelementen des geblümten Stils, die er in der Kanzleipraxis und in der Kunstdichtung des 13. und 14. Jahrhunderts gekannt hat, schmelzte er für sein Streitgespräch eine künstlerische Prosa von einheitlichem Guß.

Bernts und mein Kommentar zum Ackermann sowie mein Buch über den Dichter des Streitgesprächs haben mancherlei zur Klärung der stofflichen und literarischen Vorgeschichte dieser rätselhaften Schöpfung beigetragen.

Verwandte antike Sagen (Orpheus, Alkestis), ebenso des Ennius Satura »Kampf zwischen *Mors* und *Vita*«, des Atellanendichters Novius *Mortis et Vitae judicium*[1], von denen der nach Ausweis meines Kommentars vielfach

[1] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 440—443. Hat er das schöne Orpheusgedicht in des Boethius Trostschrift ('De Consol.' III 12 metr.) gekannt, die er selbst zitiert und stark benutzt hat (s. unten



aus griechisch-römischem Gedankenvorrat, sei es unmittelbar, sei es durch Vermittlung, schöpfende[1] Ackermanndichter wenigstens abgeleitete Kunde empfangen konnte, haben auf sein Werk nicht sichtbar eingewirkt.

Weit reicht des Johannes von Saaz Kenntnis patristischer Gotteslehre wie mittelalterlicher Wissenschaft, Sage und Superstition, vor allem aber der biblischen Weisheit. Auch hier ist ihm gewiß das meiste durch literarische Mittelglieder zugetragen. Unser Kommentar konnte eine Fülle gedanklicher Entlehnungen und Anspielungen nachweisen, die teilweise offenbar einer großen Vertrautheit mit der mittelhochdeutschen Lyrik und Lehrdichtung entsprungen sind. Die großen Dichter Walther, Wolfram, Konrad von Würzburg und besonders auch die fahrenden Spruchdichter der welkenden Blütezeit: der Marner, Meister Raumsland, Frauenlob (Heinrich von Meißen), Regenbogen haben poetische Motive, Bilder, sprachlich-stilistische Prägungen dem Ackermanndichter zur Verfügung gestellt, mag er sie nun unmittelbar oder durch literarische Zwischenglieder übernommen haben.

## 2.

## Der Gegenstand des Streites.

Der Saazer Dichter führt in seiner Klage wider den Tod sich ein unter der Maske eines Ackermanns. Das Bild weist zurück auf die göttliche Verfluchung des ersten Menschen und in ihm auch des Menschengeschlechts nach dem Sündenfall (Genesis 3, 17—19. 22—24), die zusammen mit dem Schöpfungsbericht (Genesis Kap. 1 und 2) für Thema und Beweisgang des ganzen Rechtsstreites zwischen dem Witwer und dem Tod die festen Pfeiler hergibt.

*»... maledicta terra in opere tuo: in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae. Spinas et tribulos germinabit tibi, et comedes herbam terrae. In sudore vultus tui vesceris pane, donec revertaris in terram, de qua sumtus es: quia pulvis es et in pulverem reverteris« ... Et emisit eum Dominus Deus de paradiso voluptatis, ut operaretur terram, de qua sumtus est. Ejecitque Adam; et collocavit ante paradisum voluptatis Cherubim, et flammeum gladium, atque versatilem, ad custodiendum viam ligni vitae.*

---

Abschnitt 7)? Möglich; jedesfalls erreicht er aber sein Ziel auf ganz anderem Wege: nicht durch die Zaubertat des rührenden Worts und Gesangs oder der übermächtigen Kraft soll dem Tode seine Beute genommen werden.

[1] Vgl. das Gesamtregister (V. Ma. z. Ref. III 3, 1932) s. v. Aberglaube, Antike, Apuleius, Augustin, Boethius, Burley, Cicero, Eingeweideschau, Erichtho, Etrusker, Freiheit, Freude, Gregor von Nyssa, Grieche, Haruspizin, Häuser des Himmels, Hellenismus, Hermes Trismegistos, Hieronymus, Humanismus, Hydromantie, Kinder, Kunst, Kunstwerke, Laktanz, Leberschau, Lebensverlängerung, Lucan, Lukrez, Lynkeus, Macrobius, Magie, Manilius, Mantik, Mensch, Ovid, Philostratus, Platon, Poseidonios, Pseudo-Aristoteles, Publilius Syrus, Pythagoras, Rufinus, Saturn, Seneca, Sibyllensage, »Sieben griechische Weisen«, Stoa, Tempelbild des Todes in Rom, Theophrast, Turba philosophorum, Vergil, Wiedergeburt.



Diesem Bilde gemäß führt jeder Mensch einen Pflug, der je nach seinem Beruf oder seiner Lebensweise verschieden geartet ist. Es war dem ausgehnden Mittelalter wie dem mittelhochdeutschen Sprachgebrauch[1], aber auch noch Goethe[2] und seiner Zeit geläufiger und vertrauter als uns. Es war aber auch schon dem Buddhismus nicht fremd[3]. Jener gegen den Tod Klage anstrengende Witwer aus Saaz bezeichnet bei der eigentlichen Formulierung seiner Anklage und seiner Klageforderung seine Personalien so (Kap. 3, 1 f.): *Ich bins genant ein ackerman, von vogelwate* [so in der besten Handschrift H, sonst *vogelwat* und in der weniger guten Handschriftenklasse *vogelwaid*] *ist mein pflug, ich wone in Behemerlande.* Hält man sich buchstäblich an die beste Überlieferung, so scheint dies zu bedeuten: Mein Pflug, d. h. mein Arbeitsgerät, ist das Vogelkleid, ist die Feder. Der Dichter würde sich demnach einfach vorstellen als einen Mann der Feder, als Angehörigen des Schreiberstandes, als Literaten, nicht als einen Mann des praktischen Lebens[4]. Wirklich zeigt der Charakter und der Gehalt seines Werkes: der Verfasser war kein wirklicher Ackermann. Er war ein gelehrter, literarisch hochgebildeter Pflüger des Worts. Er war es so sehr, in so vollem und tiefem Sinne, daß jene Selbsteinführung, jene seltsame Bezeichnung seines Pflugs noch eine andere, beziehungsreichere Deutung verlangt als die eben gegebene buchstäbliche. Ich komme darauf später zurück (unten S. 631 ff.).

Allegorische Gedichte in prozessualer Form über allerlei wichtige oder unwichtige Fragen des menschlichen Lebens hat das Mittelalter und haben auch noch spätere Jahrhunderte reichlich hervorgebracht. Fast alle sind sie belastet durch kasuistischen gelehrten Kleinkram und belanglose Äußerlichkeiten der gerichtlichen Technik, durch ein Überwuchern des Juristischen auf Kosten des Poetischen.

Dieser Johannes von Saaz aber ist solcher Gefahr entgangen. Er hat die poetischen Mängel jener allegorischen Prozeßgedichte vermieden. Und noch weniger ist ihm die juristische Einkleidung die stoffliche Hauptsache, wie das der Fall ist in den lediglich auf juristische Belehrung und prozessuale Anleitung abzielenden lateinischen Satans- und Belialsprozessen, zu denen er übrigens doch in einer noch zu erwägenden gewissen inneren Beziehung steht. Er meistert den juristischen Rahmen und die juristischen Elemente mit Freiheit als ein wirklicher Künstler, der das Leben aus seiner Persönlichkeit heraus schöpferisch wiedergibt und es auch als ein Lebendiges, Individuelles gestaltet[5].

---

[1] Vgl. Wolfram von Eschenbach, Parz. 544, 15 und Kommentar S. 408, Nachtrag zu S. 183.
[2] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 222.
[3] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 221 f. Anm. 2.
[4] Vgl. Komment. zu Kap. 3, 1 (S. 183) und Nachtr. S. 408.
[5] Vgl. dazu jetzt auch 'Dicht. d. Ackerm.' 4. Exkurs S. 425—28.



In dem eigenen Schicksal aber sieht er doch auch ein allgemeines, wie ich an anderen Stellen wiederholt eingehend gezeigt habe: eine Sache der Menschheit. Er fühlt sich als den Vertreter Adams und aller seiner Nachfahren. Der juristische Prozeß um das Recht des Todes auf das Leben dieser einen Kindbetterin in Saaz wird zu einem mit allen Waffen dialektischer, rhetorischer, poetischer Kunst geführten Geisteskampf um ein religiöses und metaphysisches Problem: um die Berechtigung des Übels und des Todes, und anderseits um das Recht der Schöpfung Gottes, zumal des Menschen, auf Freude, Glück und Leben.

Der Tod, der durch den Sündenfall und Gottes Fluch in die Welt kam, sieht im menschlichen Leben nur die Wirkung jenes Fluchs: ihm ist die Erde und ihre Arbeit nur Qual und Nichtigkeit, ihm sind der Urmensch Adam und seine Nachkommen nur staubgeborene Wesen, ihr Leib ein elender Kloß, würdig wieder Staub zu werden. Der Kläger Ackermann vertritt demgegenüber den Glauben an die ursprüngliche unzerstörbare Güte des gottgeschaffenen Menschen, an seinen Vorrang vor allen andern Kreaturen, an seine Freiheit und Schönheit, seine Gottebenbildlichkeit, seine zum Himmel gerichtete Vernunft. Ihm ist das Leben und das Schaffen nicht unfruchtbare Mühsal auf einem verfluchten Acker, sondern eine festliche Freude, ein sorgloses Wirken. Er ist ein Lebensbejaher, ein Diesseitsverehrer, er steht mit festen Füßen im Menschlich-Irdischen, und er sieht es im Glanz seines göttlichen Ursprungs[1]. Aus ihm spricht die religiöse Weltgesinnung der jungen Renaissance: er ist im schönsten und reinsten Sinn ein Humanist. Und indem er die geliebte Frau nicht hingeben will, sondern ihr Leben vom Tode zurückfordert, ja von Gott Vernichtung des Todes erbittet, lehnt er sich auf gegen jene Verfluchung Adams durch Gott, gegen die Vertreibung aus dem 'Paradies der Freude', die dem Menschengeschlecht die Unsterblichkeit entzogen hat.

Diesem Streit zwischen dem Kläger und dem Tod über die wahre Natur Adams, in welchem jener für das optimistische, dieser für das pessimistische Adamsbild kämpft, liegt letztlich ein altüberlieferter Zwiespalt der Adams-Auffassung zugrunde, der, in der doppelten Anthropogonie der Genesis wurzelnd, seit Philo von der theologischen und philosophischen Spekulation eines Gregor von Nyssa, Johannes Scottus Eriugena fortgeführt, in naiven Vorstellungen der religiösen Phantasie das ganze Mittelalter durch und über die Reformation hinaus nachlebt: s. Komment. S. 322 und Dicht. d. Ackerm. S. 314ff., besonders S. 336ff.

Man muß deshalb mit allem Nachdruck betonen: nicht bloß im Sinne des göttlichen Fluches in der Genesis, der den Ackerbau als Strafe des Sündenfalls

[1] Vgl. unten S. 641 f.

verhängt, hat Johannes von Saaz den anklagenden Witwer, d. h. sich selbst als Ackermann bezeichnet. Vielmehr hat er ihn innerlich durchleuchtet mit der jener Auffassung völlig entgegengesetzten, romantisch verherrlichenden Tropik des Ackerbaus in andern Schriften des Alten Testaments, in der antiken Kulturphilosophie, namentlich bei Seneca, in der jungen Renaissance (s. Dicht. d. Ackerm. S. 284—297, besonders S. 290[2]; 334. 341).

## 3.

## Die andauernden Adams-Inkarnationen und die Wiedergewinnung des Paradieses.

Der Dichter läßt den Tod in dessen neunter Verantwortung (Kap. 18) die eigentliche Natur des klagenden Ackermanns enthüllen: dieser Kläger ist kein Einzelwesen, er ist der Typus des kühnen Menschen. Höhnisch versichert der Tod, er habe ihn schon gesehen als den Empfänger der Sibyllenoffenbarung und des Testamentes des zauberkundigen Salomo, als Simson, als Mundschenken des üppigen Sultans von Babylon (Jeremia 51, 7f.; Daniel 5, 1ff.)[1], als den Bannerträger König Alexanders auf dessen Fahrt zum Paradies und zur Quelle der Unsterblichkeit, als disputierenden Denker unter 'wissensreichen Meistern in der (Platonischen) Akademie (bei) und (in der Stoa Zenons) zu Athen' (s. unten Exkurs 1), als den Lehrer Kaiser Neros (Seneca), als jenen Fischer (Amyclas), der Julius Caesar auf einem Nachen über das stürmische Meer zu führen wagte, als Träumer, Erfinder, Plänemacher, als Gaukler, Magier, Gelehrten und Teufelsbanner auf dem mittelalterlichen Wissens-Hochsitz Paris[2].

Diese Hohnrede des Todes versteht man nur dann und empfindet nur dann ihre Absicht wie ihre volle Wirkung im Sinne des Dichters und seiner Leser, wenn man sich die alte, im christlichen Dogma festgelegte Vorstellung vergegenwärtigt, deren menschenfeindliche Anwendung sie ist: daß nämlich Adam als *forma futuri* (Röm. 5, 14), als der, *in quo omnes peccaverunt* (Röm. 5, 12), die menschliche Gattung, die Gesamtheit der natürlichen Menschlichkeit darstellt und vertritt. Alle dem Tode verfallenen Menschen sind nicht bloß Abkömmlinge seines Bluts. Sie sind Teilhaber seiner Schuld, d. h. »des objektiv tadelnswerten und strafwürdigen mangelhaften Zustands der Seele«, den er veranlaßt hat[3]. In ihm war die ganze Menschheit latent oder, wie es Augustin formulierte: *omnes ille unus homo fuerunt*. Er ist das Haupt des Menschen-

[1] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 122ff. und Nachträge S. 530.

[2] Vgl. Kommentar zu Kap. 18 und Dicht. d. Ackerm. S. 111—116. 121—126. 530 Mitte. [Vgl. jetzt auch für die Erwähnung Alexanders Arthur Hübner, Alexander der Große in der deutschen Dichtung des Mittelalters, Die Antike IX, besonders S. 38f. 45ff.]

[3] Vgl. Loofs, Leitfaden der Dogmengeschichte4 (1906), S. 553f.

geschlechts und bildet mit diesem eine körperliche Einheit[1]. Aber er ist dadurch zugleich auch Stammvater in bezug auf die übernatürlichen Gnadengaben, die er bei seiner Erschaffung von Gott empfangen und im Paradiese bis zum Sündenfall besessen hatte: die sogenannte ursprüngliche Gerechtigkeit (*justitia* oder *rectitudo originalis*), die Freiheit von Tod und Leiden sowie die Gabe der Wissenschaft (*donum scientiae*). Durch den Sündenfall gingen diese *dona naturae superaddita* zwar den Menschen verloren, aber es bleibt ihnen, vererbt von Adam her, die Fähigkeit, sie wiederzuerwerben, was dann »der zweite Adam«, Christus, als *recapitulator generis humani* durch Wiederzusammenfassung und Erneuerung der Menschheit in einem Haupt voll verwirklicht, indem er den Erlösten die Wiederherstellung des Paradieseszustands verbürgt[2].

Jene mystische Vorstellung über den einheitlichen in Adam verkörperten, im neuen Adam wiederhergestellten Organismus des gesamten Menschengeschlechts liegt dem Streitgespräch zwischen dem Ackermann und dem Tod zugrunde, jedoch ohne daß eine direkte Beziehung auf das schwierige dogmatische Problem hervortritt. Vielmehr biegt der Dichter die mystische Spekulation mit freier Religiosität ins Realistische, in das konkret Poetische um. Dabei benutzt er offenbar populäre alte religiöse Traditionen, teilweise häretischen (gnostischen) Ursprungs, besonders aber gewisse Grundgedanken antiker Kosmologie und Anthropologie, die zwar im Mittelalter niemals ganz versanken, damals aber mit der werdenden Renaissance wieder in die Höhe stiegen und neue Kraft gewannen[3].

Der Tod in jener das Wesen des Ackermanns karikierenden Gegenrede des 18. Kapitels läßt alle einzelnen hervorragend menschlichen Persönlichkeiten nur eine Wiederholung, eine Wiederkehr Adams sein. Und da der Tod für diese Adam-Revenants seinem Charakter nach eben nur ironische oder verächtliche Töne haben kann, reiht er sie ein in die große Sippe der Vorläufer und Diener des Antichrists, die den Weltuntergang vorbereiten oder heraufführen.

Der Kläger Ackermann hatte seine verstorbene Frau vom Tode zurückgefordert, hatte wiederholt Folterung, Verurteilung, Hinrichtung des Mörders Tod von Gott erbeten: er hatte also für sich die Wiederherstellung jenes Zustandes gewünscht, der dem Menschen im Paradies vor dem

[1] Augustin, De peccatorum meritis et remissione 1, 10, 11 (Migne 44, Sp. 115), s. Buchrucker, Realencyclop. f. prot. Theol.3, 1 (1896), S. 160f. — Poetischen Ausdruck gibt diesem Gedanken William Langland in seinem Gedicht *Piers plowman* durch das Bild des Lebensbaumes: s. Dicht. d. Ackerm. S. 228 und unten S. 637, Absatz 2.

[2] Über die auf Ephes. 1, 10 sich gründende tiefsinnige Lehre von der *recapitulatio* (ἀνακεφαλαίωσις), die der chiliastische Antignostiker Irenaeus zuerst scharf formuliert hat, und über ihren gnostisch-realistischen Zug s. Adolf Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch.4 Bd. 1 (1909), besonders S. 561f. Anm.; 593ff.; Loofs, Leitfaden der Dogmengesch.4 (1906), S. 140ff.; J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie, Mainz, Kirchheim [Münster, Aschendorff], Bd. 6² (1900), S. 332—377; Bd. 7 bearb. von Gutberlet (1896), S. 777ff. Diese Rekapitulationslehre ist die Grundlage des christlichen Chiliasmus.

[3] Komment. S. 317—322. 384ff. 387ff. 393.



Sündenfall beschieden gewesen war und der nach christlichem Glauben erst wiederkehren kann am Ende aller Tage, das die Existenz des Todes aufheben wird. Darum rückt der Tod den Kläger spöttisch auf eine Stufe mit Alexanders Bannerträger bei der Wiedereroberung des Paradieses und mit jenen Dämonenbezwingern, Schicksalstrotzern, Zauberern, Sektierern und Häretikern, gelehrten und religiösen Phantasten, die das über das menschliche Leben seit Adams Fall verhängte Naturgesetz durchbrechen wollen und die Kraft des Menschen titanisch durch Tat, Forschung, Magie zu erweitern, die verlorne übernatürliche Gnadengabe des *donum scientiae* Adams wiederzuerringen trachten. Sie alle sind nach des Todes Auffassung, weil sie der Ursünde des Menschen, der *Superbia*, Vorschub leisten und voller Vermessenheit wie die gefallenen Engel und wie der ungehorsame Adam Gott gleich zu sein begehren, Narren und Frevler, Wegbereiter des Antichrists, der dem Ende der Tage und der Wiederkunft Christi voraufgeht. Der sein Weib vom Tode zurückfordernde Ackermann gehört deshalb zu ihnen. Er wird vom Tode insbesondere jenen religiösen Schwärmern und Ketzern gleichgestellt, die um die Jahrhundertwende und besonders im Jubiläumsjahr 1400, in das der Dichter den Tod der Frau des Ackermanns verlegt[1], erfüllt waren von Weltuntergangserwartung, aber zugleich chiliastisch hofften auf die nahe Wiederkehr und irdische Herrschaft Christi, die Wiederherstellung des Paradieseszustands der Menschheit und der Natur[2]: jenes allgemeinen Friedens und höchsten Wohlseins, wo alles neu ist und der Anfang als Ende wiederkommt[3], wo die Raubtiere brüderlich hausen mit Kindern und Haustieren[4], wo die Schwerter und Speere umgeschmiedet sind zu Pflugscharen und Sicheln[5], wo die Bäume Laub tragen, das nicht welkt, und jeden Monat frische Früchte, wo die Berge Most triefen und die Hügel Milch strömen[6], wo die Propheten den Prophetenmantel nicht mehr anziehen, sondern ein Ackermann sein wollen nach dem Beispiel Adams[7], wo der Tod

[1] Dicht. d. Ackerm. S. 1—5. 116—139.

[2] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 118—121. 131—139. 164f. 187—190.

[3] Apocal. 21, 1. 5. 6; Isaia 65, 17.

[4] Isaia 11, 6—9; 65, 25 (Osea 2, 18): die Einwirkung der hier und der Isaia 65, 17; Apocal. 21, 1. 5. 6 ausgesprochenen Vorstellungen auf die hellenistischen Sibyllen-Vatizinien wie deren Reflex in der Augusteischen politisch-religiösen Hofpoesie haben die neueren Kommentare zu Vergils vierter Ekloge (von Marx, Norden, Lietzmann, Kampers, Kukula, Fr. Boll) erwiesen. Die neuste Literatur über sie bei Ernst Kantorowicz, Kaiser Friedrich der Zweite, Ergänzungsband, Berlin 1931, S. 9. Vgl. auch mein Buch »Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit« (V. Ma. z. Ref. II 1, Berlin 1913—1928), S. 78². 80¹. 511.

[5] Is. 2, 4; Micha 4, 3 (vgl. Joel 3, 10. 13): dazu s. Dicht. d. Ackerm. S. 297—314. — Die angeblich »mythischen« Züge zur Schilderung des Augusteischen Zeitalters bei Gottfried von Viterbo, in Wernhers Maria, bei Albrecht von Halberstadt (Jacob Grimm, D. Mythologie⁴ Vorrede S. XXXIV) stammen natürlich aus diesen Bibelstellen. Aber es lohnte wohl, den Weg dieses alttestamentlich-prophetischen und sibyllinischen Friedenszeit-Motivs von seiner ersten Fixierung auf das Augustusbild zu verfolgen bis in die poetische Tradition des Mittelalters.

[6] Ezech. 47, 1. 2. 7—10. 12; Joel 3, 18.

[7] Zachar. 13, 5; s. Dicht. d. Ackerm. S. 314—351.

für immer gestürzt wird und alle Leiden, Hunger, Durst und Hitze schwinden, wo es keine Nacht und Kälte mehr gibt, sondern ewiges Licht[1], wo Unsterblichkeit spendende Wasser aufquellen, die Menschheit zurückgeführt wird vom »Lamm« (dem neuen Adam) zu den »Wasserquellen des Lebens« und das einst Adam versagte Recht erhält auf den »Baum des Lebens«[2]. Diese Hauptzüge der alten apokalyptischen Weltwiedergeburtsbilder wurden zwar von der offiziellen Kirche jenseitig und geistig, von allen Chiliasten dagegen — bald gröber, bald feiner — irdisch-leiblich verstanden.

Im volkstümlichen Christentum hat aber das ganze Mittelalter hindurch und während der Renaissance, ja auch bis in unsere Tage eine chiliastische Strömung fortgedauert. Aus dem Glauben an ein reales irdisches Paradies, das der mittelalterliche Alexanderroman naiv versinnlicht, schöpfte Dante im Purgatorio eine seiner tiefsten poetischen Konzeptionen. Noch Goethes Fragmente vom Ewigen Juden und von der Wiederkunft des Herrn knüpfen an chiliastische Vorstellungen. Und wie in dem reformatorischen, die entartete Kirche geißelnden Visionsgedicht Langlands die Gestalt des gesuchten irdischen Pflügers Peter, des Dieners der Wahrheit, des Typus der reinen Menschennatur, zusammenfließt mit dem wiederkehrenden zweiten Adam, Christus, und von ihr die Wiederaufrichtung des Paradiesesstands in Staat und Kirche, die Welterhebung des englischen Königtums erwartet wird, so legte noch Dostojewski seinem Iwan Karamasow als Satire gegen die russische Staatskirche die Geschichte vom Großinquisitor von Sevilla in den Mund, der den auf die Erde herabgekommenen Jesus einkerkert und verbrennen lassen will, und hegte selbst die Hoffnung, daß die nahe Wiederkunft Christi Rußland regenerieren und zur Weltherrschaft erheben werde.

Heute aber im zerrütteten Deutschland verkünden unzählige Stimmen verwandte phantastische Zukunftshoffnungen einer politisch-sozialen, religiösen, allgemein kulturellen Welterneuerung, die freilich auf höchst verschiedenartigen Wegen erwartet wird.

## 4.

## Der Tod verspottet die Klage des Ackermanns als Usurpation der Weisheit Christi.

Wenn der Tod, wie oben S. 623 gesagt, den seine Frau von ihm zurückfordernden Ackermann einer Reihe von kühnen Wagern aus der gesamten Menschheitsgeschichte als Repräsentanten des immer wiederkehrenden Adam, der immer sich erneuernden menschlichen Natur an die Seite setzt, so ist das, mag auch die Auswahl der genannten Personen uns im einzelnen Schwierig-

[1] Is. 25, 8; 65, 19. 20; Apoc. 21, 4. — Zachar. 14, 6. 7; Apoc. 7, 16; 20, 14.
[2] Ezech. 47, 1. 2. 9; Joel 3, 18; Zachar. 13, 1; 14, 8; Apoc. 7, 17.

keiten des Verständnisses machen, in seinem Sinn und aus dem Charakter des Todes ohne weiteres klar. Sehr auffallen aber muß, wie der Tod seine ironische Musterung der geschichtlichen Adams-Inkarnationen abschließt (Kap. 18, 28—33):

.... *Do dich got berufte in seinen rat zu gespreche vmb frawen Eva fall, aller erste*[1] *wurden wir deiner großen weisheit innen. Hetten wir dich vor als wol erkant, wir hetten dir gefolget; wir hetten dein weib vnd alle leute ewiglichen lassen leben; das hetten wir dir allein zu eren getan: wann du bist zumale ein kluger esel!*

Ich glaubte (zu Kap. 18, 28ff. S. 281), daß hier auf jene allererste Gelegenheit hingewiesen wird, bei der Adams Natur, die für den Tod der Kläger Ackermann verkörpert, in ihrer — ironisch als »Weisheit« bezeichneten — geistigen Beschaffenheit vom Tode wahrgenommen werden konnte, und daß Gottes Gespräch mit Adam nach dem Apfelgenuß, das mit dem Fluch, der Austreibung aus dem Paradies, der Entfernung vom »Baume des Lebens« und der natürlichen Folge davon, dem Machtantritt des Todes endet, hier in spottendem Euphemismus Rat und Gespräch über Evas Fall genannt ist. Doch erheben sich bei genauerem Überlegen gegen diese Erklärung Bedenken.

Der Genesis 3, 8—24 erzählte Hergang ist keine förmliche Beratung[2]. Indessen die griechische und slawische Adamslegende steigert ihn zu einer feierlichen Gerichtsverhandlung und läßt für Gott mitten im Paradies am Baum des Lebens den Thron aufrichten, auf dem er umgeben von den Engeln das Urteil über die Ureltern fällt[3]. Ist diese Deutung richtig, dann muß der Schlußsatz *Hetten wir dich vor* usw. durch Gedankenstrich oder Absatz[4] abgetrennt und auf die ganze Übersicht der Adams-Inkarnationen (Kap. 18,4—30) bezogen werden, nicht aber allein auf die unmittelbar vorhergehende Bemerkung über Gottes Beratung bei Evas Sündenfall. Jenes *vor als wol* (Z. 30) bedeutet dann: »vorher (nämlich damals, als wir in Saaz deine Frau hinrafften) so gut wie jetzt, wo wir deine Anklagereden gehört und in dir den 'richtigen Mann' (Kap. 18, 3), den richtigen Adam, den wir in all den genannten Personen immer wiederkehren sahen, wiedererkannt haben«. Ein lässiger Ausdruck für den — natürlich nur als Ironie begreiflichen — Gedanken: »Wir hätten deine Frau am Leben gelassen und würden uns entschlossen haben, hinfort überhaupt alle Menschen ewig am Leben zu lassen«.

---

[1] Alois Bernt in seiner Übertragung des 'Ackermann' (Der Ackermann und der Tod. Ein Streit- und Trostgespräch vom Tode aus dem Jahre 1400 [?] von Johannes von Saaz, Leipzig, Insel-Verlag o. J. [1916], Insel-Bücherei Nr. 198, S. 30) hat die hier bestehenden Schwierigkeiten des Verständnisses durch die Übertragung »allermeist« zu heben gesucht. Schwerlich aber kann *aller erste* diese Bedeutung haben. Vielmehr wird sich zeigen, daß es hier »jetzt erst«, »jetzt erst ganz« bedeutet, was allerdings im schließlichen Sinne einem »allermeist« nahesteht, aber viel lebendiger, schärfer wirkt durch seinen emphatischen Ton.

[2] Doch wurde in Gottes Rede: *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est* (Gen. 3, 22) das *nobis* im Mittelalter wohl allgemein verstanden als an die versammelten Engel gerichtet.

[3] Vgl. Apocalypses apocryphae ed. Tischendorf, Lipsiae 1866, Apocalypsis Mosis § 8, S. 4; § 22, S. 12; Jagič, Die altkirchenslawischen Texte des Adambuches, Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Kl., 42 Bd. (1893), S. 22.

[4] Vgl. Bernt in seiner Übertragung a. a. O. S. 30.

Bei dieser Auffassung der Erwähnung des beratenden Gottesgesprächs über Evas Fall befremdet aber Eins: warum spricht der Tod davon erst an letzter Stelle, nach den Ausfällen auf die zeitgenössischen Betätigungen der Adams-»Weisheit« an der Universität Paris, während er doch eine gewisse örtlich-chronologische Ordnung der aufgezählten Adams-Torheiten einhält? Man erwartet für diese Aufsparung der urständlichen ersten rednerischen Adams-Blamage einen Grund. Man erwartet, daß sie, eine Steigerung bringend, den wirkungsvollen Kapitelschluß vorbereite. Aber sie verpufft ohne Pointe und schwebt als ein grundlos zurückgreifender Nachtrag in der Luft. Das widerspricht der sonst in den Kapitelschlüssen bewährten virtuosen Kunst des Dichters, die manchmal fast ans Raffinierte streift, und ist gerade in einem so hervorragend bedeutsamen Kapitel doppelt anstößig.

Man wird daher auf eine Erklärung geführt, der bereits Ernst Martin nahe war, ohne sie jedoch deutlich auszusprechen und die richtigen Folgerungen zu ziehen. Er erinnerte zutreffend[1] an einen Exkurs Richard Heinzels »über die Beratung der Tugenden als Töchter Gottes über die Erlösung«. Es handelt sich um den merkwürdigen christlichen Mythus, den das Mittelalter aus Psalm 84 [Luther 85], 11. 12, anscheinend nach dem Vorgang Hugos von St. Victor und Bernhards von Clairvaux auf Grund alter rabbinischer fabulierender Auslegung herausgesponnen hat: die Schwestern »Wahrheit« und »Gerechtigkeit« wünschen, daß die von Gott über den ungehorsamen Adam verhängte Strafe des Todes aufrechterhalten werde, ihre beiden andern Schwestern »Barmherzigkeit« und »Friede« hingegen wollen Adams Begnadigung; ihr Streit wird durch den Ausweg geschlichtet, daß Christus, Gottes Sohn, als Mensch sündlos die Strafe Adams, den Tod, erleiden, so die Sündenschuld des Menschengeschlechts tilgen, Adam wie das Menschengeschlecht vom ewigen Tode retten und ihnen das Paradies (im jenseitigen Leben) wiedergewinnen will. Dieser Mythus hat sich in mancherlei Abwandlungen internationale Verbreitung verschafft: er wurde in der geistlichen Dichtung aller Sprachen behandelt; er wurde aufgenommen in den »Satansprozeß« und den »Belial«, in Oster- und Weihnachtsspiele, in das »Paradiesspiel« und das »Spiel von Adam und Eva«[2]. Aus Heinzels Aufsatz und Martins Hinweis auf ihn ergibt sich

---

[1] Der Ackermann aus Böhmen, hrsg. von Johann Knieschek, Prag 1877, S. 61 (zu S. 27, 16); vgl. auch Dicht. d. Ackerm. S. 401f. — Freilich ist nicht abzusehen, wie Martin mit dieser Beziehung auf die Beratung der Töchter Gottes seine und Kniescheks rein biographisch-realistische Auffassung der Gestalt des Ackermanns vereinbaren konnte.

[2] Dieser dogmatische Mythus ist noch dem jungen Goethe aus dem Satansprozeß und dem Belial bekannt geworden laut seinen Frankfurt-Straßburger Ephemeriden und hat auf die Urkonzeption des Schlusses seiner Faustdichtung gewirkt: vgl. meine Nachweise in den Sitzungsberichten unserer Akademie 1912, S. 789; Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft 1. Bd. (1923), S. 48; Sitzungsberichte unserer Akademie 1931, phil.-hist.-Kl., S. 588ff. 596ff.; Euphorion 33. Bd. (1932), S. 50ff. 60ff. Goethe kann natürlich den Mythus auch aus einer der altdeutschen Gestaltungen gekannt haben. — Ich vermag jetzt aber ein neues, direktes Zeugnis dafür beizubringen, daß er den uralten Mythus kannte, seinen tiefen Sinn begriff und dichterisch verwertete. In dem hochbedeutungsvollen 'Vorspiel 1807' zur Wiedereröffnung des Weimarer Theaters, in dem Goethe seine heiligsten politisch-nationalen Hoffnungen und Wünsche nach der Katastrophe von

indessen keineswegs, inwiefern der Ackermann Adam als von Gott berufener Teilnehmer dieser Beratung gelten könnte.

Die Ackermannstelle setzt eine bestimmte Fassung jenes Mythus voraus, wie sie das deutsche Gedicht »Die Erlösung« (ed. Bartsch, Quedlinburg und Leipzig 1858) aus dem Ende des 13. Jahrhunderts bietet. Vielleicht hat sogar der in der mittelhochdeutschen Poesie sehr bewanderte Johannes von Saaz dieses Gedicht selbst vor Augen gehabt.

Hier wird (V. 349ff.) erzählt, wie der Himmelsherr nach dem Sündenfall *ein gerichte... mit aller himelischen schar* abhielt. Auf des Vaters Thron saßen auch *der sun der hât die wîsheit* (V. 363ff. 377) und der Heilige Geist, ferner saßen zu beiden Seiten des Throns die 24 Ratmannen (V. 385) — die 24 Alten aus der Apokalypse 4, 4 — und das Engelheer. Gott eröffnet die Beratung mit einer Rede, die zunächst den Tatbestand (Erschaffung des Menschen als bevorzugte Kreatur und seine Übertretung des göttlichen Verbots) berichtet, sodann die Versammlung befragt, *waz er dar umbe lîden sal; | daz urteil sprechent uber al* (V. 503f.). Alle bitten für ihn um Gnade. Zuerst begründet dies »Frau Barmherzigkeit« (V. 520—549). Ihr widerspricht ihre Schwester »Wahrheit« in längerer Rede, die zu dem Schluß kommt: »*und lâ daz mensche sterben, | ê dîn wort verderben*« (V. 579f.). Dem stimmt »Gerechtigkeit« zu, jenen harten Schluß wiederholend (V. 581—614). Nun aber erhebt die vierte Tochter Gottes »Friede« nachdrücklich ihre Stimme für Versöhnung Gottes mit dem nur verführten Geschöpf seiner eigenen Hand (V. 615—656). Da wendet sich Gott an die ganze Versammlung: »*ir fursten unde ir rât man, | iclîcher râde waz er kan. | gebt endelîchen* [endgültig] *rât dar zû | waz ich zu disen dingen tu*« | (V. 667—670). Aber alle schweigen zunächst verlegen: *iclîcher sach den andern an, | recht als er sprechen solde* »*i'n kan | hie zû niht gerâden*« (V. 679ff.). Dann bitten alle um Gnade, ohne daß einer das Urteil, um das die Gerichtsversammlung befragt war, aussprach: *doch was daz urteil noch verswigen, | dar umbe dâ gefrâget wart* (V. 696f.). Endlich ergreift der Sohn selbst, *der der gotheit . . . spiegel unde bilde* hat, das Wort in der Absicht, *daz er den tôt gedructe | unde uns im entzucte | wider an die wirdikeit, | die uns von êrste was bereit* (V. 707—709). Er bittet den Vater um die Erlaubnis, den Knoten zu »*entstricken*« und den Streit seiner vier Schwestern zu schlichten. Gottes Majestät liest den Rat »in seinem Spiegel der endlosen Weisheit« und fordert den Sohn auf, ihm mitzuteilen: »*Dû salt mit mînem willen tûn | daz die wîsheit lêret. | swâ hin dîn rât sich kêret, | daz ist allez vollenkomen. | mahtu der menscheit iht gefromen | âne der gotheit itewiz* [Vorwurf, Tadel] | — *an dem teil dich nicht vergiz* — | *sô sol ez allez vollengân*« (V. 742—749). Nachdem so der Sohn die Erlaubnis erhalten hat, seinerseits einen Rat zu erteilen und ein Urteil auszusprechen, um das doch die Fürsten und Ratmannen der Himmelsschar befragt waren, wendet er sich an die vier Schwestern mit einem Preis der Minne und eröffnet ihnen, er habe einen *rât* gefunden, der zum Guten führe und zu ewiger Freude: derselbe Baum, der den Apfel des Sündenfalls trug, werde die Frucht bringen, durch die der Teufel Schaden leide (V. 769—806). Als die vier Schwestern

Jena ergreifend zum Ausdruck brachte, läßt er in Szene 3 die »Majestät« sprechen: »Gerechtigkeit und Friede küssen sich, o Glück.« Das ist ein Zitat der zweiten Hälfte des für den ganzen Mythus vom Streit und der Versöhnung der Töchter Gottes grundlegenden Psalmverses: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax osculatae sunt.*





dies hören, fügen sie sich fröhlich: »*swaz dîn wîsheit lêret* | . . . *des volgen wir dir alle gar*« (V. 821ff.). Sie überlassen es also dem Sohn, an ihrer Stelle Rat zu geben und das Urteil zu sagen. Der Gottessohn nimmt das an: »*sît irz dann gelâzen hât* | *al gelîch an minen rât*, | *so wil ich daz urteil selbe geben*« (V. 827—29.). Er verkündet (V. 830ff.): durch die Missetat seines Ungehorsams hat der Mensch das Leben verwirkt und muß den Tod leiden. Aber er selbst, der Sohn Gottes, werde »*in des menschen formecleit* | *erschînen in der menscheit*« (V. 955f.) und dadurch ihm Befreiung von seiner Schuld bringen: »*mensche* [als Mensch] *wil ich sterben,* | *deich dâ durch moge erwerben* | *dem menschen êwiclîchez leben,* | *und ez dem vater moge geben* | *wider an die wirdikeit,* | *die im von êrste was bereit* | *an dem anbeginne*« (V. 995—1001). Aus Liebe werde er in königlicher Freigebigkeit »*mit sper und ouch mit schilde,* | *in halsberg unde in helme,* | *vechten in dem melme*« [auf dem Turniersand][1] gegen den Teufel (V. 1004—9). Also ein zwiefaches Urteil ist es: der Mensch muß um Adams Schuld sterben, aber er wird durch den Tod des Gottmenschen erlöst und erhält das verlorene ewige Leben wieder in dem Stande jener Vollkommenheit, in dem er am Anfang erschaffen war. Als dieser Rat und diese Urteile ergangen waren, die der Sohn *nach hôher wîsheit ûzerwelt* gegeben, versöhnten sich unter Küssen die streitenden vier Schwestern und erhob sich im Himmel Freudenschall, Gesang, *harpfen-* und Saitenspiel und Orgelklang zum Lobe Gottes (V. 1035—1142).

In dieser Darstellung des Rechtsstreits der vier Töchter Gottes über den Tod des Menschen[2] ist es Christus, den Gott beruft, Rat zu erteilen über das Schicksal des Menschen. Auf diesen Rat, den durch Evas Fall und Adams Verführung verschuldeten Tod des Menschen wettzumachen durch den freiwilligen schuldlosen Tod des zweiten Adam, des Mensch gewordenen Gottessohns, spielt ohne Frage der Tod in seiner höhnenden Charakteristik des Ackermanns als des Repräsentanten der menschlichen Natur an. Der Ackermann hat als Kläger wegen des Todes seiner Frau im ersten Kapitel mit furchtbarem Zeterschrei Gott angerufen, daß er Recht spreche über den Mörder Tod und ihn mit Ächtung und Vernichtung strafe, er hat dann immer wieder in den Kapitelschlüssen den Urteilsspruch Gottes und die Verdammung des Todes zur Hölle, ja seine völlige Vernichtung erfleht. Mit ungeheuer boshafter und schneidend geistreicher Ironie verhöhnt dies der Tod so: »Dich hat ja wohl, wie ich nun erst erkenne, Gott in seinen Rat berufen, wie er einst in der Beratung mit seinen vier Töchtern über die Strafe von Evas Schuld Christus zur Raterteilung berief, um diese Strafe, nämlich den allgemeinen Tod aller Menschen, aufzuheben. Ja, hätte ich das neulich in Saaz gewußt, als ich deine Frau holte, dann hätte ich aus Respekt vor solcher 'Weisheit' sie geschont und fortan auch alle Menschen zu schonen mich bereit erklärt. Denn diese Narrheit übertrifft alle andern Adamsnarrheiten. Und jetzt erst, jetzt zu allererst (*aller erste*) bin ich deiner großen 'Weisheit' voll inne geworden.«

[1] Zu diesem geistlichen Turnierbild vgl. meine Erörterung, Sitzungsberichte 1920, S. 315ff. (wieder abgedruckt im Vorspiel a. a. O. I, 1, S. 242f.).

[2] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 401f. 464. 472f. 490 [dazu Heinrich von Burgus, 'Der Seele Rat', hrsg. von Hans Friedrich Rosenfeld. Deutsche Texte Bd 37 (1932), S. XXXVII—XLVI].

Das ist alles natürlich zu verstehen nur als hohnvolle Ironie. Ich habe aber erwogen, ob nicht wenigstens Kap. 18, 28—30 ohne Ironie sich auf Christus selbst beziehe und der Tod in Christi Rat an die vier streitenden Töchter Gottes vor der göttlichen Ratsversammlung wirklich das erste Hervortreten der »Weisheit« Adams, d. h. des zweiten Adams, erblicke und herabsetzen wolle. Aber dann wäre wieder eine Pause vor *Hetten wir dich* anzunehmen, was die oben S. 625f. dargelegten mißlichen Folgen nach sich zieht. Auch widerspräche ein solcher Angriff gegen den zur Überwindung des Todes führenden Rat des Erlösers der Stellung, die der Tod in Kap. 14, 17—24 einnimmt, wo er selbst der toten Frau des Klägers ewige Freude und immerwährendes Leben im himmlischen Reich verheißt (s. Kommentar S. 194, Z. 13 von unten ff.). Diesen Widerspruch dadurch zu beseitigen, daß man Kap. 14, 17—24 für einen späteren Einschub erklärt, scheint mir unmöglich.

Der Tod spielt im ganzen 18. Kapitel mit dem Wort »Weisheit«, das er ironisch für »Narrheit« braucht: er hat dabei die nach dogmatischer und volkstümlicher Vorstellung dem Adam beigelegte Weisheit (Wissenschaft, Sternkunde, Naturkenntnis, Zauberkunst) im Sinn (s. Kommentar), aber gewiß auch die mystische Hypostase der göttlichen Weisheit, die nach alter, viel variierter Vorstellung präexistent, mit Christus identisch und in Salomo sich verkörpernd gedacht wird (s. Dicht. d. Ackerm. S. 314—351).

In dem anklagenden Witwer aus Saaz, in dem Kläger Ackermann, verkörpert sich für den Tod also nicht bloß die über ihre natürlichen Schranken hinausstrebende titanische Kühnheit der menschlichen Adamsnatur, die er durch viele Jahrhunderte aus immer neuen Inkarnationen schon kannte und in dem ihn anklagenden Ackermann wiedererkennt, sondern er entdeckt in seinem Klageantrag auf Vernichtung des Todes erst die höchste und vollste Bewährung des Adamswillens zum Leben, die vollendete Narrheit des Menschen: diese letzte Verkörperung Adams, wie sie der Saazer Witwer durch seine Anklagereden darstellt, usurpiert das, was allein Christus vermag, »der zweite Adam«, und will gleich apokalyptisch berauschten Schwärmern den Paradiesesstand in der realen Gegenwart verwirklichen.

Des Todes spöttische Anspielung auf jene urzeitliche göttliche Ratsversammlung, in der Christus den Tod des irdischen Adam und seiner Nachkommen als zweiter Adam durch seinen eignen schuldlosen Tod aufzuheben beschloß, streift allerdings nahezu an Gotteslästerung, wie ich schon im zweiten Exkurs zum 'Dichter des Ackermann' (S. 402) aussprach. Aber die Überschrift dieses Exkurses (S. 401): »Der Tod verhöhnt Christus als Urbild des Ackermanns« bedarf der Einschränkung im Sinne meiner vorstehenden Ausführungen.

Kein Zweifel nach alledem: die in wiederholter Spiegelung erfaßte poetische Konzeption des 'Ackermann' wurzelt bei allem persönlichen Erlebnisgehalt



und aller genial schöpferischen Gestaltung in einer religiösen und literarischen Tradition und ist nur aus dieser in ihrer eigentlichen Bedeutung zu begreifen.

## 5.

## Der Ackermann Johannes aus Böhmen und Peter der Pflüger aus England.

Schon vor dreißig Jahren erkannte ich, daß den hier mit poetischem Realismus verwerteten mystischen Typus des wiederkehrenden Ackermanns Adam und seines lebenden Repräsentanten, des Ackermanns Johannes aus Böhmen, der innerlich verwandte mystische Typus des gleichzeitigen englischen Peters des Pflügers (*Piers plowman*) befruchtet habe, und fand die Brücke dafür in der geistig-wissenschaftlichen, religiösen, persönlichen Verbindung, die damals bestand zwischen England und Böhmen, zwischen Oxford und der Universität Prag, zwischen dem englischen und dem böhmischen Königshof, namentlich durch die Vermählung der Tochter Karls IV. und Schwester König Wenzels, Anna von Luxemburg, mit Richard II[1]. Mein Buch »Der Dichter des 'Ackermann aus Böhmen' und seine Zeit« suchte dann das biographisch-literarische und religionsgeschichtliche Problem dieser Beziehungen, das mein 1917 erschienener Kommentar bereits mehrfach beleuchtet hatte, im vollen Zusammenhang nach allen Seiten zu ergründen. Ich kam dabei im wesentlichen zu folgendem Ergebnis.

Für die Wahl der Ackermann-Maske und für ihre eigentümliche Verwendung gab den Anlaß die in William Langlands großem alliterierenden Visionsgedicht als 'Peter der Pflüger' auftretende Gestalt der »menschlichen Natur« (*humana natura*) und besonders auch die volkstümliche Rolle, die diese durch gewisse Vorläufer in der früheren satirisch-politischen Dichtung[2] vorbereitete Gestalt spielte in religiös-sozialen Flugschriften des englischen Bauernaufstands von 1381[3], in wenig späteren Lollardischen Gedichten[4], ferner namentlich in einem der Überlieferung nach um ein Jahrhundert jüngeren, seinem Kern nach aber ungefähr gleichzeitigen Streitgedicht zwischen »Leben« und »Tod«[5]. Zu dieser geistlichen und politisch-sozialen Pflüger-Allegorie des englischen Reformationszeitalters, die nur in dem zuletzt genannten Gedicht die Farbe höfisch-ritterlicher Weltlichkeit angenommen hat, lieferte der Saazer Dichter ein humanistisches

---

[1] Vgl. meine Bemerkungen darüber im Centralblatt für Bibliothekswesen 1891, Jahrg. 8, S. 152 Anm. (= Vom Mittelalter zur Reformation 1. Heft, Halle a. S., Niemeyer 1893, S. 29 Anm.; dazu noch Vorrede, S. X f.).

[2] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 203—206.

[3] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 171—203.

[4] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 206—209.

[5] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 212—220.

Gegenstück von freier Religiosität. Er schuf es in einer modernen Form: dem Prosadialog. Er schuf es in einer realistischeren Darstellung: ohne den mittelalterlichen künstlichen allegorischen Romanapparat. Er schuf es in weltlicher aristokratischer Gesinnung: ohne die satirische Kritik an der Korruption der kirchlichen und staatlichen Machthaber und ohne für die unterdrückten Schwachen und Armen einzutreten.

Ähnlich wie Langland seinen Familiennamen in ein Wortspiel versteckt hatte, während er seinen Vornamen wiederholt angab, meldet auch der Ackermanndichter zwar im Schlußgebet seinen Vornamen (s. unten Exkurs 2), verbirgt dagegen seinen Familiennamen hinter einem Wortspiel. Die oben (S. 619) besprochene Selbsteinführung des Klage erhebenden Dichters nennt also den *pflug* und bezeichnet die Art der Arbeit seines Pflugs nicht bloß — wie man zunächst annehmen könnte — um der gewählten Maske willen, nicht bloß als Beruf oder Gewerbe des Ackermanns. Sie weist vielmehr, wie ich vermuten durfte, weil der Dichter-Kläger unmittelbar darauf versteckspielend auch den Namen seiner Frau erraten läßt, zugleich auf den Familiennamen des Dichters: Pflug von Rabenstein[1]. Und sie knüpft in den Worten *von vogelwaid ist mein pflug*[2] mit bedeutsamem Nachdruck an die wichtigste Hauptszene des ersten Teils der Pflügerdichtung, der im eigentlichen Sinn den Titel *Piers plowman* trägt.

Darin empfängt Peter der Pflüger als Führer einer das weite Gefilde (die Welt) überströmenden Schar reuiger Sünder, die zu »Sankt Wahrheit« pilgern wollen, eine göttliche Ablaßurkunde, die *a poena et culpa* befreit und denen, die Gutes tun, den Himmel, denen, die Böses tun, die Hölle in Aussicht stellt. Auf die Kritik eines Priesters zerreißt Peter diese Urkunde und erklärt, künftig weniger um seine Nahrung zu arbeiten, sondern Gebet und Buße seinen Pflug sein zu lassen und nach jenem evangelischen Rat (Matth. 6, 25—34, 19—21, 24; Lukas 12, 22—34) zu handeln, der am Beispiel der Vögel und der Lilien lehrt, nicht zu sorgen um Gewinn, Reich-

[1] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 14—38. 58f., aber auch S. 392; insbesondere den dritten Exkurs S. 403—415, der auch die von Tadra aufgestellte These prüft, daß die nach Knieschek als Verfasser des Ackermanndialogs in Betracht kommenden Stadtschreiber von Saaz Johannes von Tepl und Johannes von Schüttwa eine Person seien. [Meiner Ansicht nach bezeichnen die beiden Namen aber nicht dieselbe Person. Über diese Fragen handeln auch Alois Bernt (Zeitschr. f. deutsche Philologie 56. Bd. (1931) S. 188—194), Karl Beer (ebd. S. 183—185) und L. L. Hammerich (ebd. S. 185—188); am ausführlichsten Karl Beer in seiner Abhandlung »Neue Forschungen über den Schöpfer des Dialogs 'Der Ackermann aus Böhmen'« (Jahrbuch des Vereins für die Geschichte der Deutschen in Böhmen, Bd. 3 (1932) S. 1—56). Auf das ganze Problem der Persönlichkeit des Ackermanndichters werde ich an einer anderen Stelle noch einmal zurückkommen. Es läßt sich, glaube ich, mit Sicherheit zeigen, daß der Mann, der Johannes von Tepl genannt wird, nicht der Verfasser des 'Ackermann' gewesen sein kann. Dagegen bleibt die Möglichkeit immer noch bestehen, daß entweder der in der Reichskanzlei und vorher in der Prager erzbischöflichen Kanzlei nachweisbare Adlige Johannes Pflug von Rabenstein oder der Saazer Stadtschreiber Johannes von Schüttwa unser Streitgespräch gedichtet hat.]

[2] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 8ff. 14. 353—358. 392.



tum und die Glückseligkeit der Welt, sondern wie die Vögel des Himmels, die ohne zu säen und ernten, ohne Scheuern ihre Nahrung finden, und wie die Lilien der Felder, die ohne zu spinnen und zu weben ein herrlicheres Kleid haben als Salomo, vertrauend von Gott den Unterhalt zu erwarten.

Dem Schöpfer der Pflügerdichtung schwebt dabei aus den Berichten der beiden Evangelien über dieses Gleichnis, die nur wenig voneinander abweichen, ein Gesamtbild vor: es mochte ihm durch eine Homilie, eine Evangelienharmonie oder irgendeinen Evangelienkommentar vor Augen stehn. Diesen Sachverhalt betone ich, meine früheren Betrachtungen (Dicht. d. Ackerm., S. 266—276, 278, 308, 353—358) darüber ergänzend, hier ausdrücklich. Der englische Dichter nennt als seinen Gewährsmann Lukas: »wofern Lukas nicht lügt, lehrt uns Lukas von den Vögeln«. Er zitiert aber den Anfang des Sorgeverbots der Evangelien lateinisch mit den Worten des Matthäus (6, 25): *Ne solliciti sitis*, während es bei Lukas (12, 22) *Nolite solliciti esse* heißt. Anderseits entspricht des Pflügers Berufung auf »die Vögel des Himmels« im Text A VIII 114 (*The foules in the firmament*) genau dem Matthäustext (6, 26): *volatilia coeli*. Auch der Text B VIII 128 (*The foules in the felde*) steht dem Matthäusevangelium näher als dem Lukas, wo statt der Vögel vielmehr die Raben genannt sind (12, 24 *considerate corvos, quia non seminant neque metunt*). Doch klingen die Worte *in te felde* an den zweiten Gleichnisteil in der Matthäusfassung an (6, 28): *Considerate lilia agri*.

In der Predigt des heiligen Franz nach der Franziskanischen Legende war aber auch, wie ich (Dicht. d. Ack. S. 275) gezeigt habe, eine leichte Vermischung der beiden Gleichnisse der Evangelien eingetreten: hier wird die Bekleidung der Vögel — nicht wie in den Evangelien die Bekleidung der Lilien und die Nahrung der Vögel — zum Sinnbild sorgenlosen, Gott vertrauenden, freien Lebens.

Das Leben in freier, fröhlicher Sorglosigkeit, die sich der liebenden Leitung und Obhut Gottes gläubig anvertraut, wird durch den tiefen Eindruck jener Hauptszene dem englischen Dichter sittliches Ideal und fortan rühmt er die Sorglosigkeit auch im weiteren Verlauf seiner Visionen[1].

Im Hinblick auf jene für das englische Poem entscheidende Szene, aus der — in immer neuen Traumvisionen — des Dichters langwierige Weltwanderung und Suche nach 'Tu-gut', 'Tu-besser', 'Tu-best' und nach Peter dem Pflüger, der über sie Kunde geben soll, als notwendige Folge hervorgeht, bezeichnet Johannes von Saaz, wie es scheint, sich als Ackermann, dessen Pflug vom Vogelkleid (oder von der Vogelweide) stammt, d. h.

---

[1] Dicht. d. Ackerm. S. 231 f. 297—314. 351—358.

kein wirklicher Pflug, sondern die freie Lebensweise der Vögel ist, die eben nicht um Nahrung, Kleidung, Obdach pflügen, die nicht um Gewinn sich sorgen und arbeiten. Und gleichzeitig scheint er dabei versteckspielend auch seinen eigenen Familiennamen 'Pflug' anzudeuten: mit demselben Hang zu rätselnder Geheimsprache, die dem ganzen Zeitalter, auch den Führern der Renaissance (Dante, Petrarca, Rienzo) im Blute liegt und die ihn auch den Namen des Wohnorts umschreiben heißt durch die Angabe, er sei aus dem achtzehnten, ersten, dritten und dreiundzwanzigsten Buchstaben des Alphabets (=S-a-c-z) geflochten (Kap. 4, 5—8).

Es ist daher, wenn, wie ich annehme, der Kläger-Dichter Ackermann bei der versteckspielenden Nennung seines Familiennamens auf Christi allbekannte Gleichnisse von den nicht um materielle Güter sorgenden Vögeln und Lilien anspielt, die durch das englische Pflügergedicht und dessen ungeheure politisch-religiöse und soziale Wirkung in einen neuen, weithin leuchtenden poetischen Lichtstrom von lebendigster Augenblickskraft getaucht waren, ein siebenfaches Ergebnis klargestellt worden, das meine früheren Darlegungen bekräftigt, aber auch verdeutlicht und einschränkt. **1.** Die Lesart der besten Handschriften des 'Ackermann': *von vogelwat ist mein pflug* (von Vogelkleidung ist mein Pflug) bedeutet nicht bloß: mein Arbeitsgerät ist die Schreibfeder. Vielmehr spricht sich darin die aus dem Gleichnis der Evangelien und der Predigt des heiligen Franz geläufige Vorstellung aus: mein Schaffenswerkzeug ist die Schwinge des Vogels, der sich frei in die Lüfte des Himmels erhebt und sorgenlos die materielle Sicherung seines Lebens Gott anvertraut. **2.** Die Lesart anderer, im allgemeinen weniger guten Handschriften: *von der vogelwaid ist mein pflug*, wo *pflug* nach einer nicht ungewöhnlichen mittelhochdeutschen Ausdrucksweise (s. Zarncke, Mhd. Wb. II 512, Lexer, Mhd. Hwb. II 258, Lexer, DWb. VII 1776f.) im Sinne von Gewerbe, Beruf, Geschäft steht, bedeutet: meine Arbeit bewegt sich (nicht auf einem regelmäßig Frucht tragenden Acker, sondern) auf dem Felde, wo die Vögel in sorglosem Gottvertrauen sich nähren. **3.** Beide Lesarten und ihre Deutungen enthalten eine leise Ironie: mein Pflug ist eigentlich gar kein Pflug, dient vielmehr freier Arbeit. **4.** Beide Lesarten (*vogelwate* H, *vogelwat* die übrigen Handschriften dieser Klasse, *vogelwaid* CO b MD) sind möglicherweise identisch und aus der mundartlichen Schreibung *vogelwate* < *vogelwaide* des Archetypus herzuleiten (Dicht. d. Ackerm. S. 357f.). **5.** An und für sich ließe sich diese versteckte Nennung des Familiennamens sehr wohl ohne jede Annahme einer Einwirkung des englischen Pflügergedichts allein aus dem Gleichnis der Evangelien und der Predigt des heiligen Franz in dessen Legende auf Grund des durch Genesis 3, 17—19, 22—24 gegebenen menschlichen Ackermanntypus herleiten (Dicht. d. Ackerm., S. 358). Jedoch die von mir aufgedeckte mehrfache Motivgemeinsamkeit und sich in Ein-

klang und Gegensatz äußernde Gedankenverwandtschaft des Saazer Streitgesprächs mit der englischen Pflügerdichtung[1] macht es wahrscheinlich, daß diese Selbsteinführung des böhmischen Ackermanns befruchtet worden ist von jener wichtigen Hauptszene des *Piers plowman*. **6.** Unzulässig scheint es mir aus diesem Grunde, dagegen ins Feld zu führen die von Karl Helm herangezogenen lexikographischen Belege und das Schreibersprüchlein von 1694. Ich habe mich darüber kurz in den Nachträgen zu Kap. 3, 1 der Ausgabe S. 408 geäußert. Die Schreiberverse lauten:

Dass Papier ist mein Acker,
Darumb bin ich so wacker,
Die Feder ist mein pflug,
Darumb bin ich so klug,
Die Dinte ist mein samen,
Damit schreib ich den Nahmen.

Das ist eine spielerische systematisierende Allegorie, in der das uralte tiefsinnige Genesisbild völlig verschwunden ist. Die seit mittelhochdeutscher Zeit bestehende Tradition dieser Pflugbilder, in der wohl auch der durch Cicero und Horaz geläufige Topos der *cultura animi*, die Quelle des modernen Worts Kultur, wirksam war (s. Komment. Kap. 26, 19 S. 342; Dicht. d. Ackerm. S. 285 Anm. 2) hat mit mehr oder weniger lebendiger Anschauung beständig fortgelebt. Dabei verblaßte mehr und mehr seine ursprüngliche religiöse und philosophische Bedeutung. Es wurde eine sprachliche Methapher ohne Seele, ohne den Lebensnerv der biblischen Urfassung. So läßt sich ein von Lexer Mhd. Handwörterb. II 258 verzeichneter Beleg aus Ulrichs von Türheim Willehalm, wo der Seefahrer sagt: *mîniu schif diu sint mîn pfluoc* trotz scheinbarer Übereinstimmung dem in Frage stehenden *von vogelwate ist mein pflug* durchaus nicht gleichsetzen. Es geht eben nicht an, die abgegriffenen Münzen des lässigen und namentlich des um Jahrhunderte jüngeren Sprachgebrauchs gleichzusetzen jener bedeutungsvollen, mit künstlerischer Absicht geschaffenen Neuprägung und Benutzung des Genesiswahrspruchs. Hätte Johannes von Saaz, der bewußteste sinnvolle Wortgestalter, den anklagenden Witwer, also sich selbst, nur als Ackermann mit der Schreibfeder bezeichnen wollen, so würde er einfach ihn haben sagen lassen: *die veder ist mein pflug*. Wenn er statt dessen *vogelwat* braucht — mag man es nun als Vogelkleidung oder als Vogelweide verstehen —, so steckt darin eine tiefere Beziehung: eine Beziehung auf das freie, sorgenlose, himmelwärts gerichtete Leben der Vögel, das in Umbildung des Evangeliengleichnisses und seiner mystischen Reflexe auch moderne deutsche Dichter, z. B. Goethe, Freiligrath[2],

[1] Man beachte besonders auch die von Panofsky für genauere Untersuchung bereitgestellten englischen und böhmischen Parallelen in der Bildkunst: Dicht. d. Ackerm. S. 534.

[2] Vgl. unten Exkurs 3.

Sudermann, höchst eindrucksvoll gestaltet haben (s. Dicht. d. Ackerm. S. 536. 535). 7. Diese Beziehung könnte man im 'Ackermann' herleiten aus einem Anklang an die Predigt des heiligen Franz über die Federschwingen der freien in den Himmel emporsteigenden Vögel oder an die dadurch angeregte Mystik der Mechthild von Magdeburg, die dem Vogel der *minne vlügel* zuschreibt und verlangt: *Wir sollen die vederen vnser gerunge jemer ufwegen zů gotte* (Dicht. d. Ackerm. S. 536). Aber die Gesamtheit der motivischen Berührungen zwischen dem englischen Pflügergedicht und dem Ackermanndialog kann nicht auf Zufall beruhen. Sie macht vielmehr einen innern Zusammenhang und eine Befruchtung der Saazer Ackermannskonzeption durch den poetisch-religiösen Pflügertypus wahrscheinlich, der in England weit und lange wirkte und gewiß auch im englisch-böhmischen Kulturaustausch anregende Kraft bewährt hat.

Diese Annahme und insbesondere die Herleitung der Selbsteinführung des Ackermanns Johannes von Saaz aus der bedeutungsvollen Rolle, die das Evangeliengleichnis von den sorgenfreien Vögeln in *Piers plowman* spielt, findet ihre stärkste Stütze darin, daß auch der böhmische Dichter den Widerpart seines Ackermanns, den Tod, eine aus jener Hauptszene des *Piers plowman* stammende Formel benutzen läßt. Dem Tode gibt er zwar Züge des Satans: mephistophelische Menschenverachtung und Zerstörerfreude. Indessen er macht diesen Skeptiker daneben auch zu einem mit stoischer Strenge und nach stoischem Tugend- und Weisheitsbegriffe prüfenden Kenner des Lebens, der das Treiben der Menschen an einem auch von ihm anerkannten sittlich-religiösen Ideal mißt. Der Tod ist wohl der »Verderber«, der boshaft-grausame Zerfetzer der menschlichen Freude, Schönheit, Hoffnung. Jedoch steht er im Laufe des Streits dem Kläger Ackermann nicht bloß höhnend und mit kalter Überlegenheit, sondern auch als Tröster und Rater gegenüber. Sein Schlußrat nun, mit dem er selbst seine Klagebeantwortung endet und den Weg zum Richter Gott betritt, lautet (Kap. 32,49 und Komment.): *Jedoch kere von dem bosen vnd tue das gute; suche den fride vnd tue in stete* ('halte ihn beständig'). Das ist eine Übersetzung von Psalm 33, 15: *Diverte a malo et fac bonum: inquire pacem et persequere eam.* Aber dieser Spruch war auch die Spitze in den orakelhaften aufreizenden Versen eines maskierten Bauernbriefes, den der Aufruhrprediger John Ball 1381 in Umlauf gesetzt und der ungeheure Verbreitung im ganzen England gefunden hatte, und lautete hier so: »Tu gut und tu besser und fliehet Sünde und suchet Friede und bleibet darin« (*Do welle and bettre, and fleth synne, And seketh pees and holde therynne*). Dieser Ruf und die in den übrigen Versen des Briefs genannten allegorischen Personen »Peter der Pflüger«, »Johann der Müller«, »Johann Treumann« weisen zurück auf Langlands Gedicht *Piers plowman*, und zwar auf bestimmte Szenen in ihm. Jenes 'Tu gut und tu besser' aber knüpft an die eben erwähnte Hauptszene der Pflüger-

dichtung, die unbefriedigende Ablaßbulle für die *qui bona egerunt* und die daraus sich entwickelnde Weltwanderung und Weltsuche zur Auffindung von »Tu-besser«, bei der Peter der Pflüger Führer und Lehrer sein soll. Der Tod weiß dem Ackermann nur zu raten, was jene Ablaßbulle vorschrieb, das Gute zu tun, das Böse zu meiden. Er vertieft das freilich durch den Zusatz: *vber alle irdische dinge habe lieb rein vnd lauter gewissen* (Kap. 32, 50) und rührt damit schon an den Nerv der reformatorischen Bewegung wie auch an einen Grundgedanken der religiösen Ethik Langlands in seinem großen Visionsgedicht. Er wünscht und gönnt auch dem Ackermann, daß seine Seele mit der Seele seiner Frau »dort in himmlischer Wohnung sein solle« (Kap. 14, 21f.), ja er möchte ihm dafür Bürge sein, daß er dort *irer guttat geniessen*, d. h. von ihren guten Werken Nutzen haben werde (Kap. 14, 23f.). Also er verwendet wieder das Stichwort jener Ablaßbulle: »Gutes tun«. Dabei denkt er wohl zunächst — im Einklang mit der Kirchenlehre — an die Gebete, welche die Frau bei ihren Lebzeiten für ihren Mann verrichtet hat und die ihm nun nach ihrem Tode noch zugute kommen werden, indem sie sein Los im Purgatorium künftig erleichtern. Aber sicherlich legt er jener *guttat* weitere Geltung bei: sie dauert im Jenseits fort. Absichtsvoll nennt der Tod die tugendhafte im Kindbett verstorbene Gattin eine *seligen martrerin* (Kap. 14, 17). Er vergleicht sie damit den heiligen seliggesprochenen Märtyrinnen, denen vor allen anderen abgeschiedenen frommen Seelen frühem und allgemeinem christlichen Glauben gemäß es zustand, nach ihrem Tode wirksame Fürbitte für Lebende bei Gott einzulegen, ein Vermögen und ein Recht, das von der volkstümlichen christlichen Ansicht (noch nicht allerdings vom offiziellen mittelalterlichen Kirchendogma, nicht z. B. von Thomas von Aquino) überhaupt allen frommen Seelen im Purgatorium zugestanden wurde[1] und seine poetische Verklärung in der Beatrice Dantes gefunden hat, an die man gerade Angesichts dieser Äußerung des Todes erinnert wird.

Aber vom Überirdischen auf Erden, von der Sphäre jenes menschlichen »Tu-besser« und »Tu-best«, dem der zweite und dritte Hauptteil der Pflügerdichtung gewidmet ist, weiß der Tod nichts. Denn er kennt lediglich den irdischen Teil des diesseitigen Lebens, als dessen Herrn er sich ja selbst vorstellte (Kap. 8, 4f.; 16, 35f. und Kommentar): jenes Teils, der nur Unvollkommenheiten und Unzulänglichkeiten enthält. Das Reich von »Tu-besser« hingegen ist ihm verschlossen, jenes Reich, das Langlands Gedicht in der

[1] Augustin, Gregor und Thomas lehren, daß den abgeschiedenen Seelen Kenntnis der diesseitigen Verhältnisse fehle, Interesse für die Hinterbliebenen und Hilfe zu beweisen versagt sei. Aber das Volk hat diese Anschauung nie geteilt, und die spätere katholische Dogmatik hat sie verworfen. Vgl. Heinrich-Gutberlet, Dogmat. Theologie 10. Bd. (1904), § 636, III, 5—9, S. 765ff.; ebd. § 626, I, 1—6, S. 604ff.: Begründung der Annahme, daß auch die hilfsbedürftigen Seelen im Fegefeuer auf Grund eigener Verdienste im früheren Leben für Lebende beten und Wohltaten bei Gott erwirken; natürlich vermögen das die fürbittenden Seligen und namentlich die Märtyrer in höherem Maße (ebd. § 640, S. 806—830).

siebenten bis neunten Vision erschaut. Es ist die höhere, die unirdische Sphäre des menschlichen Lebens, welche göttlicher Natur ist: die Liebe. Dieses Reich kennt, in dieses Reich führt nur Peter der Pflüger, der in den Visionen von »Tu-gut« gar nicht aufgetreten war, nun aber, wo »Tu-besser« gefunden werden soll, wieder im Vordergrund steht. An dieses Reich glaubt, in dieses Reich strebt, für dieses Reich streitet wider den Verneiner und Zerstörer Tod der liebende Witwer, der liebende Ackermann Johannes. Seine Klage zu Gott gegen den Tod ist der leidenschaftliche, unklare, sinnlose und doch tief sinnvolle Sehnsuchtsschrei nach dem göttlichen Geheimnis dieses überirdischen Menschheitsteils und des daraus quellenden überirdischen Menschenglücks, das er im Diesseits erlebt hat und vom Tod sich nicht entreißen lassen will[1].

In gedanklicher Annäherung an eindruckvollste Motive in Langlands Visionsdichtung[2]: der Rettung des Lebensbaums, d. h. der Gesamtheit des in der Ebenbildlichkeit Gottes und der Abstammung von Adam geeinten menschlichen Lebens vor Tod und Teufel durch den Wärter Peter den Pflüger; der Tjost zwischen Jesus in der Rüstung Peters des Pflügers und dem Longinus; dem Streitgespräch der vier Töchter Gottes über die Unsterblichmachung Adams; dem Rechtsstreit Jesu und Luzifers und dem Siege des Heilands über Tod und Teufel; der Erscheinung des Siegers Christus als Weltretter und Weltherrscher, will Johannes von Saaz—Peter dem Ackermann ähnlich, der sein Leben nach dem evangelischen Rat gleich den Vögeln des Himmels ohne Sorge führen möchte — seinerseits als freier Ackermann, als Schriftsteller und Dichter das persönliche Adamsrecht auf diesseitiges Leben in gerichtlicher Klage wider den Tod vor Gottes Richterstuhl, wenn es sein muß selbst in gerichtlichem Zweikampf, erstreiten[3]. So entsteht zu der Tjost Jesu in Pflügergestalt mit Longinus geradezu ein Gegenstück. Man erkennt: die überkommenen Bilder und Vorstellungen führt er aus der dogmatischen und liturgischen Gebundenheit in die Weite und Helle des rein Menschlichen und einer freien Religiosität. Und indem er seine zornigen und verzweifelten Reden gegen das Schicksal mit dem Geiste des Hiobbuches erfüllt, stützt er sich dabei auf die Gedanken des Platon, Boethius, Cicero, Seneca und Petrarca.

## 6.
## Das Schlußgebet des Johannes von Saaz.

Nachdem der dramatische Teil der Dichtung, der juristische und religiös-metaphysische Prozeß über das Recht des Todes auf das Leben des Menschen abgeschlossen ist durch den Richterspruch Gottes, tritt noch einmal der

---

[1] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 172ff. 194ff. [2] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 226—258.
[3] Vgl. Kap. 19, 19—21. 24f.; 21, 20f. und Kommentar S. 286.

Kläger Ackermann in einem Schlußgebet hervor. Dieses Gebet ist nicht etwa bloß ein Epilog. Es ist vielmehr der Höhepunkt, ja gewissermaßen das eigentliche Ziel des Ganzen.

Es steht in einem genauen gegensätzlichen Parallelismus zum Anfangskapitel. Das Anfangskapitel beschwört mit herkömmlichen, aber poetisch gesteigerten Rechtsformeln der Friedloslegung und Verfehmung »Himmel, Erde, Sonne, Mond und Sterne, Meer und Gewässer, Berg, Gefilde, Tal und Aue, selbst den Abgrund der Hölle, alles was lebt und Wesen hat«, also das gesamte Universum, dem Friedensbrecher und Mörder Tod unhold zu sein und ihm ewig zu fluchen, und beendet diese fürchterliche Vermaledeiung mit einem Aufruf an alle Menschen, einzustimmen in das allstimmige Zeterschreien alles Lebendigen gegen den Lebenszerstörer, und ihn so der Weltacht, der allgemeinen Friedloslegung und Verfolgung auszuliefern (Kap. 1, 16f. und Kommentar). Das letzte Kapitel fügt zu dem reich ausgeführten Gebet an Gott eine kurze Anrufung Jesu und läßt diese und damit die ganze Dichtung ausklingen in einem zweiten Aufruf an alle sprachbegabten Geschöpfe. Aber dieses Mal sollen sie sein Gebet für das Seelenheil der verstorbenen Gattin durch ein gemeinsames inniges Amen bekräftigen (Kap. 34, 73—75). »Alles was unter des ewigen Fahnenträgers Fahne gehört, welche Kreatur es auch sei«, also die Gefolgschaft Christi im Bereich der lebenden Menschen, der Seligen und der Engel, soll sich scharen um das Wimpel jener Lanze, von der einst der gekreuzigte Jesus den Stich des Longinus empfing und die er dann nach seiner Hadesfahrt trägt als Symbol des auferstandenen Christus, des Triumphators, Weltherrschers und Weltbefrieders[1].

Damit winkt des Ackermanns erstem Wunsche, der im Anfangskapitel seiner Klage aus der Wildheit des frischen Schmerzes wie eine Sturzwelle der Raserei hervorbrach, dem Wunsche nach Vernichtung des Vernichters nun doch Erfüllung. Der Tod wird, so betet und hofft dies Gebet, wirklich besiegt und seiner Macht entsetzt werden. Nicht freilich so physisch, wie der Ankläger zuerst gefordert: durch Wiederherausgabe, Wiedererweckung der toten Frau, sondern in einem geistigeren Sinne.

Der Rechtsstreit, der auf dem Wege gerichtlicher Klage vor Gott und aller Welt die Rückgabe der toten Frau und zugleich die Verurteilung ihres Räubers und Mörders als Störers der göttlichen Ordnung zum ewigen Feuer der Hölle erzwingen will, führte von selbst in dem Auf und Ab der Sturmläufe des Klägers und der überlegenen Repliken des Skeptikers Tod mehr und mehr zur universitätischen Disputation über den Wert des menschlichen Lebens und die vernunftmäßige Begründung des Sterbens. Zuletzt hatte der Ackermann sich auf Platons Lehre von der ewigen Wiedergeburt gestützt und dem »Verderber Tod« gegenüber sich auf seinen »göttlichen Heiland« berufen (Kap. 31, 24—29), schließlich der Tod selbst den Weg zu Gott gesucht und Gott dann die Entscheidung gekleidet in eine Parabel über die vier Jahreszeiten, die einst töricht über den Vorrang stritten, obzwar sie doch jede ihre Macht und

[1] Vgl. dazu meine Abhandlung 'Der Longinus-Speer in eschatologischem Lichte', Sitzungsber. 1920, S. 316 (s. auch Vorspiel a. a. O. I, 1 S. 217—252, besonders S. 243f.) und Dicht. d. Ackerm. S. 246—258. 435f.

ihre Vorzüge nur von Gott als Lehen empfingen und allein im Zusammenwirken ihren göttlichen Auftrag erfüllen. Das Urteil Gottes lautete dann: »Jeder Mensch ist pflichtig, dem Tode das Leben, den Leib der Erde, die Seele uns zu geben« (Kap. 33, 20f.). Auch diese Lösung der Rechtsfrage des vom Kläger Ackermann geführten Prozesses knüpft an jenen tiefsinnig naiven Bericht der Genesis, den ich oben als die Grundlage der künstlerischen Konzeption des ganzen Werkes bezeichnete (Gen. 3, 19 und 2, 7).

Aber in Wahrheit ist es keine Lösung, keine Lösung des in dem Rechtsstreit zutage getretenen religiös-metaphysischen Problems. Die Frage nach dem Ursprung und dem vernünftigen Recht des Todes wird lediglich zurückgeschoben auf die Endursache: auf Gott. Tod und Leben kommen beide aus seiner Hand[1]. Damit ist allerdings eine Seite des Problems geklärt: der Tod hat keine selbständige Macht neben der göttlichen; die dualistische Lehre der Gnostiker und Manichäer, die neben dem Gott der Güte einen von ihm unabhängigen Dämon der Zerstörung annimmt, wird in jenem Schlußurteil abgelehnt, der Tod also, der sich dem Kläger Ackermann gegenüber wiederholt als Souverän aufgespielt und behauptet hatte, daß alles was besteht wert sei zugrunde zu gehen, wird in seine Schranken gewiesen.

Wenn aber demnach der Tod nur ein Diener des göttlichen Weltplans ist, so bleibt ein ungelöster Rest. Es bleibt der inbrünstige Drang, den Meister dieses Weltplans, den Stifter auch des Todes, ahnend zu begreifen, zugleich die zweite Hälfte des Urteils, die Zugehörigkeit der menschlichen Seele zu Gott, auf die der Kläger Ackermann ja doch auch seine von Gott abgewiesene Klage gegründet hatte, in helleres Licht zu setzen. Dieser doppelte Drang zieht durch das Schlußkapitel wie ein klarer stiller Strom.

Es ist ein Gebet zu Gott von ergreifender Innigkeit, ungewöhnlicher Fülle und Kraft[2]. Aber es ist gleichzeitig ein heißes Ringen um Gotteserkenntnis: ein Lobpreis der Anbetung mit gehäuften, Bild an Bild reihenden Prädikaten, der gefühlsmäßig und denkend das Wesen und die Allmacht Gottes zu ergründen sucht.

Äußerlich betrachtet hat dieses Gebet die Form der Heiligenlitanei. Jeder Absatz, der Perlen überlieferter und neuerfundener religiöser Metaphern nach dem uralten west-östlichen Prädikationstypus des Gebets zu einer Schnur reiht, schließt seine Anrufungen mit den Refrain »Erhöre mich«. Aber kein Name eines Heiligen, auch nicht der Name der Jungfrau Maria wird genannt. Und doch war deren Fürbitte anzurufen nach kirchlichem Dogma und Brauch in einem Gebet für einen Verstorbenen unerläßlich. Gerade die kirch-

[1] Vgl. dazu die unten S. 642 Anm. 1 genannten Bibelstellen.

[2] Leider ist es in dem Buch von Friedrich Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche u. religionspsychologische Untersuchung. München, Ernst Reinhardt, 3. Aufl. 1921, das so reichen Stoff aus allen Völkern und Zeiten verwertet, nicht berücksichtigt.



liche »Recommendatio animae« des Sterbenden enthält eine Allerheiligenlitanei mit Anrufung auch der Maria. Dieser Dichter aber, der nur »Ackermann«, d. h. schaffender, liebender und Leben hoffender Mensch sein will und sich hier seinem Gott als schlichter Johannes[1] gegenüberstellt, will einzig und allein von Gott und durch Gott für das himmlische Leben seiner Gattin Gewißheit haben.

Gerade seit dem vorletzten Jahrzehnt und um die Wende des 14. Jahrhunderts griff in Böhmen und in England die vorreformatorische Bewegung scharf den Heiligen- und Mariendienst an und verwarf die Anrufung der Fürbitte der Heiligen und der Jungfrau Maria für das Seelenheil der Toten: es genügt hinzuweisen auf Matthias von Janov, Wiclef, die Taboriten[2]. Die Kirche ihrerseits schritt in Synoden und Inquisitionsprozessen nach Kräften dagegen ein. So erkennt man in diesem litaneihaften Gebet des Ackermanns für seine tote Frau den poetischen Niederschlag jener freien Religiosität, die damals unter König Wenzel und seiner der religiösen Reform geneigten und ihren Führern teilweise nahestehenden, Johannes Hus begünstigenden Gemahlin Sophie, in Laienkreisen Böhmens, namentlich des Hofes und der Hofbeamten, lebte und sich mehrfach betätigte. Dieses Schlußgebet des Ackermanns Johannes ist sozusagen eine umgekehrte Heiligenlitanei, ja es ist deren aus religiöser Frömmigkeit und Freiheit fließende Parodie. Dieses Schlußgebet kündet eine vertiefte Gottesverehrung[3]. Es bekräftigt eine religiöse Überzeugung, die der moderne Protestantismus als »das einzige Lehrstück der Predigt Christi« anerkennt: »die Seele für Gott, Gott für die Seele«, ohne daß Heilige und ein Sakrament sich dazwischenschieben[4].

Mit der Wirkung einer Priamel folgt auf die 61 Zeilen lange Litanei, die achtmal Gott um Erhörung anruft, endlich in nur 11 Zeilen die Lösung der Spannung: die Angabe dessen, wofür so oft Erhörung erbeten war. Diese Angabe und gleichzeitig die Bitte um Ausführung des Erbetenen richtet sich an Christus (Kap. 34, 62—68):

*Gut vber alle gut, aller wirdigister herre Jesu, empfahe gutlichen die sele meiner allerliebesten frawen; die ewigen ruwe gib ir, mit deiner genadentawe labe sie; vnder den schaten*

[1] Es fällt natürlich auf, daß auch dieser Name mit dem Namen des Helden der englischen Pflügerdichtung bedeutsam kontrastiert. Ist etwa auch hier Absicht im Spiel? Soll der religiöse alte Gegensatz der Johannesliebe zur Petrus-Kraft betont werden? Ist also der Name Johannes fingiert oder, wenn er der wirkliche Name des Dichters ist, hat er wenigstens mitgewirkt und ist er mitbenutzt für die Konzeption eines Gegenstückes zum englischen Ackermann *Piers plowman*? Über diese Fragen vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 358—370.

[2] Hus verwarf die Fürbittengebete noch nicht; vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 85.

[3] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 75ff. — Ausdrücklich sei bemerkt, daß, wenn auch aus den Nachweisen bei Heiler, Das Gebet S. 128f. 154. 175. 179 eine weitverbreitete selbständige Entwicklung litaneiartiger Anrufungen in babylonisch-assyrischer, altjüdischer, indianischer Liturgie hervortritt, im vorliegenden Fall eine spontane Verwendung dieser Gebetsform ausgeschlossen ist durch die enge, offenbar bewußte Anlehnung an den Bau und Wortlaut der offiziellen Allerheiligenlitanei und ihren Gebrauch bei dem Totenamt.

[4] Diese Formulierung gibt der protestantischen Auffassung Heinrich-Gutberlet, Dogmatische Theologie 10. Bd. (1904), S. 825.

*deiner flugel behalt sie, nim sie, herre, in die volkumen genuge, do genuget den minsten als den grossten. Lass sie, herre, von dannen sie kumen ist, wonen in deinem reiche bei den ewigen seligen geisten!*

In diesen schönen und weihevollen Worten ist zwar aus der kirchlichen Liturgie der Exequien und Totenmessen das *Requiem aeternam dona eis* übernommen, aber jeder Anklang an das »Officium pro defunctis«, vor allem jede Bitte um Befreiung von der Strafe des Gerichts und um Erleichterung der Reinigung im Fegefeuer gemieden. Auch dieses Schweigen steht im Einklang mit den damals in Böhmen unter Waldensischem und Wiclefs Einfluß umlaufenden Ansichten, die leugneten, daß durch Gebet das Schicksal der Toten beeinflußt werden könnte[1]. Außerdem aber äußert sich in dieser Bitte um Jesu Geleit ein Gedanke, der undogmatisch ist. Für die längst feststehende kirchliche Lehre kommt die Seele des Menschen nicht aus einem göttlichen »Reich ewiger reiner Geister«, vielmehr wird sie für jeden einzelnen Menschen im Augenblick seiner Empfängnis von Gott aus dem Nichts geschaffen. Die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele, durch Platon, die Hermetischen Schriften und den Neuplatonismus weit verbreitet, hat allerdings während des ganzen Mittelalters in gewissen naiv volkstümlichen Bildern fortgelebt und ist da auch von der Kirche geduldet worden. Das Bild, das den Tod als Heimkehr der Seele in ihr Vaterland bezeichnet, das irdische Leben als *peregrinatio* (2. Cor. 5, 6—8) oder als *via*, konnte, wenn man grob realistisch die Folgerungen zog, leicht darauf führen, daß eben die Seele vor der Geburt des Menschen schon existierte in einem göttlichen Reich. Immerhin aber haben — trotz Ecclesiastes 12, 7, Sapient. 8, 19f. — nur Häretiker im Mittelalter sich deutlich zu einer wirklichen Präexistenzlehre bekannt. Und der Wortlaut im Schlußgebet des Ackermanns ist so scharf geprägt, daß daraus allerdings die Annahme einer Seelenpräexistenz im Platonischen Sinne hervorgeht[2].

Des Dichters Platonische Vorstellung einer Präexistenz der menschlichen Seele »im göttlichen Reich der ewigen seligen Geister« hängt nun aber innerlich zusammen mit der Grundüberzeugung, die er seinen Ackermann so leidenschaftlich bekennen ließ. Im 25. Kapitel weist der Kläger des Todes höhnische Herabsetzung der menschlichen Natur zurück mit Berufung auf den biblischen Schöpfungsbericht (Gen. 1, 10. 12. 18. 21. 25—27; vgl. Ecclus. 39, 21) und erschließt daraus die Gutheit der göttlichen Schöpfung, im besondern Maße die des Menschen: er ist »das freieste und schönste Werkstück« des göttlichen Künstlers, eine Schöpfung von äußerem und innerem Adel, Gottes »liebstes Geschöpf«, von Gott eingesetzt als Herr der Erde, ein allen übrigen mit Geist ausgestatteten Kreaturen, den Engeln, Teufeln, Kobolden, überlegenes Wesen,

---

[1] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 87.
[2] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 87—107.

er wurde, von Gott ihm selber gleich erschaffen, und diese seine »gottgleiche« Natur[1] zeigt sich vor allem im menschlichen Haupt mit seinen allen übrigen Geistern verborgenen denkenden, erkennenden, schaffenden Kräften und mit seinen sehenden Augen, die »als gewissenhafter Zeuge, als kunstvoll gebildeter Spiegel bis in die Klarheit des Himmels reichen«. Auch das ist eine Platonisch gefärbte Anthropologie, die der asketischen Strömung innerhalb des Christentums den Rücken kehrt und das Problem der Erbsünde unbeachtet läßt. Daß die Körperanlage des Menschen, die aufrechte Stellung des menschlichen Hauptes und seine Fähigkeit, emporzublicken zum Himmel, Beweis und Gewähr seines göttlichen Ursprungs und seiner Pflicht sind, dem Ewigen nachzutrachten, ist ein alter Topos antiker Anthropologie, der aus Sokratisch-Platonischer Spekulation[2] und ihrer vertieften Umbildung durch den mystisch-dithyrambischen, dem Neuplatonismus vorarbeitenden Poseidonios fortlebt bei Cicero, Ovid, Seneca, von Cyprian und Augustin spiritualistisch-moralisch christianisiert wird, im Mittelalter nie untergeht, aber doch erst in der werdenden Renaissance als machtvoller Leitgedanke der neuen Menschenauffassung wieder in die Höhe kommt.

Auf diese Ausführung über die Gutheit alles von Gott Erschaffenen und über die »gottgleiche« Erschaffung des Menschen weist auch noch das Schlußwort in der Anklage des Ackermanns zurück, gibt aber dem Gedanken einen ganz allgemeinen metaphysisch-kosmischen Ausdruck, der über die christliche Formulierung hinausgeht (Kap. 31, 21—27):

»Ich habe von Jugend auf als Lehre gehört (*gehoret lesen vnd gelernet*), wie Gott alle Dinge geschaffen habe. Ihr aber sprechet, alle Wesen und alles Leben auf Erden (*alle irdisch wesen vnd leben*) sollen ein Ende nehmen. Dem entgegen sprechen Plato und andere Philosophen (*Plato vnd ander weissagen*), daß in allen Dingen des einen Verfall des anderen Gebärung sei (*in allen sachen eines zerruttunge des andern geberunge sei*) und daß alle Dinge auf Wiedergeburt aufgebaut sind (*alle sache auf vrkunfte*[3] *sint gebawet*) und daß der Umlauf des Himmels und die ganze von einem ins andere sich ver-

---

[1] Über den undogmatischen Charakter dieser Auffassung s. meinen Kommentar zum 25. Kapitel. — In meiner Erläuterung der Behauptung des Ackermanns, daß der Tod nicht von Gott geschaffen sei (zu Kap. 25, 5 S. 323f.), fehlt leider der entscheidende Hinweis auf Sap. 1, 13 *quoniam Deus mortem non fecit*; 2, 23. 24 ... *Deus creavit hominem inexterminabilem et ad imaginem similitudinis suae fecit illum. Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Dem widerspricht freilich Ecclus. 39, 33—35 *Sunt spiritus, qui ad vindictam creati sunt... Ignis* [vgl. Ackerm. Kap. 32, 8—10 und Komment.], *grando, fames et mors, omnia haec ad vindictam creata sunt*; 33, 15 *Contra malum bonum est, et contra mortem vita; sic et contra virum justum peccator. Et sic intuere in omnia opera Altissimi. Duo et duo, et unum contra unum*; 11, 14 *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt.*

[2] Xenophon Memorab. I 4, 4—7. 11—14. 17; IV 3, 10—12; Platon Timaios 90A, 91E; vgl. Komment. zu Kap. 25.

[3] Kniescheks Ausgabe bietet das unverständliche *ewer kunde*, die Handschriften: *vrkunde*, *ewer kinder*, *vwer kind*, *vnsere kind*, *ewigkeyt*. Die letzte Variante (in der auch sonst schwierige oder verderbte Stellen dem Sinne nach ungefähr richtig, aber willkürlich verbessernden Handschrift H) zeigte mir den Weg zur evidenten Emendation (s. Kommentar zu Kap. 31, 23—27, S. 384ff.).

wandelnde Hervorbringung der Erde ewig sei (*wie des himels lauf vnd der erden alle von einem in das ander verwandelt wurkunge ewig sei*).«

Diese Lehre von der allgemeinen Wiedergeburt und von dem ewigen, zu sich selbst zurückkehrenden Kreislauf des Firmaments, der den Kreislauf der Elemente, die ewige Umwandlung des Irdischen, den ewigen Wechsel von Werden und Vergehen bedingt, erscheint hier unter Platons Namen in einer Kombination aus Phaidon Kap. 16. 17 und Symposion Kap. 25. 26 (S. 71 DF, 72 ABD; 206 BC, 207 D—208 B) sowie aus Gedanken des Timaios[1].

Schon die antiken Erklärer waren und die modernen Forscher sind noch heute darüber uneins, ob Platon an der entscheidenden Timaios-Stelle (S. 40B) das Festliegen der Erde oder ihre Bewegung (Achsendrehung, vielleicht auch Rotierung um das Zentralfeuer oder die Sonne) gelehrt habe. Doch ist in den sehr divergent überlieferten Worten des Ackermanns jedesfalls nicht zu verbinden *des himels vnd der erden lauf* und jedesfalls ein Umlauf der Erde nicht anzunehmen[2]. Des Johannes von Saaz Gewährsmann las aus der hier vorschwebenden schwierigen Timaios-Lehre sicherlich das dem Standpunkt seiner Zeit Nächstliegende heraus, also das, was dem die damaligen astronomischen Anschauungen beherrschenden Aristotelisch-Ptolemäischen Weltsystem entsprach. Das hat z. B. auch der überwiegend aus dem Timaios-Kommentar des Poseidonios abgeleitete lateinische Kommentar des Chalcidius, den Mittelalter wie Frührenaissance viel benutzten, bei Besprechung des doppeldeutigen *terram constrictam limitibus poli* (= γῆν ... εἰλλομένην περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τεταμένον Tim. S. 40B) bevorzugt mit den Worten: *aliquanto uerisimilius medietati mundi adhaerentem quiescere terram* (Platonis Timaeus interprete Chalcidio rec. Jo. Wrobel, Lipsiae 1876, S. 41. 187). Auch der Kommentar des Simplikios zu Aristoteles *de caelo*, der in einer 1271 vollendeten lateinischen Version des gewandten und mit Unrecht von Roger Baco der Unkenntnis des Griechischen geziehenen Übersetzers Wilhelm von Moerbeke dem ausgehnden Mittelalter zugänglich war und noch bis in die Hochrenaissance viel benutzt worden ist (s. unten Exkurs 4), tritt mit Entschiedenheit für diese Erklärung der Timaios-Stelle ein.

Danach hat also nur der Sternenhimmel einen 'Lauf' und steht die Erde still. Die ekliptische Drehung der Sonne und die Drehung der Planetensphären von West nach Ost, die der Fixsternhimmel durch sein Kreisen hervorruft, bedingen den Wechsel von Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen, während die allgemeine Bewegung des Himmelsgewölbes von Ost nach West die Beharrung und Unabänderlichkeit der irdischen

---

[1] Letzten Endes liegen wohl zugrunde Timaios Kap. 8 S. 36 CD; Kap. 11 S. 38—39E; Kap. 12 S. 40A—C; namentlich aber Kap. 18 S. 49; Kap. 20 S. 54BC; Kap. 22 S. 56D—57C und ganz besonders Kap. 23 S. 57D—58C. Vgl. dazu Chalcidius ed. Wrobel S. 33f. 164ff.; 37ff. 175—187; 40f. 187ff.; 60ff. 347ff.

[2] Auch kann *wurkunge* nicht zum Prädikat gehören, denn sonst schwebt *ewig* auf unmögliche Weise als nachgestelltes Adjektiv in der Luft; ebenso kann *erden* nicht Gen. Pl. sein, wie Bernt zur Stelle (Ausgabe S. 390) für möglich hielt, sondern ist Gen. Sg. Vgl. meinen Aufsatz: »Die Lehre des Platonischen Timaios über die kosmische Stellung der Erde,« Ilbergs Neue Jahrbücher, 49. Bd. (1922) S. 254ff.





Vorgänge begründet[1]. Der Ackermann faßt in dem Schlußsatz seines Platon-Zitats nicht bloß den Gedanken des ersten Satzes (Z. 24f.) über die allgemeine Wiedergeburt alles irdischen Wesens und Lebens zusammen, sondern sagt von dieser etwas Neues aus: ihre astronomische Bedingtheit und ihre Ewigkeit.

Diese Platonische Lehre eignet sich der Ackermann als autoritative Bekräftigung der eigenen Überzeugung an und führt sie gegen die Behauptungen des Todes ins Feld. Diese Lehre ist nun aber im Mittelalter von der Kirche und von der kirchlichen Scholastik niemals anerkannt worden[2].

Bei den »anderen Weissagern«, die der Ackermann neben Platon als Gewährsmänner im Sinne hat, zielt er (s. Komment. S. 384ff.) etwa auf verwandte Gedanken bei Ovid, Seneca, Pseudo-Apuleius[3], Boethius. Sie alle gehen auf die Prägung des Poseidonios zurück.

Früher (im 18. Kapitel) hatte der Tod den Ackermann als einen der närrisch-überheblichen Adams-Revenants verspottet und als einen seiner Vorläufer irgendeinen mit seinen Genossen über die Gottheit disputierenden, wunderkundigen Platoniker oder Stoiker Athens hingestellt (s. oben S. 621). Jetzt (Kap. 31, 24) bietet der so Verhöhnte diesem Angriff kühn die Stirn: er selbst ruft nun Platon in eigner Person und *ander weissagen*, also auch Stoiker, als Eidhelfer auf und wagt es, durch sie gedeckt nunmehr unmittelbar den christlichen Heiland um sein Urteil zu bitten.

## 7.
## Gedanken des Boethius im Ackermann aus Böhmen.

Sicherlich aber stand für den Dichter unter jenen »anderen Philosophen«, auf die dem Tod gegenüber das Schlußwort der Klage seines Ackermanns sich beruft, allen übrigen voran derjenige antike Autor, den er außer Platon allein noch — an einer andern Stelle — in seinem Werke mit Namen anführt: der

[1] Vgl. Rudolf Wolf, Geschichte der Astronomie, München, R. Oldenbourg, 1877, S. 60ff. 197ff.; O. Peschel, Geschichte der Erdkunde², München, R. Oldenbourg, 1877, S. 39—42; Edward Moore, Studies in Dante, Third series, Oxford 1903, S. 1—106 (The astronomy of Dante); Friedrich von Bezold, Astrologische Geschichtskonstruktion im Mittelalter, Zeitschr. für Geschichtswissensch. Bd. 8 (1892), S. 29—72 (wiederabgedruckt in: Aus Mittelalter u. Renaissance, München, R. Oldenbourg, 1918); Gustav Hellmann, Beiträge z. Gesch. d. Meteorologie: Aus der Blütezeit der Astrometeorologie (Veröffentlichungen d. Kgl. Preuß. Meteorolog. Instituts Nr. 273), Berlin, Behrend u. Co., 1914, S. 6—10 (über meteorologische Prognosen aus Planetenkonjunktionen im 14. Jahrhundert); Franz Boll, Sternglaube u. Sterndeutung, Leipzig, Teubner, 1918 (Aus Natur u. Geisteswelt 638), S. 53—57. 94—98; ³1926, S. 44—48. 75—78.

[2] Wohl aber ward sie, versetzt mit Hermetischen und neuplatonischen Bestandteilen, die Grundlage der alchimistischen Kosmologie und Biologie des Mittelalters wie der Renaissance und Neuzeit.

[3] Die Hermetische Lehre periodischer Weltwiedergeburt steht in den wichtigen Kapiteln 24—26 des unter dem Namen des Apuleius überlieferten 'Asclepius', die Jakob Bernays (Monatsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1871, 16. Okt., S. 503ff. = Gesammelte Abhandlungen Bd. 1, 1885, S. 330ff.) übersetzt und erläutert hat. Vorlage ist ein griechisches Original, die Hermetische Schrift λόγος τέλειος, aus der Lactanz Instit. VII 18, 3 Zitate gibt. Vgl. auch unten Exkurs 5.



letzte antike Philosoph, der Christ **Boethius**, der Lehrer des Mittelalters, der geistige und literarische Befruchter der Renaissance[1].

Sein Weltbuch »Vom Troste der Philosophie«, das im Kerne Platonisches Denken hegt und aus Poseidonischer Anthropologie und Biologie schöpft, liefert für die **Wiedergeburtslehre**, wenn es dazu auch eine kritische Sonderstellung einnimmt, das wuchtigste Zeugnis. Und wie es Dante, Petrarca, Rienzo stark, ja entscheidend beeinflußt hat, so ist es dem Saazer Dichter überhaupt als Ganzes und in Einzelheiten eine Quelle der Anregung gewesen.

Zunächst schon für die poetische Konzeption seines Werks. Des Boethius Trostschrift ist der Ausläufer einer alten Gattung antiker moralphilosophischer Schriftstellerei[2], der Cicero in seiner berühmten »Consolatio« über den Tod der Tochter zuerst die Anwendung auf das eigene Ich gegeben hatte, und übermittelte ein herkömmliches literarisches Schema der Kritik und Rechtfertigung, der Anklage und Verteidigung gegenüber einem schweren Schicksal, einem erlittenen oder drohenden Unglück, besonders auch gegenüber einem Todesfall. Der Charakter und auch die Form des Dialogs ergab sich dafür ganz von selbst als natürlicher Ausdruck zweier miteinander ringender Stimmungen und Lebensanschauungen. So sind Senecas Trostschriften voll von dialogischen Elementen, Fragen, Einwürfen, auch reihenweise wechselnder Rede und Gegenrede. Und der »Consolatio« des Boethius ist ihr im Kern Platonisches, in der Dialektik Aristotelisches, in der Ethik stoisches Gedankengut zugeflossen durch im einzelnen nur vermutungsweise bestimmbare Mittelquellen: aus Ciceros »Hortensius«, besonders aber aus dem »Protreptikos« des schöpferisch universalen Poseidonios, dem die Synthese Platonischer und peripatetischer Philosophie gelang[3]. Sie hat den Dialog zwischen dem den Tod erwartenden Gefangenen, den Zorn und Verzweiflung zum Skeptiker und Pessimisten machen, und der Philosophie, die ihn zu einer idealistischen Weltauffassung und einem religiösen Optimismus bekehrt, in einer Art dramatischen Ent-

---

[1] Vgl. dazu meine Ausführungen in »Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit« (Rienzo-Briefwechsel Teil 1, Vom Mittelalt. z. Reformation II 1, Berlin, Weidmann, 1913—1928), S. 533, ferner meinen Aufsatz »Die humanistischen Wirkungen der Trostschrift des Boethius im Mittelalter und in der Renaissance«, der in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte erscheinen wird [sowie Piurs Darstellung, Rienzo-Briefwechsel Teil 5, V. Ma. z. Ref. II 5 (1929), S. 88. 310. 322. 325—328].

[2] Vgl. Alfred Gercke in: Tirocinium philologum (Festschr. für Usener), Berlin 1883 S. 39ff.; Carolus Buresch, Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica, Leipziger Studien 1887, Bd. 9, S. 1ff.; Rudolf Hirzel, Der Dialog, Leipzig, S. Hirzel 1895, 1, S. 347—350. 498—502; 2, S. 347f.; Georg Misch, Geschichte der Autobiographie, 1. Bd., Leipzig, Teubner, 1907, S. 463—466.

[3] Über die Quellen der Consolatio philosophiae s. außer Zeller, Philosophie der Griechen[4] III 2 (1903), S. 923—930 (wo namentlich die Nachweise der Berührungen mit Proklos wichtig sind), besonders Emil Badstübner, Beiträge zur Erklärung und Kritik der philosophischen Schriften Senecas, Hamburg 1901 (Progr. des Johanneums), S. 14—18; Gregor Anton Müller, Die Trostschrift des Boethius. Beitrag zu einer literarischen Quellenuntersuchung, Berlin, Ebering, 1912 (Gießener Diss.); Praechter-Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie[11] I (1920) S. 678 bis 680 [[12] I (1926) S. 652—655].



wicklung und Steigerung durchgeführt. Stufenweise gelingt es der Trösterin, den Verbitterten von seiner Seelenqual zu entlasten, sein Gemüt mit milden, dann mit stärkeren Heilmitteln zu beruhigen und ihn schließlich durch vollkommene Einsicht in den göttlichen Weltzusammenhang mit seinem Schicksal auszusöhnen. In diesen Dialog hineingestellt ist aber noch ein zweiter, den die Philosophie fingiert: ein Streitgespräch zwischen der Fortuna und Boethius (Consol. II 2). Was hier die Fortuna zur Rechtfertigung ihrer Unbeständigkeit im Sinne der Stoa vorbringt, über ihre dem nackt und bloß Geborenen nur zur Nutzung, aber nicht als Eigentum gewährten Gaben, über ihr Recht auf Wandlung und das Spiel des kreisenden Glücksrades, was zur Ergänzung vorher und nachher die Philosophie ausführt über die Natur der Glücksgöttin, ihre Veränderlichkeit und Blindheit, über die allgemeine Flüchtigkeit der menschlichen Dinge, den Wechsel der Tages- und Jahreszeit, des Wetters, über das ewige Gesetz, daß nichts Entstandenes bestehen bleibt (Consol. II 1 und 3), das berührt sich gedanklich mit mancher Rede des Todes im Ackermann[1]. Und auch wenn später die Philosophie Platonisch, aber mehr noch stoisch die äußern Glücksgüter: Reichtum, Kleinodien, Naturgenuß, üppige Mahlzeiten, schöne Kleider, glänzenden Dienertroß, Ehren, Macht, Ruhm, körperliche Vorzüge, Sinnenlust, selbst auch die Freude an Gattin und Kindern als nichtig erweist und die Weltverachtung predigt, begegnet manches, was den Äußerungen des Todes nahe verwandt ist. Anderseits stimmt dann das Gegenbild, das die Philosophie folgen läßt, um zur wahren (innern) Glückseligkeit den Weg zu zeigen, ihre Anthropologie, Kosmologie und Theodizee vielfach zu den Grundanschauungen des Ackermanns.

Im Streitgespräch des Johannes von Saaz ruft der Kläger Ackermann des Boethius Trostschrift einmal mit Verfassernamen und Titel als Zeugen auf für das Glück der Ehe und die Wonne der Frauenliebe gegenüber der schnöden weiberfeindlichen Ehekritik des Skeptikers Tod (Kap. 29, 4—9):

*In maniges weisen meisters geschrifte findet man, das one weibessteure niemant mag mit selden gesteuret werden; wann weibes vnd kinder habe ist nicht das minste teil der irdischen selden. Mit solicher warheit hat den Romer Boecium trostlichen hin geleget*[2] *philosophia, die weise meisterin.*

---

[1] Vgl. Kap. 24, 10. 12 und Komment. S. 309—312. — Kap. 12, 7—9; 18, 25f. 20f. u. Komment. S. 249—252. 273—275.

[2] Unsere Ackermannhandschriften überliefern *den trostlichen Romer Boecium hin geleget.* Mit Anspielung auf das unten S. 647 mitgeteilte Ankerbild in der Consolatio philos. bedeutet das Verbum hier »verankert«, »beruhigt«, »beschwichtigt«. Sinnlos aber ist *den »trostlichen« Boecium.* Denn getröstet, zuversichtlich erscheint Boethius erst in seiner oben wiedergegebenen Antwort auf die dem Ackermann hier vorschwebenden Ausführungen der Philosophie (Consol. phil. Peiper S. 33, 1—3). Nahe läge die Textänderung *trostlosen.* Aber vorzuziehen ist die Umstellung: *den Romer Boecium trostlichen* (Adverb!). Der Archetypus der Ackermannüberlieferung enthält auch sonst einzelne starke Verderbnisse, ja bewußte Entstellungen: s. Komment. S. 391. 394f. 396 (zu 32, 26); Dicht. d. Ackerm. S. 5. 10. 67 Anm. 355f. 357f. und unten S. 648 über den irrigen Zusatz *kan* in Kap. 30, 15. [Vgl. jetzt auch Edward Schröder, Anzeiger für deutsches Altertum, 51. Bd. (1932), S. 117f.].

Das Zitat hat unser Kommentar nicht richtig bestimmt[1]. Gemeint ist vielmehr jene Ausführung der Philosophie im vorbereitenden Teil ihres Eingreifens, wo von ihr zunächst »mit milderen Heilmitteln« (*lenibus mediocribusque fomentis:* Peiper S. 22, 57) versucht wird, die Geistesverfinsterung des leidenschaftlich erregten Gefangenen aufzuhellen und seine Verzweiflung zu lindern durch Betrachtungen über das Wesen des Glücks und sein eigenes Schicksal, wo »noch keine Arznei gegen Krankheit, sondern erst Balsam für den gegen die Heilung sich sträubenden Schmerz« zur Anwendung kommt (Cons. II, 3 prosa, Peiper S. 29, 9—11). Hier also (Cons. II, 4 prosa, Peiper S. 32, 9—13. 17—33, 3) hält die Philosophie den verzweifelten Klagen des Boethius über die Unbeständigkeit des Glücks entgegen, daß, solange ihm das köstlichste seiner Glücksgüter unverletzt bewahrt bleibe, er kein Recht habe, über Unglück Beschwerde zu führen: *si quod in omni fortunae tuae censu pretiosissimum possidebas, id tibi divinitus inlaesum inuiolatumque seruatur, poterisne meliora quaeque retinens de infortunio iure causari?* Dies »köstliche Glücksgut« (= *nicht das minste teil der irdischen selden*) sind: der als *generis humani decus* zu preisende Schwiegervater Symmachus; die tugendhafte, nur um ihres Mannes willen sich den Lebensodem bewahrende Gattin (*uiuit uxor ingenio modesta pudicitia pudore praecellens ... et patri similis. Uiuit ... tibique tantum uitae huius exosa spiritum seruat*); die als Abbild väterlichen und großväterlichen Geistes trotz jugendlichem Alter bereits bewährten Söhne.

Die Hauptsorge der Menschen gilt der Erhaltung des Lebens. »Wie glücklich also, falls du nur deine Güter in ihrem Werte erkennst, bist du, dem dasjenige verblieb, was allen ohne jedes Zweifeln teurer ist als das Leben. Darum trockne deine Tränen (*Quare sicca iam lacrimas*). Noch ist das Glück nicht allen deinen Freunden bis auf den letzten feindlich, noch hat der Sturm mit seiner Kraft dich nicht überwältigt, denn noch halten ja die Anker des Gegenwartstrostes und der Zukunftshoffnung.« Darauf erwidert Boethius: »Und ich bete, daß sie festhalten mögen, denn dann werde ich, was auch geschehe, mich retten.« Hiermit ist die Philosophie zufrieden: »Wir sind doch ein Stück vorwärtsgekommen, wenn du nicht mehr dein Geschick als Ganzes beklagst.« Nur auf diesen Abschnitt der »Consolatio« trifft jene Anspielung des Ackermanns ohne allen Zweifel vollkommen zu: denn hier tröstet die Philosophie wirklich mit einem Hinweis auf die Köstlichkeit des Eheglücks, hier bringt sie wirklich den Aufgeregten zur Ruhe, verankert ihn in der Stärke der Seele. Vgl. aber auch unten Exkurs 6.

Auch an anderen Stellen seines Streitgesprächs hat Johannes von Saaz die Trostschrift des letzten Römers nachweislich benutzt für die Reden des

[1] Die von Bernt, Komment. S. 377f. (zu 29, 7f.) mit einem gewissen Zweifel angezogene Stelle Consol. III 7 prosa, Peip. S. 64, Z. 11—17 macht wie a. a. O. schon bemerkt wurde, hinsichtlich der Kinder einen Vorbehalt: Söhne seien manchmal die Peiniger (*tortores*) des Vaters und oft Gegenstand der Angst und Sorge, also daß mit Recht Euripides den Kinderlosen wegen dieses Unglücks glücklich preise. Das stimmt denn doch zu der Eheschelte des Todes, aber nicht zu dem Loblied des Ackermanns! Auch Consol. III 2 prosa, Peip. S. 52, 28—53, 35 wird zwar das Verlangen nach dem Besitz von Frau und Kindern unter anderen menschlichen Glücksbestrebungen genannt, aber zugleich dieses ganze Streben nach irdischem Glück als unklarer Drang nach dem höchsten Gut hingestellt, der sich durch falschen Schein betrügen läßt. Also auch hier das Eheglück nicht Trostmittel der Philosophie. In der allmählichen dramatischen Entfaltung des Standpunktes der Philosophie treten eben Gegensätze der Weltanschauung hervor, die der böhmische Dichter auf seine zwei Prozeßpartner verteilt: s. oben S. 620.



Klägers. Einmal aber entlehnt er auch für den Tod ein wörtliches Zitat daraus zur Ironisierung des Klägers (24, 21).

An dieser Consolatiostelle III, 8 prosa ist vielleicht mit Peiper S. 65 Z. 22 nach Horaz Sat. I, 2, 90; Epist. I, 1, 28 *Lyncei oculis* herzustellen. Die mittelalterliche vulgäre Überlieferung (Handschriften und Kommentare) las freilich das Adjektiv *Lynceis oculis* (»mit Lynkeus-Augen«), verstand es jedoch als *lynceis* und als unmittelbare Ableitung von *lynx*. Dem entspricht dann im 'Ackermann' *eines linzen augen*. Aber die mittelalterlichen Kommentare bieten hier auch schon — infolge einer wunderlichen Textverderbnis des Namens Alcibiadis — die Beziehung des Aristotelischen Bonmots auf die weibliche Schönheit, die also nicht erst der Ackermanndichter selbständig vorgenommen hat, was an sich ja denkbar wäre. Vgl. Notker, hrsg. von Piper 1, S. 165, Z. 20ff.: *Quodsi, ut aristotiles ait, homines uterentur linceis oculis. Úbe die ménnisken hábetîn, sô aristotiles chit, lúhsiniu óugen.* Weiter gibt er *pulcherrimum corpus alcibiadis* und *ter alcibiadis lîchámo*, bemerkt aber dazu: *Uuír neuuízen uuér díu scôna alcibias uuás. tóh cnûoge râtiscóen dáz si herculis mûoter uuâre, uuánda er alcides hîez.* Scholion und Kommentar der Maihinger Handschrift: *nomen est mulieris famosae pulchritudinis. Quidam dicunt matrem fuisse Herculis ideoque Alciden eum nominatum esse, sed hoc falsum est nam Alcides dictus quasi alceidos* (Naaber, Quellen von Notkers 'consol. philos.', S. 27; H. Naumann, Notkers Boethius, Straßburg 1913, S. 46f.). Der Kommentar des Thomas Waleys[1] phantasiert dazu: *Alcibiades* [hier *Alcibias*] *mulier fuit pulcherrima, quam videntes quidam discipuli Aristotelis duxerunt eam ad Aristotelem, ut eam videret; qua visa dixit: Si homines lynceos oculos haberent* usw. Ausdrücklich meint er: *communiter dicitur quod visus linceus obstantia corpora penetrat, sed illud nec ab Arestotele neque ab aliquo autentico invenitur.* Dann zitiert er aus Isidors Etymologien (XII 2, 20) die Notiz über den *linx* und bemerkt dazu richtig: *nihil autem dicit Isidorus de penetracione visus.* — Zu Ackerm. Kap. 30, 15 S. 381 war für die sprichwörtliche Verbindung Esel und Leierspiel besonders hervorzuheben Consol. I 4 prosa, Peip. S. 10: *Sentisne, inquit, haec atque animo inlabuntur tuo? an* ὄνος λύρας? Der Sinn dieser Redensart (s. A. Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipzig, Teubner, 1890, S. 41) ist bekanntlich: »Eindruckslos, verständnislos wie der Esel, der Leierspiel hört.« Gerade diesen Sinn und nicht den umgebogenen der beigebrachten deutschen Belege (»Ungeschickt wie ein Esel, der die Leier spielt«) setzt der Zusammenhang in der Rede des Todes voraus, und wahrscheinlich muß man (mit Streichung von *kan*) lesen: *als vil als ein esel leiren* [*vernemen kan*], *als vil kanstu die warheit vernemen.* Notker und die mittelalterlichen Kommentare stimmen dazu (Piper S. 23, Z. 5ff.; H. Naumann a. a. O. S. 37). *Uerstâst tu dih tísses îeht, chád si alde gât iz tih îeht ín? An anos* [ὄνος] *liras, id est expers lire?* Vgl. auch Kommentar S. 304. 313 (zu 24, 21). 348f. 411f.

Sowohl jenen oben (S. 642) erwähnten bedeutsamen Gedanken in der Menschheitshymne des Ackermanns, daß der aufrechte Gang und die emporgerichtete Stellung des Hauptes als Adels- und Herrschaftssymbol den Menschen auszeichne vor allen irdischen Lebewesen und seine göttliche Herkunft be-

[1] Vgl. über ihn unten Exkurs 1 [und jetzt auch S. Singer, Neophilologus 18 (1932), S. 21f.].

weise, seine Abkehr vom Erdboden, sein Aufwärtsstreben zum Ewigen bedinge (Kap. 25), als auch die vom Tode mit hämischer Kritik dagegen ausgespielte, gleichfalls auf einem antiken Topos beruhende Antithese, daß der Mensch voll unersättlicher Habgier sich in allen Staub und Schmutz der Erde versenke, in die Tiefen des Gesteins nach Erz und Gold grabe (Kap. 32, 19—24), konnte Johannes von Saaz aus der Schrift des Boethius entnehmen.

Es sind folgende vier Gedichtstellen, die in meinem Kommentar hätten Aufnahme finden sollen: 1. De Consol. V, 5 (Peiper S. 138f.): »Alle diese [vorher beschriebenen] Geschöpfe sieht man zwar sich durch mannigfache Formen unterscheiden, aber ihr niederwärts gerichtetes Gesicht beschwert und stumpft ihre Sinne. Einzig das Menschengeschlecht hebt in die Höhe das Haupt, steht leicht mit aufrechtem Körper und blickt hinweg von der Erde. Diese Gestalt des Menschen mahnt Dich, wenn Du nicht irdisch unverständig bist, wie Du mit aufrechtem Antlitz den Himmel suchst und die Stirn emporstreckst, auch deinen Sinn zu richten auf das Erhabene, daß nicht, während dein Leib in die Höhe sich hebt, dein Geist schmählich belastet am Boden liege.«

2. Dieses Carmen der Philosophie, das letzte, das sie an den getrösteten, belehrten, geläuterten Boethius richtet, weist kontrastierend zurück auf das erste, mit dem sie bei ihrem Auftreten den fassungslos Weinenden, vor Schmerz zu Boden Blickenden begrüßte (Cons. I, 2 Peiper S. 6): »Weh, wie tief in den Abgrund tauchend ist verdüstert sein Geist. Er, der einst frei zum geöffneten Himmel gewohnt war aufzublicken, in den Äther zu schweifen, Sonne, Mond und Sterne zu schauen, ihre Bahn zu berechnen, der die verschiedenartigen Ursachen der geheimnisvollen Natur erkundete (die Meeresstürme, die Drehung des Erdballs, den Wechsel der Tages- und Jahreszeiten), der liegt nun mit umnachtetem Geist, den Nacken belastet von Ketten, beugt niederwärts das Gesicht und ist gezwungen, zur toten Erde zu starren.«

3. Cons. II, 5 (Peiper S. 39f.): »Ach kehrte doch unsere Zeit zu den alten Sitten [des goldenen Zeitalters] zurück! Aber wilder als das Feuer des Ätna glüht die heiße Habgier. Ach wer war jener Erste, der Massen verdeckten Goldes und versteckte Edelsteine zu unserem Verderben ausgrub?«

4. Cons. III, 8 (Peiper S. 66f.): »Aber wo es sich birgt das Gut, das sie wünschen, die blinden Menschen bleiben darüber in Ungewißheit und, was entwich über den Sternenhimmel, sie suchen es in die Erde hinabtauchend.«

Aber der Ackermanndichter fand dort auch ein Vorbild für jene beiden Gedanken, die den Kern des Problems von Leben und Tod berühren: für die Wiedergeburtslehre, die der Ackermann in seiner letzten Klagerede bekennt, und für die Seelenpräexistenz, die das Schlußgebet ausspricht. Und auch die Parabel vom Rivalitätsstreit der vier Jahreszeiten, die dem Urteilsspruch Gottes (Kap. 33) als Rahmen dient, stammt aus diesem Gedankenkreis. Wohl folgt ihre Einkleidung einer sehr alten volkstümlichen und gelehrten Überlieferung, die in dem Saazer Sommer-Winter-Spiel, in den mittelalterlichen *Conflictus veris* (*estatis*) *et hiemis* und in ihren antiken Mustern,



den συγκρίσεις der Fabel, Ekloge, Rhetoreneristik zutage tritt[1]. Aber der philosophische Kern dieser Parabel und ihre Anwendung auf das Todesproblem berührt sich mit der Wiedergeburtsidee, insbesondere mit der in der »Consolatio« so oft bekannten Lehre vom göttlich bestimmten und geregelten Kreislauf alles Irdischen und tönte hier dem böhmischen Dichter als göttlich-natürliche Gesetzlichkeit der Ordnung, Eigenart und Abwechslung der Jahreszeiten aus wuchtig bewegten Versen zweimal entgegen. Schon das erste Trostlied, das die Philosophie nach dem heftigen Bericht des Boethius über sein tragisches Schicksal und nach seinen verzweifelten Anklagen als vorläufiges, gelindes Beruhigungsmittel vorträgt, mahnt, in der unverbrüchlichen Ordnung der Jahreszeiten ein Sinnbild zu sehen für die Unverletzlichkeit der göttlichen Satzung (Consol. I 6 metr., Peip. S. 20):

»Wer im Sommer säen wollte, würde seine Nahrung auf Eichbäumen suchen müssen. Niemals möge man Veilchen im herbstlichen Walde finden wollen, wenn der kalte Wind über die Stoppeln pfeift. Auch kann man des Bacchus Gaben nicht im Frühling erwarten. Gott hat jeder Jahreszeit einen eigenen Stempel aufgedrückt und ihre besondere Pflicht bestimmt, er duldet nicht, daß die so gesonderten Rollen miteinander vermischt werden. Drum was auf schwindelndem Wege die feste Ordnung verläßt, nimmt ein trauriges Ende.«

Später kehrt derselbe Gedanke auf breiterem Hintergrunde wieder (Consol. IV 6 metr., Peip. S. 115f.):

»So erneut den wechselnden Lauf [der Tageszeiten] die ewige Liebe, so bannt sie zwieträchtigen Kampf aus den Sternensphären. Diese Eintracht ordnet im Gleichmaß die Elemente, daß im Wechsel das widerstreitende Feuchte weiche dem Trocknen und einen Bund schließe die Kälte mit der Flamme, das flackernde Feuer aufsteige zum Himmel und lastend Erdreich sinke nach unten. Aus diesem Grunde auch haucht der laue Frühling Blütenduft, reift der glühende Sommer das Korn, kommt der Herbst mit Früchten beladen, gießt im Winter der strömende Regen. Diese Ordnung zeugt und nährt alles, was atmet und lebt auf Erden. Sie auch mit reißender Kraft erschafft und nimmt fort, indem sie das Entstandene wieder versenkt. Indessen tront der Schöpfer in der Höhe und lenkt als Leiter des Alls die Zügel, König und Herr, Quelle und Ursprung, der weise Richter.«

Und nun folgt der für Boethius so charakteristische Schluß, aus leise christianisiertem Platonismus und Neuplatonismus heraus der Gedanke einer allgemeinen Wiederkehr zum Ursprung, einer Sehnsucht der Heimkehr zu Gott:

»Denn wenn der Weltschöpfer nicht die geraden Bahnen wieder zwänge in den Kreislauf, würde, was jetzt feste Ordnung zusammenhält, abgeschlossen von seinem Urquell

[1] Jacob Grimm, Deutsche Mythologie³ S. 641. 741ff.; Uhland, Germania Bd. 5 (1860), S. 257 bis 284 (= Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage Bd. 3 [1866] S. 17—51); Adolf Ebert, Geschichte der allg. Literatur des Mittelalters Bd. 2, Leipzig, Vogel (1880) S. 68; R. Hirzel, Der Dialog Bd. 2 (1895), S. 176 Anm. 4. 177f. 382; Leandro Biadene, Carmina de mensibus di Bonvesin da la Riva, Studi di Filologia Romanza, Vol. IX (1903), S. 14—17. 81—89; Hans Walther, Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters. Diss. Berlin 1914, S. 5. 13. 34—35, dazu in der Buchausgabe (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters V, 2, München, Beck, 1920), die Texte S. 191—211.



zerfallen. Das ist die allen gemeinsame Liebe, und die Guten verlangen wieder vom Endziel gehalten zu werden, weil sie nur dauern können, wenn sie mit wieder umkehrendem Liebesdrange (*converso rursus amore*) zurückströmen zur göttlichen Ursache, die ihnen das Sein gab.« Das ist auch ein Kerngedanke Plotins.

Hier ist die Dantisch uns anmutende Vorstellung der die Welt bewegenden göttlichen Liebe mit der Platonischen Lehre der göttlichen Präexistenz der Seele und der Platonisch-stoischen Lehre des Kreislaufs, der Wiederkehr und Wiedergeburt mit einem christlichen Schleier umhüllt. Ebenso in dem kurzen Gedicht, das den göttlichen Adel des Menschen verkündet und damit einen Lieblingsgedanken der volkstümlichen mittelalterlichen Ethik ausspricht, den die Frührenaissance dann in ihrem Sinne aufnimmt[1], zugleich aber auch den Kern der Ackermannreden wider den Tod enthält (Cons. III, 6 metr., Peiper S. 63f.):

»Gott schloß in Leiber Seelen, die er vom Himmel holte (*animos Celsa sede petitos*), alle Menschen also sind adligen Stammes (*Mortales igitur cunctos | Edit nobile germen*).«

Aber deutlich ausgesprochen hat Boethius die Seelenpräexistenz ganz in Platonischem Sinne anderwärts (Cons. V, 3 metr., Peiper S. 130):

»Der menschliche Geist, verschüttet im blinden Körper, kann nicht bei vermindertem Licht die feinen Verknüpfungen der Dinge erkennen. Aber warum glüht er in solchem Liebesdrange (*tanto flagrat amore*), die verdeckten Spuren der Wahrheit zu finden? ... Auch jetzt, obgleich eingehüllt in die Wolke der Körperlichkeit, hat er seiner doch nicht ganz vergessen, vielmehr faßt er das Allgemeine, das Einzelne verlierend. Also befindet sich jeder, der die Wahrheit sucht, in einem neutralen Zustand: Denn weder hat er Erkenntnis, noch ist er völlig unwissend, vielmehr zieht er zu Rate das Allgemeine, von dem ihm Erinnerung zurückblieb, und überdenkt wieder das einstmals droben Geschaute (*alte visa retractans*), auf daß er dem geretteten Bestand vergessene Wahrheiten hinzufüge.«

Und jene feierlichen Verse, die sicherlich in Dantes Seele gezündet haben, vom Himmelsflug, Feuerkreis und Äther zum Sternenreich und weiter zum heiligen Licht, wo der Herr das Zepter hält und die Zügel des Erdkreises lenkt, sie klingen aus in ein volles Bekenntnis der Seelenpräexistenz mit christlich-platonischer Prägung:

»Führte dich hierher auf der Rückkehr der Weg zurück, den du jetzt vergeßlich suchst, dann wirst du sprechen: Ja, dies ist mein Vaterland, von hier kam ich, hier will ich den Schritt hemmen.«

Diese Lehre von der göttlichen Präexistenz der menschlichen Seele bildet gerade auch einen grundlegenden Bestandteil in der Kosmologie des Boethius und wird als solcher von der Philosophie in einem Liede vorgetragen, dessen Schlußgedanke wohl eines jener Zeugnisse der *ander weissagen* gewesen sein

[1] Vgl. Voßler, Dante S. 321f. und derselbe, Die philosophischen Grundlagen zum süßen neuen Stil, Heidelberg 1904, S. 24—41.



dürfte, auf das sich der Ackermann in seiner letzten Rede (Kap. 31, 23ff.) wider den Tod beruft für den Glauben an eine ewige Wandlung und Wiedergeburt alles natürlichen Lebens (Cons. III, 2 metr., Peiper S. 54f.).

»Mit welch starken Zügeln die mächtige Natur die Dinge lenkt, durch welche Gesetze sie weise den unermeßlichen Erdkreis wahrt und das Einzelne bindet in unlöslicher Umschlingung, will ich verkünden in hellem Sang zum Spiel der Saiten. Gefesselten Löwen, die aus der Hand des Wärters ihre Nahrung nehmen und seine Schläge fürchten, kehrt, wenn sie Blut lecken, der erkaltete Mut zurück, sie zerreißen die Bande und zerfleischen ihren Bändiger. Ein Vogel im Käfig, den die liebende Sorge der Menschen mit Honig und reichen Leckerbissen pflegt, stößt mit den Füßen das Futter zurück, sobald er den Wald wieder erblickt, und verlangt nach ihm nun allein, mit weicher Stimme rufend. Eine Gerte, die man gewaltsam niedergebeugt zur Erde, schnellt wieder empor zum Himmel, wenn der Druck sie verläßt. Im Westen sinkt die Sonne ins Meer, aber auf geheimem Wege führt Phöbus seinen Wagen wieder zurück zum heimischen Aufgang. So sucht alles wieder den Rücklauf und freut sich seiner Heimkehr. Und nichts hat Bestand in fester Ordnung, wenn es nicht den Ursprung dem Ende vereint und den beständigen Kreislauf vollbringt (*fini iunxerit ortum Stabilemque sui fecerit orbem*).«

Johannes von Saaz fand bei Boethius auch die tiefsinnige Auflösung dieser Antinomie des menschlichen Wesens: »Der menschliche Geist erwählt sich einen wechselnden Weg (*alternum legens iter*), bald hebt er das Haupt zur höchsten Höhe (*summis caput inserit*), bald steigt er hinab in die äußersten Tiefen (*desidit in infima*), zieht sich dann in sich selbst zurück und widerlegt durch Wahrheit das Falsche.« Er ist nicht, wie die Stoiker lehrten, bloß eine unbeschriebene Tafel, nicht bloß in der Rolle eines Spiegels duldender Empfänger von Marken der Körper, von leeren Bildern der Wirklichkeit, er glüht von eigener Bewegung und stellt dar (*explicat*)[1]. Er ist viel zu sehr wirkende, schöpferische Ursache (*efficiens magis longe causa potentior*), als daß er nur Abdrücke und Marken des Stoffes duldend empfinge. »Allerdings aber geht voran, des Geistes Kräfte reizend und bewegend, der Eindruck auf die leiblichen, lebendigen Sinne. Wenn das Licht die Augen trifft oder die Stimme zum Ohre dringt, dann weckt des Geistes erregtes Feuer die Begriffe auf, die er im Innern trägt, zu verwandter Bewegung, hält sie prüfend neben die äußeren Marken des Eindrucks und vereint die Bilder mit den innerlich verborgenen Ideen.«

Des Ackermanns Panegyrikus auf den gotterschaffenen Menschen (Kap. 25) unterscheidet gleichfalls die dem Haupt durch Auge, Ohr, Nase, Zunge vermittelten äußeren Eindrücke von dem schöpferischen, inneren geistigen Vermögen des Menschen, das in

[1] Zu dieser Polemik gegen die *Obscuros nimium senes, Qui sensus et imagines E corporibus extimis Credant mentibus inprimi*, in diesem *cassas in speculi vicem Rerum reddit imagines* haben wir dasselbe Bild und dieselbe Kritik wie in der Vorrede von Wolframs »Parzival«, in seiner Antikritik gegen Gottfried von Straßburg. In der Spekulation Leibnizens wurde daraus unter dem Einfluß einer langen, auf Platon und Plotin zurückgehenden Tradition die fruchtbare Formel des schaffenden Spiegels, der Goethe für sein inneres Leben und für seine Theorie der Kunst so viel verdankt, die er in der Disputationsszene seines Faust als dramatischen Hebel benutzt: vgl. meine Erörterung Sitz.-Ber. 1912, S. 402 und Anm. 634. 635 und Anm. 1; 781—785 (mein Akademievortrag »Über den Eingang des Parzival« vom 26. April 1906 ist noch nicht gedruckt, s. Sitz.-Ber. 1906, S. 409); mein Buch »Deutsche Renaissance« 2. Aufl. 1918 (3. Abdr. 1921), S. 85f. und das Referat über meinen Akademievortrag »Die Disputationsszene in Goethes Faust«, Sitz.-Ber. 1917, S. 655 [jetzt vollständig im Euphorion Bd. 27 (1926), S. 9—19].

unendliche Fernen mit größter Schnelle reicht und bis zu Gott, ja über Gott hinaus dringt: *in dem kopfe aus herzengrunde* [= *intus, introrsum* bei Boethius] *geende sinne* [*Gedanken*], *mit den ein mensche wie ferre er wil, gar snelle reichet; in die gotheit vnd darvber gar climmet* (Kap. 25, 36—39)[1]. Und wie Boethius gilt ihm der Augapfel als Spiegel: *der aller gewissest zeuge, meisterlich in spiegels weise verwurket* (Kap. 25, 26f.). Indessen mag Boethius auch hier mittelbar benutzt sein, die Darstellung des Johannes von Saaz folgt im ganzen doch andern Quellen und einer älteren anthrophologischen Tradition, die mein Kommentar zu ermitteln suchte.

Wenn anderseits auch der Tod sich dem Kläger Ackermann gegenüber zu seiner Rechtfertigung auf Weissager, d. h. auf römische Philosophen beruft, die pessimistisch das menschliche Leben beurteilen, das Sterben als Glück preisen (Kap. 14, 10), so stehn auch hier dem Johannes von Saaz entsprechende Äußerungen stoischer Prägung in seiner Trostschrift vor Augen.

## 8.

## Der »himmlische« Adam als Geleiter der Seele der Frau des Ackermanns Johannes.

Die dialogischen Elemente der »Consolatio« hat Johannes von Saaz in dem Rahmen des gerichtlichen Prozesses, den er für seine Dichtung wählte, zu einer rein dramatischen Kunstform gesteigert: unter Fernhalten jeder epischen Zutat, selbst auch nur eines epischen Szenars. Er hat, wie ich oben (S. 647 Anm.) schon sagte, die in der Trostschrift des Boethius hervortretenden Gegensätze Platonischer und stoischer Weltanschauung, die der umstimmenden, lehrenden, heilenden »Philosophie« vereint zur Begründung ihrer Theodizee dienen und eine Wandlung im Gemüt und in den Gedanken ihres Partners herbeiführen, scharf getrennt und auf die beiden Gegner verteilt, die ihre Meinungen unverändert festhalten und sich unversöhnt gegenüberstehen vom Anfang bis zum Schluß. Der Kläger Ackermann trägt die Fahne des gläubigen, idealistischen Optimismus und Gottvertrauens: er kann sich mit Recht zuletzt auf die positiven Bestandteile der Platonischen Wiedergeburtslehre berufen. Der Tod redet im Geiste der rigoristischen, rationalistischen Weltkritik, Skepsis und sittlichen Askese der Stoa. Aber der Ackermann hat in seinem Charakter doch auch noch einen starken Diesseitigkeitszug: den fußfesten Realismus, die Lebenstrunkenheit des sorglos und fröhlich schaffenden

---

[1] Auch hierfür bieten die schon oben erwähnten Verse des Boethius eine sehr entsprechende Illustration (De cons. I metr. 2, V. 6—23). Der durch Unglück umdüsterte Geist sinkt erblindet in den Abgrund, während er früher frei dem offenen Himmel zu in den Äther zu schweifen gewohnt war, Sonne und Mond sah und den wechselnden Umlauf der Sterne sicher berechnete, ja auch die Gründe, warum der Sturm das Meer aufrege, welcher Weltgeist (*spiritus*) den Erdkreis im Kreis drehe, wer dem Frühling mildere Lüfte und rosige Blumen, dem Herbst die traubenschwere Fülle verliehen, zu ergründen und die wechselnden Kräfte der verborgenen Natur vorzuführen vermochte.



Menschen. Dies konnte dem Dichter nicht von Boethius zuwachsen. Auch nicht aus Senecas Trostschriften und Abhandlungen, die er ja kannte und zitierte[1]. Und auch Petrarcas Dialoge *De remediis utriusque fortunae*, die von Augustin, Seneca, Seneca-Exzerpten (*Remedia fortuitorum*) und Seneca-Nachahmungen[2], ferner von der die Macht der *Fortuna* überwindenden »Consolatio« des Boethius befruchtet sind, konnten ihm wohl den Glauben an den göttlichen Kern des irdischen Lebens stärken, aber nicht diese heitere, religiöse Treue zum gottgeschaffenen Menschentum und diesen tapferen Optimismus vermitteln[3]. Das fand er nur in seiner eigenen Brust. Genährt und verstärkt hatten es Eindrücke des ihm vertrauten deutschen Minnesangs und der verklingenden ritterlichen Kultur mit ihrem Frauenkultus[4], besonders auch, wie sich zeigte, der gegensätzliche Wetteifer mit der poetisch-religiösen und politisch-sozialen Konzeption des englischen Pflügertypus.

In jenen beiden Kontrastgedanken, einerseits: der gottgeschaffene Mensch ist »gut«, er ist göttlicher Herkunft, »gottgleich«, sein aufgerichtetes Haupt weist ihn weg von der Erde zum Himmel, anderseits: der Mensch gräbt sich aus Habgier ein in die Erde, er stammt von der Erde, aus der er gemacht ist und zu der er wieder wird, birgt sich der Kern des metaphysisch-religiösen Problems, um das Johannes von Saaz den Ackermann und den Tod streiten läßt. Es ist, wie ich oben (S. 620) schon aussprach, der Streit um die Wahrheit des idealistisch-optimistischen oder des skeptizistisch-pessimistischen Adamsbildes.

Wer hat recht? Gottes Urteilspruch hat weder dem Kläger Ackermann noch dem Beklagten Tod recht gegeben. Aber er hat doch die Seele des Ackermanns als zu ihm gehörig bezeichnet. Es hat, wie ich oben (S. 639) hervorhob, seinen religiös-philosophischen Grund, wenn der Ackermann nun sich müht, diesen allmächtigen Herrn des Lebens, dessen Diener auch der Tod ist, in seinem Wesen zu erfassen. Aber ebenso fließt es anderseits auch aus dem innersten Sinn der poetischen Konzeption, aus der Form ihrer Einkleidung, daß der am Anfang und Schluß sich als Ackermann, d. h. als Abkömmling und Verkörperung Adams bekennende Dichter seine breit ausladende Anrufung Gottes, dessen Geheimnis mit Prädikaten nicht zu erschöpfen ist, ausklingen läßt in jene oben mitgeteilte kurze Bitte an Jesus

---

[1] Vgl. die Nachweise Komment. S. 219f. 224ff. 233f. 255. 288f. 291. 298. 299. 302. 303. 304. 309. 319. 385. 387. 392. 393. 408. 410f.

[2] Vgl. auch das Gespräch zwischen *Timor* (*Homo*) und *Securitas* in der 'Moralis Philosophia' sowie Komment. S. 219f. zu Kap. 12, 9—15 u. Nachtr. S. 408. Verfasser ist nicht Hildebert, wie dort angegeben, sondern wahrscheinlich Wilhelm von Conches.

[3] Vgl. Komment. über Petrarcas Beeinflussung durch Seneca S. 220. 225. 291. 292; Einwirkung auf den Ackermann S. 197. 219. 221 oben (zu Kap. 12, 16). 246ff. 274. 295. 311. 389. 392. 397; 'Trionfo della morte' 246f. 248; Einfluß von 'De remediis utr. fort.' S. 250. 291. 292. 295. 302. 392. 397; 'Africa' S. 246. 397f.

[4] [Vgl. jetzt auch das Referat über den Vortrag des Hrn. Hübner, Sitz.-Ber. 1932, S. 667.]

Christus, die tote Gattin ins himmlische Paradies, aus dem diesseitigen Tode in ein neues, jenseitiges Leben zu geleiten. Und gerade was in dem Wortlaut dieser Bitte sehr auffallend erscheint, beruht auf bewunderungswürdiger künstlerischer Absicht, hat zugleich aber auch wieder religiös-metaphysische Bedeutung.

Christus wird nämlich in diesem kurzen Gebet einfach als *aller wirdigister herre Jesu* angerufen. Kein Wort fällt über sein Leiden und Sterben, über die durch ihn gesühnte Sündenschuld der Menschheit. Auch nicht seines Amtes als göttlicher Weltrichter wird gedacht. Ebensowenig der Auferstehung der Gattin und der Hoffnung auf ein Wiedersehn, auf Wiedervereinigung mit der geliebten Frau im himmlischen Reich: des Todes frühere tröstliche Verheißung (Kap. 14, 21—24, s. oben S. 629) bleibt — auffallend genug! — ohne Folge, jeder Hinweis auf die Begriffssphäre des Purgatoriums und der Fürbitten wird ferngehalten. Überhaupt spielt das mit dem Problem der Klage des Ackermanns so eng zusammenhängende kirchliche Dogma der Erbsünde und der Versöhnung mittels rechtsgemäßer Genugtuung hier und in dem ganzen Streitgespräch keine Rolle, obgleich es z. B. dem doch auch vom Ackermanndichter gekannten Mythus des Streits der vier Töchter Gottes (s. oben S. 626f.) zugrunde liegt und mit diesem Mythus in Langlands Pflügerdichtung wie in vielen andern geistlichen Gedichten und Schauspielen behandelt wird. Diesem Standpunkt des Dichters entspricht es, wenn in seinem Gebet Jesus den Herrn nur ein einziges Beiwort schmückt, dieses dafür aber mit nachdrücklicher Wiederholung, und zwar gerade dasjenige, das nach des Ackermanns Meinung die »gottgleiche« Grundnatur des von Gott erschaffenen Menschen aussagt: dreimal den Wortstamm *gut* nebeneinandersetzend, bittet er den Herrn Jesus als das *Gut vber alle gut*, die Seele der verstorbenen Gattin *gutlichen* (in Güte) zu empfangen und in das himmlische Reich zu »den ewigen seligen Geistern« zu geleiten.

An Jesus richtet sich des Dichters und Ackermanns letztes Wort. Er allein kann sein höchstes Anliegen ausführen. Denn gemäß der dogmatischen, von Augustin tief und schön begründeten Auffassung, die ohne Zweifel nur die in uraltem Mythus wurzelnden Philonischen und gnostischen Spekulationen über den göttlichen Urmenschen als dem himmlischen Vorbild des aus Erde geformten Adam bewußt oder unbewußt spiritualisiert, ist Jesus Christus die *Imago Dei*, nach der Gott den Adam bildete. Er allein ist die Wiederholung und Erhöhung des vom Ackermann im 25. Kapitel dem Tod gegenüber so begeistert gepriesenen Stammvaters, Haupts und Repräsentanten des Menschengeschlechts und dessen Rekapitulator: er gegenüber der lebendigen Seele (*anima vivens*) des irdischen Adam (*Adam terrenus*) der *novissimus Adam factus in spiritum vivificantem*, der *homo de coelo*, *coelestis*

(1. Cor. 15, 45. 47). Des Ackermanns allerletzte Bitte steht innerlich im Einklang mit diesem Theologumenon des Apostels, ohne doch auch nur darauf anzuspielen. Ja sie ist gewissermaßen eine unmittelbare Erfüllung des Paulinischen Gebots: *Igitur, sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem coelestis* (1. Cor. 15, 49). Der Ackermann, als er für das irdische Leben wider den Tod stritt, trug ein Idealbild des *Adam terrenus* in sich; nachdem Gottes richterliche Entscheidung fiel, trägt er in sich das Bild des himmlischen Adam, und ihn bittet er um Hilfe. Und wiederum werden wir dabei auf die poetische Grundidee der englischen Pflügerdichtung gewiesen.

In ihr ist *Piers plowman* die *humana natura* des Knechts der göttlichen Wahrheit, auf Erden sich mühend in treuer Arbeit voll Reinheit und Einfalt, der alleinige Kenner der Liebe. Aber dann, als den Weltwanderer William sein Weg von *Do-well* zu *Do-bet* und endlich zur Höhe des *Do-best* geführt hat, sieht er im Traum der Kreuzigung den irdischen Ackermann *Piers plowman* sich wandeln in Jesus, der seine Rüstung trägt. Diese mystische Gleichheit von Peter dem Pflüger und Jesus gestaltet der Saazer Dichter natürlicher, realer um: der Ackermann Johannes, Nachkomme und Inkarnation des irdischen Adam, nähert sich betend aufs engste Jesus, dem himmlischen Adam, dem *homo coelestis.* Aber sein Gebet stellt diesen *homo coelestis* wirklich als einen Menschen dar, in welchem die von Gott »gottgleich« geschaffene Adamsnatur des Ackermanns nur insofern sich ins Göttliche erhebt, als sie die »Gutheit« des gottgeschaffenen, liebebeseelten Ackermanns Mensch steigert zum *Gut vber alle gut.*

Die Gutheit der göttlichen Schöpfung im allgemeinen und die besondere, einzigartige Gutheit des Meisterwerks und Lieblings Gottes, des irdischen Menschen, das war die Grundvoraussetzung der Anklage des Ackermanns gegen den Verderber Tod und der Abweisung seiner satanischen Kritik an Wesen und Leben des Menschen. Nachdem das göttliche Urteil über die Anklage gesprochen ist und der mit dem Kläger Ackermann sich eins fühlende Dichter Johannes versucht hat, im Lobpreis der Anbetung Sein und Willen dieses Richters zu erfassen, ruft er in dreimal akzentuierter Prädikation die Gutheit des himmlischen Menschen als Schirm und Geleit an für die Seele seiner Frau und fügt so in seine Dichtung den ideell und künstlerisch passenden Schlußstein, der ihren wunderbar einheitlichen Bau wirkungsvoll krönt.

## 9.

## Gleichnisse für die Gutheit Gottes im Schlußgebet.

### Gott *nothaft* aller guten Dinge.

Auch von dem kaum übersehbaren Blumenflor des großen Gebetes an Gott, dessen rühmende und bestimmende Prädikate — substantivische Einzelglieder, vielfach durch Adjektiva, Genitivverbindungen, Relativsätze erweitert — weit

über hundert hinausgehen, baut des Dichters tiefe und doch freie Religiosität und sein künstlerischer Sinn, der in seinem ganzen Werk durch Symmetrie und Parallelismus des Satzbaus, Stils, Gedankengangs stärkste Eindrücke erstrebt und erreicht, eine Brücke zu jener dichterisch-philosophischen Grundidee der Gutheit. Die wogende Wortmasse in der achtmal gestuften Litanei an Gott faßt er zuletzt in ein konkretes Symbol, in ein einprägsames Bild zusammen, das bedeutsam an die Worte *brunne, aus dem alle gutheit fleusset* (34, 3) des ersten Gebetsabsatzes anklingt. Er gibt ihr dadurch einen Anfang und Ende verbindenden Rahmen und einen Ausgang voller Steigerung. Er verkettet sie zugleich aber dadurch mit der folgenden Jesus-Anrufung, dem versöhnenden Abschluß der ganzen Dichtung (Kap. 34, 58—61):

*Schatz, von dem alle schetze entspriessen; vrsprung, aus dem alle reine ausflusse fliessen; leiter, nach dem niemant irre wirt in allen wegen; nothaft, zu dem alle* **gute** *ding als zu dem weisel der bin* [der Bienenschwarm] *nehen* [sich nahen], *vnd halten; vrsache aller sache, erhore mich!*

Was bedeutet hier *nothaft*? Mein Mitherausgeber Alois Bernt hat im Glossar (S. 131) und auch im Kommentar (S. 406 zu Kap. 34, 60) unter meiner Zustimmung das Wort als »Bürgschaft«, »Bürge« erklärt und einen zugrunde liegenden Ausdruck der Rechtssprache angenommen. Dazu bestimmte ihn eine Bemerkung Lexers im Deutschen Wörterbuch (s. v. 'Nothhaft', f., Bd. VII 938). Es wird hier das Substantiv 'Nothhaft' aus Justus Mösers Osnabrückischer Geschichte[1] belegt als Rechtsausdruck für die »notwendige« (d. h. rechtlich gebotne) Wergeld-Bürgschaft der nächsten Verwandten[2]. Man muß damit eine kurz vorher stehende Stelle verbinden, wo die Bezeichnung »notwendiger Bürge« erscheint[3], was dem Adjektiv *nothaft* entspricht, das seinerseits häufiger ist als das gleichlautende Substantiv. Außerdem wiederholt Lexer aus Adelungs Wörterbuch (s. v.) die Angabe: »Nothhaft = Nothfall, der eine rechtmäßige Entschuldigung abgibt«. Adelung selbst erklärt, dieser Gebrauch des Substantivs und ebenso der des Adjektivs (z. B. »eine nothhafte Entschuldigung«) sei »in den Gerichten einiger Gegenden üblich«.

Die von uns gebotene Erklärung war nicht ohne Bedenken. Es schien Bernt möglich, daß hier das feminine Abstraktum »Bürgschaft« durch die logische Beziehung auf Gott die

[1] Lexer gibt das Zitat »5, 30« (ohne Bezeichnung der Stelle innerhalb der Einteilung des Werks) nach der wenig verbreiteten Ausgabe der Möserschen Schriften von 1798; es steht in der Osnabrück. Geschichte im I. Teil, 1. Abschnitt, § 18 (= Sämtliche Werke hrsg. von Abeken, 6. Teil, Berlin 1843, S. 25): »Das eigentliche Wehrgeld [Wergeld: *werigeldum*] eines Erschlagenen gehörte aber dessen nächsten Verwandten, wenn er keinem Herrn angehörig gewesen war. Diese waren jedoch nun auch dagegen verbunden, für ihn zu haften [, falls er seinerseits etwa einen Totschlag oder eine Körperverletzung verübt hatte und dafür Wergeld zu zahlen hatte].... Wie [Als] die Leibesstrafen aufkamen und Hofrecht Völkerrecht wurde, mochte diese Nothhaft der Verwandten mit Recht das grausame Gesetz der Sachsen heißen.«

[2] Vgl. über die Haftung der Sippe für die Aufbringung des Wergeldes Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte 1² (1906), S. 122. 325ff.

[3] Möser, Osnabr. Gesch. I, 1, § 17 (Abeken 6, 23): »Endlich folgte es von selbst, daß jeder Hausvater für seine Kinder, Gesinde und Andre, die er auf seine Gründe nahm, nothwendiger Bürge werden und bis auf ihre Wehrung [Wergeld] haften mußte. Bloß einen Gast konnte er drei Tage beherbergen, ohne für ihn einzustehen.« (Anmerkung: »Wenn der Fremde [nach Ablauf der dreitägigen Frist] unter dem Wege zum nächsten Nachtlager etwas verbrochen hätte, so würde der erste Wirth für ihn haben bezahlen müssen.«)

Rolle eines Maskulins übernehmen und die Bedeutung »Bürge« erhalten könne. Aber er dachte, weil ihn selbst dies nicht recht befriedigte, auch an die Möglichkeit einer Textverderbnis. In seiner modernen Übertragung des Streitgesprächs (a. a. O. S. 54) gab er dann das problematische Wort mit »Nothelfer« wieder. Allein dieses Beiwort, an sich klar, allerdings aus der juristischen Sphäre hinausführend, wirkt in dem wichtigen zusammenfassenden Schlußsatz der Gottesprädikationen zu schwach, paßt auch nicht recht zu dem Bienenbilde; ja es wird sich zeigen, daß die Bienenkönigin als Nothelfer der Bienen hinzustellen der Wirklichkeit und den mittelalterlichen Beobachtungen des Bienenlebens geradezu widersprechen würde. Überdies ist der Ausdruck *nothelfer* schon 34, 34 als ein Prädikat Gottes vorgekommen. Seine Wiederholung und noch dazu an dieser Gipfelstelle darf man der Kunst unseres Dichters nicht zutrauen.

Eine auf den ersten Blick ansprechendere Erklärung gibt Fr. Jelinek (Mittelhochd. Wörterbuch zu den deutschen Sprachdenkmälern Böhmens, Heidelberg, Winter, 1911, S. 538), indem er übersetzt »fester Halt«. Indessen auch damit ist, wenn man genauer hinsieht, der Sinn des Bildes nicht ganz getroffen und nicht erschöpft. Zunächst muß man die Wiedergabe »fester Halt« ergänzen. Sie kann nur lauten: »fester Halt in der Not« oder genauer »Halt (Haft) in der Not«, denn der erste Bestandteil des Kompositums darf doch nicht unter den Tisch fallen. Zweitens aber: ist denn die Bienenkönigin wirklich den Bienen ihres Stockes »Halt in der Not«? Ich werde unten nachweisen, daß im Mittelalter mit richtiger Beobachtung des wirklichen Sachverhalts umgekehrt die Bienen angesehen wurden als Helfer, Schützer, Diener der Bienenkönigin, als deren Halt in der Not.

Soll man dennoch auf die juristische Erklärung zurückgreifen?

Dagegen spricht vor allem, daß, wie mir Hr. Prof. von Künßberg spontan mitgeteilt hatte, die Heidelberger Materialsammlungen des Deutschen Rechtswörterbuchs keine Belege enthalten, die eine juristische Deutung der Stelle rechtfertigen. Woher Justus Möser die Bedeutung Nothaft = Bürgschaft nimmt, hat sich bisher nicht feststellen lassen. Es finden sich überhaupt nur geringe und unsichere Spuren, die in die Richtung »bürgen« weisen. Eigentlich, wie mir Hr. Prof. von Künßberg schrieb, steht bisher nur ein einziger Beleg für *nothaftig* (aus dem Hagener Landrecht 1581, S. 12f.) zur Verfügung, der möglicherweise sogar entstellt ist.

Sodann wäre, selbst wenn man die rechtliche Bedeutung des Worts im Einklang mit dem Zeugnis Mösers als gesichert betrachten wollte, die Benennung Gottes als Wergeld-Bürge oder Wergeld-Bürgschaft für alle guten Dinge ein höchst sonderbares Gleichnis. Ja ein undenkbares bei einem so scharf beobachtenden Gestalter wirklicher Lebensverhältnisse, wie es Johannes von Saaz ist. Und was könnte vollends eine Bürgschaft für die Abgeltung und Sühnung begangener Gewalttätigkeit mit dem Verhältnis der Bienen zu ihrer Königin gemein haben?

Weiter aber muß man bei näherer Überlegung erkennen, daß auf dieser Stufe der Dichtung eine juristische Symbolik überhaupt nicht mehr zu erwarten ist. Der Prozeß zwischen Ackermann und Tod und alle Anknüpfung an juristische Begriffe ist durch den Urteilspruch Gottes beendet. Jetzt hat nur noch die Lyrik, die Andacht, die stammelnde, tastende Gefühlssprache des Gebets das Wort.

Die Aufklärung über den Sinn des Bildes erwartet man zunächst von einer genauen sprachlichen Analyse des Kompositums *nothaft* und seines sonstigen

Gebrauchs. Aber die sprachlichen Zeugnisse fließen spärlich und sind nicht eindeutig. So kann ein Verständnis des Gedankens des Dichters im Grunde nur aus einer genauen Betrachtung des Bienengleichnisses kommen. Sie stehe daher voran.

**Die naturkundliche Unterlage des Bienengleichnisses.**

Johannes von Saaz will durch dieses Bienengleichnis die ahnende Erkenntnis der Beziehungen des Guten zu Gott so unmittelbar der Anschauung und dem Gefühl nahebringen, daß sie sich als notwendiges Ergebnis und zugleich als natürlicher Abschluß, als ungezwungene Steigerung all der hundert und mehr voraufgehenden Prädikationen Gottes der Seele des Lesers einhämmert.

Den Dichter, der auf Schritt und Tritt in starkem Maße die Fähigkeit beweist, geschautes Leben der ganzen Umwelt auch in kleinen Einzelzügen zu erfassen und der Darstellung seiner Gedanken wie deren stilistischem Ausdruck dienstbar zu machen, leiten sicherlich auch hier wie überall sonst persönliche Wirklichkeitseindrücke. Die Bienenzucht war ihm vertraut. Er entnahm ihr ein Bild, um dem Tod damit drastisch die Unreinheit und den Schmutz des menschlichen Lebens verächtlich machen zu lassen (Kap. 24, 10—12): *Ein mensche wirt in sunden enpfangen, mit vnreinem vngenantem vnflat in muterlichem leibe generet, nacket geboren vnd besmiret als ein binstock.* Nur wer oft einen künstlichen Bienenstock, wie ihn die damalige Bienenzucht herstellte und im Winter mit Mist und Lehm bedeckte, vor Augen gehabt hatte (s. unten Exkurs 7), konnte auf diesen wenig naheliegenden Vergleich geraten. Und wenn der Dichter seinen Ackermann im Schlußgebet mit ersichtlich wohl erwogenem Gegensatz zu jenem verächtlichen Bienenstockbild des Todes auch ein Bienengleichnis, aber nun als höchsten Ausdruck der Güte Gottes verwenden läßt, so spricht das gleichfalls dafür, daß er das Bienenwesen gut kannte. Indessen müssen wir das Bienengleichnis seines Schlußgebets wie viele Gedanken- und Bildprägungen dieses ungemein belesenen und nach den Begriffen der Zeit hochgelehrten Mannes auch in Verbindung bringen mit der literarischen Tradition.

Das Leben der Bienen und ihr Erzeugnis, Honig und Wachs, umwebt seit der Urzeit ein mystisches Geheimnis und eine religiöse Scheu. Den primitiven Menschen, dem Altertum, dem Mittelalter war der Honig der einzige Süßstoff zu praktischer Verwendung. Ihm und namentlich auch seiner Mischung zu Met und verwandten erquickenden und berauschenden Getränken glaubte man daher himmlischen Ursprung beilegen zu müssen. So bestehen denn in Mythus, Sage, Dichtung und religiös-philosophischer Symbolik aller indogermanischen Völker reiche Überlieferungen, die den Honig und ihre Erzeugerinnen wie deren wunderbares, unbegreiflich geordnetes Leben mit den göttlichen Mächten in Zusammenhang bringen und darin den Abdruck göttlicher Eigenschaften





erblicken. Ihnen gelten die Bienen und ihr Honig als etwas Heiliges, als Bild göttlicher Reinheit, als Symbol der Keuschheit, das Leben der Bienen als Muster des Fleißes, des zweckbewußten Verstandes und kunstvoller Geschicklichkeit, planmäßiger Ordnung und gemeinschaftlicher Arbeit, gemeinsamen Besitzes.

Die wissenschaftliche Biologie der Bienen ist, wenn auch fruchtbare Ansätze dazu schon ins 17. Jahrhundert fallen, als eine auf zusammenhängender Forschung gegründete Disziplin noch recht jung, kaum zweihundert Jahre alt. Namentlich über die Geschlechtsunterschiede, die Befruchtung und Zeugung der Bienen besteht volle Klarheit erst seit verhältnismäßig kurzer Zeit. Gewisse Einzelheiten unterliegen wohl auch heute noch verschiedener Beurteilung. Aber bereits seit mehr als zwei Jahrtausenden gibt es eine Fülle empirischer Beobachtungen über die Natur und die Lebensweise der Bienen, die sehr viele tatsächliche Vorgänge mit erstaunlichem Scharfblick richtig festgestellt haben und nur bei ihrer Erklärung ins Märchenhafte verfallen. Wie immer hat das griechisch-römische Altertum die Grundlage der Erkenntnis geschaffen. Was Aristoteles, Plutarch, Varro, Plinius, Columella, namentlich auch das Bienenzucht-Buch in Vergils Georgica an Versuchen systematischer Behandlung und an Liebhaber- und Züchterbeobachtungen zusammengebracht und mit mehr oder weniger Kritik aus dem Schatz volkstümlicher Fabulistik ergänzt hatten, wurde im wesentlichen vom Mittelalter übernommen.

Im Mittelpunkt der Beobachtung und Beschreibung des Bienenlebens wie ihrer symbolischen Ausdeutung steht seit frühester Zeit überall die staatsartige Organisation der Bienenvölker und die geheimnisvolle Bedeutung der sogenannten Bienenkönigin. Da über die Geschlechtsverhältnisse der Bienen im Altertum wie im Mittelalter und noch bis ins 17. Jahrhundert, wie gesagt, keine Klarheit herrschte, nannte man diese Königin — mit verschwindenden Spuren einer richtigen Erkenntnis ihrer weiblichen Natur[1] — allgemein Führer oder König. Deshalb hat sich im Sprachgebrauch der Imker der seit Jahrhunderten feststehende Name der »Weisel« noch heute erhalten. Ihn verwendet auch Johannes von Saaz, und dieser Name entspricht genau dem griechischen ἡγεμών bei Aristoteles. Das eigentümliche Verhältnis der Bienen zu diesem Führer oder Weisel macht unser Dichter zum Inhalt seines Bienengleichnisses.

Wir können für Johannes von Saaz und sein Publikum um 1400 ohne weiteres den Stand der Kenntnis und Beobachtung des Bienenlebens als sicher gegeben voraussetzen, den das rund fünfzig Jahre ältere »Buch der Natur« des Regensburger Domherrn Konrad von Megenberg vertritt. Es ist dieses Buch eine deutsche Übertragung und Bearbeitung des Werks *Liber de natura rerum* von dem Dominikaner Thomas von Chantimpré, das kurz vor der Mitte

[1] »Bienenmutter« heißt die Bienenkönigin in einem St. Galler lateinischen Bienensegen des 8. Jahrhunderts.

des 13. Jahrhunderts entstand und dessen wesentlicher Inhalt auch dadurch weite Verbreitung gefunden hatte, daß es größtenteils von Vincenz von Beauvais in seine riesigen Enzyklopädien, namentlich in das *Speculum naturale* aufgenommen worden war. Gerade die Biologie der Bienen muß Thomas besonders am Herzen gelegen haben. Das ihnen gewidmete Kapitel hat ihm später die Grundlage geliefert für ein seltsames allegorisch-moralisches Buch *Bonum universale de apibus* (1263). In dem diesem voraufgehenden Widmungsbrief[1] erzählt er selbst, wie beim Lesen seines Werks über die Natur der Dinge er auf Grund genauer Prüfung des Bienenkapitels, das er nach Aristoteles, Solinus, Plinius, Basilius, Ambrosius und Jakob von Accon verfaßt habe, von der Erkenntnis überrascht worden sei, daß in dessen Rahmen sich der gesamte Zustand der Menschen, hauptsächlich der Prälaten und ihrer Untergebenen, ganz besonders auch die Lebensweise der Klosterleute, hätte begreifen lassen. Infolgedessen entschloß er sich, den Inhalt jenes Kapitels als Text zu wiederholen und allegorisch auf das Leben der Geistlichen auszulegen, zur Veranschaulichung aber noch Beispiele aus der Gegenwart oder der ihm nahen Zeit, also geschichtliche Anekdoten, hinzuzufügen. So entstand seine geistliche Bienenallegorie, deren kurze den einzelnen moralisierenden Kapiteln vorangestellte Textsätze den Kern des naturkundlichen Wissensvorrats über die Bienen darstellen, den wir in deutscher Bearbeitung bei Konrad von Megenberg wiederfinden.

Die für die naturkundliche Unterlage des Bienengleichnisses unseres Johannes von Saaz in Betracht kommenden Stellen sind die folgenden[2]:

*die peinn habent sunderleich samnung und vliegent scharot* [geschaart, in Masse] *zuo irm weisel . . . ez sprechent auch etleich, daz der peinn kaiser kainen angel hab, dâ mit er stech, sam die andern peinn habent, wan er ist genuog gewâpent mit seim gewalt, den er hât. iedoch spricht Ambrosius, er hab ainen angel, aber er stech dâ mit nicht, wan er ist sänft von nâtûr* (S. 288, 16ff.); *die peinen habent gemaincleich die art, daz si irm kaiser stætes und ämzicleich volgent, wâ er fleugt oder gêt die weil er junk ist* (289, 7ff.); *die peinen varnt niht an ir waid gemaincleich, ez var dann der küng des êrsten auz und halt daz fürstentuom in dem flug. si beschirment auch irn künig gar vleizicleich und achtent inz zuo ainr frümchait, ob si umb iren küng sterbent. Aristotiles spricht, der peinen künig erschainent niendert auzwendig der vaz ain, si haben dann ain grôz volk pinen mit in. under dem selben volk fleugt der künig ze mitelst und die pinen umb und umb, und welheu pein an dem flug des kaisers flügel rüert, die strâft daz ganz her. ez begert auch iegleich pein dem kaiser ze næhst sein in der rais und acht sich des gar frum und verrüemt, daz man si anschaw in irs kaisers dienst. wenn auch der kaiser müed wirt, sô tragent in die sterkisten peinen enpor und helfent im hin*[3] (S. 290, 30—291, 8).

---

[1] Thomae Cantipratani s. theologiae doctoris, ordinis praedicatorum, et episcopi suffraganei Cameracensis, Bonum Universale de apibus. Opera Georgii Colvenerii, Duaci 1627, S. 1f.

[2] Buch der Natur, hrsg. von Fr. Pfeiffer, Stuttgart, Karl Aue, 1861.

[3] Vgl. dazu die Vorlage nach des Thomas von Chantimpré *Bonum universale de apibus*, am bequemsten zu übersehen in der Zusammenstellung der als Text zugrunde gelegten »*Proprietates*



Diesem Gemälde des Bienenlebens und der Rolle der Königin liegen im wesentlichen richtige Beobachtungen zugrunde. Die einzelnen Züge des als Treuverhältnisses aufgefaßten engen Zusammenhangs zwischen Weisel und Volk (auch andere von mir nicht mitgeteilte) gehen alle auf Aristoteles zurück. In dem Bienengleichnis des Johannes von Saaz aber sind gerade die das Mittelalter so sehr rührenden und dabei von ihm verstärkten anthropomorphen Elemente dieser antiken Bienenbiologie, die den tatsächlichen Vorgängen eine Schleppe märchenhafter Deutung und Beleuchtung anhängen, nicht berücksichtigt. Der Gedanke, den unser Dichter ausspricht, hebt sich ganz aus der Sphäre des Persönlichen in das Physische und höher, in das dahinter ahnend geschaute Religiös-Metaphysische. Nicht von guten Menschen spricht er, sondern von allen guten Dingen. Und mit keinem Zug deutet er hin auf die in seinen Quellen überlieferte Charakteristik des Bienenweisels, worin dieser als ein Muster der Herrschertugenden, als ein idealer König erscheint, der nicht mit dem Stachel der Gewalt, sondern durch Milde und Majestät regiert, der nicht durch prunkvolle Hofdienste geehrt wird, der dem Flug als Führer voranzieht, der sein Volk bei der Arbeit beaufsichtigt, der stets um die Seinen besorgt ist und jeden Ermüdeten oder Verirrten wieder aufsucht. Nichts von dem allen. Nichts auch von dem naturrechtlich-kommunistischen Idealbild des wahren Königtums, das namentlich Ambrosius (Hexaemeron V 21) in seiner Beschreibung des Bienenweisels entworfen und durch sein Ansehen weithin verbreitet hatte. Nichts ferner von der seit Urzeit immer bemerkten Reinheit und Reinlichkeit des Bienenvolks, das Unrat und Abgestorbenes entfernt, Rauch, faulige und übelriechende Stoffe meidet und deshalb wie auch der anscheinenden Geschlechtslosigkeit und ungeschlechtlichen Fortpflanzung halber den altchristlichen und mittelalterlichen Schriftstellern als Typus der Keuschheit und Unschuld galten. Johannes von Saaz beschränkt sich auf den physischen Tatbestand: die Bienen drängen sich nah heran zu ihrem Weisel und halten an ihm. Jede will ihm am nächsten bleiben.

Das entspricht durchaus dem, was auch die neueste Bienenkunde feststellt.

Ich setze her, was als Zusammenstellung unserer heutigen kritischen Einsicht in die Verbindung zwischen Bienen und Bienenkönigin betrachtet werden darf. »Noch haben wir

*apum«* und der entsprechenden Überschriften der einzelnen moralisierenden Kapitel im Index Capitulorum an der Spitze der oben genannten Ausgabe: Lib. I cap. 4 *Rex apum nullum habet aculeum, maiestate tantum amatus*; cap. 10 *Dum procedunt apes, rex in medio earum est et se vnaqueque proximam esse cupit*; cap. 11 *Et in officio illius omnes conspici se gaudent*; cap. 12 *Cum autem rex procedit, vna est totum agmen et circa eum globatur cingitque eum ac protegit*; cap. 13 *Si qua alam regis transiens iuxta* [im Vorbeifliegen] *destruxerit, non effugiet agmen* [die wird der Tötung durch das Bienenvolk nicht entgehen]; cap. 16 *Circa eum satellites quidam sunt assidui custodes auctoritatis eius*; cap. 19 *Neque enim foras egreditur, nisi agmine migraturo*; cap. 22 *Circa regem mira populi obedientia conseruatur*; cap. 23 *Rex in expeditione a plebe sustollitur*; cap. 24 *Fessum regem humeris sustollunt validiores et ex toto portant*.

nicht die Tätigkeit der inmitten ihrer Untertanen lebenden Bienenkönigin kennengelernt, die zwar nie zum Sammeln das Heim verläßt, aber doch für das Gesamtwohl unentbehrlich ist. Sie ist keinen Augenblick allein, sondern ständig von einer kleinen Schar von Arbeitsbienen umgeben, die sozusagen ihren Hofstaat bilden, sie von allen Seiten umdrängen, aber sofort gleichsam respektvoll zurückweichen, sobald sie einige Schritte vorwärts macht, ihr Futter reichen und auch sonst ersichtlich in jeder Weise um sie bemüht sind. So könnte man meinen, bei den Bienen geradezu ein Bild von rührender Liebe zum Staatsoberhaupt vor Augen zu haben, wenn es sich nicht gezeigt hätte, daß die Arbeitsbienen nur deshalb ihre Königin umschmeicheln und sie liebkosend belecken, weil sie auf die melissenartigen, vom Körper der Königin ausgehenden Ausdünstungen erpicht sind. Weit davon entfernt, irgend etwas Königliches an sich zu haben, hat die Königin auch nicht den geringsten Einfluß auf den Gang der Dinge im Bienenstaate. Im Gegenteil, sie bleibt immer von den Arbeitern abhängig, muß sich von ihnen füttern lassen und ist überhaupt eigentlich weiter nichts als eine »Eierlegemaschine«[1]. Und zur Ergänzung diene das naturgeschichtliche Bild, das ein neueres Handbuch der praktischen Bienenzucht von der Königin und ihrem Verhältnis zum Bienenvolk zeichnet: »Die Bienenkönigin führt kein Regiment und verlangt auch keinen Gehorsam von ihren Genossen. Das Bienenvolk hat in ihr keinen Fürsten oder Hauptmann und Herrn, sondern eine Mutter, welche von der Natur mit der Fähigkeit ausgerüstet ist, Eier zu legen. Als solche ist sie dasjenige Wesen, auf dem nicht nur die Wohlfahrt, sondern die ganze Existenz des Bienenstaates beruht ... Sie beteiligt sich an keinerlei Arbeiten innerhalb und außerhalb des Bienenstockes, sie fliegt nicht aus, um Nahrung zu suchen ... Was sie an Nahrung bedarf, wird ihr von den Arbeitern in bester und reichster Menge gereicht. Die einzige Aufgabe der Königin besteht darin, Eier zu legen ... Solange sie sich als fruchtbare Mutter ausweist, wird sie von den Bienen gepflegt und geliebt. Ist sie aber alt, gebrechlich und zum Eierlegen untauglich geworden, dann hört auch die Liebe für sie bei den Genossen auf: im Rate des Volkes wird das Todesurteil über sie gefällt und vollzogen, ihr Leichnam ohne Sang und Klang, ohne Summen und Brummen zum Flugloch hinausgezerrt und über Bord geworfen[2]«.

Nur bei zwei Gelegenheiten in ihrem Leben verläßt die Bienenkönigin das Bienenhaus: im sogenannten Hochzeitsflug, wenn sie sich dicht umringt von den männlichen Bienen, den Drohnen, hoch in die sonnigen Lüfte hebt, um von einem der Begleiter die Grundlage der künftigen Mutterschaft und der mehrjährigen Eierablage zu gewinnen. Der andere Anlaß ist das sogenannte Schwärmen, wenn der Weisel, weil im alten Stock neue junge Weisel ausgebrütet sind, voller Eifersucht das Haus verläßt und mit einer Begleitung von Arbeitsbienen ein neues Heim sucht. Dann zeigt sich das bekannte Bild des als ein Klumpen in der Form einer Traube von einem Baum herabhängenden Schwarms, den der Imker durch Kunstgriffe in eine vorbereitete Behausung bringt. Dieses zusammengeballte Beisammensein von Weisel und Bienen-

[1] Brehms Tierleben 4. Aufl. 2. Bd., 2. Neudruck, bearb. von Prof. Otto zur Strassen. Leipzig 1920, S. 612.

[2] J. G. Beßlers illustriertes Lehrbuch der Bienenzucht 3. Aufl., bearb. von J. Elsäßer, Stuttgart, Kohlhammer 1903, S. 58f.



schar, beim Hochzeitsflug und beim Schwärmen, in dem sie so ganz eine Einheit bilden, wechselseitig voneinander abhängen und aufeinander angewiesen sind, hat Johannes von Saaz und haben seine Leser sicherlich mit eigenen Augen gesehen. Und an diese ganz sinnlichen Eindrücke eines rein natürlichen, geheimnisvollen Umdrängtseins des Weisels von den Bienen hat er sein Gleichnis von den guten Dingen, die sich drängen und halten an ihren Weiser, angeknüpft. Das bezeichnet auch der in ober- und mitteldeutschen Landschaften herrschende Imkerausdruck »der Bien«. Von der Vorstellung, daß hierbei der Bienenweisel den Bienen Schutz oder Hilfe in der Not bringe, ein Halt in der Not sei, wie man bei Jelineks Erklärung des Wortes *Nothaft* annehmen muß, kann danach gar nicht die Rede sein. Wir sahen ja auch aus den Darstellungen Konrads von Megenberg und seiner Quelle, wie aus der diesen zugrunde liegenden alten Tradition, daß — mit guter Beobachtung der von der neuesten wissenschaftlichen Bienenbiologie bestätigten Wirklichkeit — das Verhältnis von Weisel und Bienenvolk überwiegend in umgekehrter Richtung aufgefaßt wurde: man bemerkte gerade den Schutz und die Hilfeleistungen, die dem, wie man glaubte, unbewehrten (stachellosen) Weisel von den Bienen zuteil wurden, hob hervor, daß sie ihn, wenn er ermüdete, trugen und überall verteidigten. Die Führerschaft und das angebliche (in Wirklichkeit nicht stattfindende) Voranschreiten des Weisels verstand man dabei immer nur als moralische Leitung durch Autorität wie als überlegene Kraft oder Verteidigung, Sicherung vor Gefahr, niemals als Halt in der Not.

Gott ist danach in dem Bienengleichnis des Johannes von Saaz der natürliche Mittelpunkt, der Kraft und Leben ausstrahlt, der alles Gute an sich zieht, so daß es sich nah an ihn herandrängt.

Nun aber ist der Augenblick gekommen, wo die genaue sprachliche Sondierung des Wortes *Nothaft* uns weiter hilft.

### Sprachliche Analyse und Sinnbestimmung des Wortes *nothaft*.

Das Wort kommt gleichlautend als Substantiv und Adjektiv vor, entsprechend dem Grundwort *haft*, das gleichfalls Substantiv und Adjektiv ist. Und das Substantiv entfaltet sich nach Bedeutung und Form zweifach[1]: das Maskulinum (*der haft*) bedeutet das, was festhält, befestigt, zusammenhält, z. B. »Häfte der Schotengewächse«, die langen gewundenen Fäden, durch die sie sich an ihre Schutzstangen anranken und festhalten; ferner den Eisenring, der den Lauf einer Büchse am Schaft festhält; im Glasergewerbe den Bleiring zur Befestigung der Fensterbleistücke; im Schneidergewerbe die Zusammenheftung zweier Zeugstücke; in der Chirurgie die Wundnaht; endlich die Spange zum Fest- oder Zusammenhalten eines Kleidungsstücks. Daraus fließt übertragen die Bedeutung: Halt, Angel, Mittelpunkt, Schwerpunkt (Fleming: Haft und Anker), Band und dann geradezu Fessel:

[1] Heyne, Dwb. s. v. Haft Bd. IV, 2 Sp. 128ff.

vgl. die bekannte althochdeutsche Zauberformel des Merseburger Spruchs *suma hapt heptidun — insprinc haptbandun.*

Das Feminin (*diu haft*) bedeutet Gefangenschaft, Beschlagnahme, Haftung oder Bürgschaft; das Adjektiv *haft* ursprünglich »gebunden, gefangen«, kommt in diesem Sinne dann auch in den Bedeutungen »bestellt« (vom Felde), trächtig, schwanger (*eines kindes haft*) als selbständiges Wort im Mittelhochdeutschen vor. Aber es ist daneben frühzeitig zweiter Kompositionsteil und verblaßt als solcher zu einem bloßen Suffix: vgl. »schmerzhaft«, »glückhaft«.

Für das *nothaft* im Bienengleichnis des »Ackermann« scheidet grammatisch das Adjektiv, das seit althochdeutscher Zeit belegt ist (z. B. Tatian 199, 2 *einan nothaft uúitmaran* = Matth. 27, 16 *vinctum insignem*) von vornherein aus. Denn das ganze Gebet an Gott besteht durchweg aus substantivischen Anrufungen. Wohl aber helfen die reicheren Belege des Adjektivs mit zur Ermittlung der Bedeutung des Substantivs.

Es fragt sich also, liegt dem hier allein möglichen Substantiv *nothaft* das Maskulin oder das Feminin, die Bedeutung Band, Naht, Verbindungsstück, Halt, Angelpunkt, Schwerpunkt oder die Bedeutung Gefangenschaft zugrunde? Darauf kann nur geantwortet werden, wenn man sich über die Bedeutung des ersten Kompositionsteils in diesem Zusammenhang entschieden hat.

*Not* vereint in sich zwei Bedeutungsrichtungen. Die eine geht mehr auf das Persönliche und führt zu den Färbungen »Klemme« (*tribulatio*, z. B. Notker Ps. 68, 18 *uuanda ih in dero nóte bin* = *quoniam tribulor*), »Bedrängnis«, »Drangsal«, »Gefahr«, »Mühe«, »Kampf«, »Gewalt«; die andere mehr objektive zu der Färbung »Zwang«, »Notwendigkeit«. Mit Recht scheint mir Paul diese zweite für ursprünglicher zu halten. Doch welche auch die Grundbedeutung des gemeingermanischen Worts sein mag, die Bedeutung *necessitas* ist ihm seit früher Zeit eigen. Gleiches gilt für das Kompositum *Nothaft*. Auch dieses entspricht der Bedeutung *tribulatio*, z. B. in Notkers Übersetzung Ps. 68, 18 *geduuáng manigh nôtháfti* = *disciplina tribulationis*. Sie ist auch in unserem Bienengleichnis für das Wort *Nothaft* deshalb die einzig mögliche, weil es sich nur so voll befriedigend in den Zusammenhang einfügt. Es ist eine selten belegte Zusammensetzung. Vielleicht ist es kein Zufall, daß sie gerade in der althochdeutschen Übersetzung der Consolatio philosophiae des Boethius, also desjenigen Werks mehrfach vorkommt, das (wie ich zeigte) von dem Dichter des »Ackermann« gekannt und benutzt worden ist. Dort wird *not* und das Adjektiv *nothaft* wiederholt gebraucht zur Übersetzung von *necessitas* und *necessarius* in der metaphysischen Untersuchung des 5. Buches über den Begriff der Ewigkeit Gottes, die den, wie oben bemerkt, im Schlußwort der Anklage des Ackermanns Platonisch formulierten Gedanken der ewigen Wiedergeburt aller Dinge erwähnt, aber zurückweist, und in der angeschlossenen Betrachtung des Verhältnisses der göttlichen Voraussicht zur Notwendigkeit des Geschehens.

So gewinnen wir endlich mit Sicherheit den Sinn des *nothaft* im Bienengleichnis in seinem Wert als Prädikat Gottes. Parallel stehend folgt, schließt als allerletzte der Anrufungen »aller Sachen Ur-Sache«: eine herrlich tiefe, unübertrefflich einfache Prägung, zugleich ein höchst geistreiches Wortspiel mit der Doppelbedeutung »Ursache« (*causa*) und Ursprung (*origo*). Voran

stehen in demselben Absatz drei gleichfalls dem Sinne nach parallele Ausdrücke, die Gott als Wurzel aller Schätze, als Brunnquelle aller Ströme der Reinheit, als vor Irrwegen bewahrenden Führer preisen. Dementsprechend ist *nothaft* der zwangsmäßige, notwendige Anziehungspunkt und Halt, die notwendige Kraftquelle aller guten Dinge, die sich an ihn drängen und ihn umringen wie der Bienenschwarm die Bienenkönigin.

Die Situation, an die das Bienengleichnis des Johannes von Saaz, wenn auch nicht allein, so doch vornehmlich denkt, hat auch ein älteres ihm gewiß bekanntes Gedicht, der Wartburgkrieg, bildlich verwertet. Heinrich von Ofterdingen preist hier die Sängerliebe des österreichischen Fürsten also (Wartburgkrieg, hrsg. von Simrock Str. 11, 9—12):

*Wan siht in Ôsterrîche zuo dem edelen fürsten var(n)*
*vil manegen senenden gernden man, den tuot er kumbers vrî;*
*alsam diu bîe zuo dem kar* [Bienenkorb]
*mit fröiden vallent, ob ir rehte wîsel drinne sî.*

Es ist das Drängen zum Weisel und um den Weisel während des Schwärmens. Wenn die Arbeitsbienen ihren alten Stock mit der alten Königin verlassen, weil eine neue darin herangewachsen ist, so gehn sie in einen vom Imker vorbereiteten neuen Bienenstock nur zusammen mit ihrer rechten Königin, und die etwaigen Nachzügler eilen, wenn sie diese wittern, mit größter Hast, sich überstürzend, herbei, »sie fallen mit Freude« in den neuen, »weiselrichtigen« Stock.

**Die Quelle des Bienengleichnisses: die Bilder in Platons »Ion«.**

Ich übersehe die Bienensymbolik in ihrer literarischen Überlieferung dank den zahlreichen verdienstlichen Zusammenstellungen, die es darüber für die verschiedenen Zeiten und Völker gibt, wie ich glaube, in ihren entscheidenden Zügen vollständig. Eine verwandte Anwendung und Deutung der Grundlage des Bienenlebens mit ebenso scharfer Hervorhebung des physischen Moments und zugleich mit derselben religiös-metaphysischen Abzielung gibt es meines Wissens nur noch einmal. Sie steht in einer vielumstrittenen Schrift Platons, an einer hochberühmten Stelle, ist aber trotzdem in den dankenswerten Übersichten der Bienensymbolik nicht beachtet; wo man sie erwähnt, hat man sie nur gestreift, und überhaupt ist sie, soviel mir bekannt, nirgends richtig verstanden worden. Sie steckt in dem genialen Bild vom Magneten und den eisernen Ringen, der dem in mancher Hinsicht problematischen Jugenddialog Platons »Ion«, an dessen Echtheit heute wohl kaum noch ernsthaft gezweifelt wird, die Unvergänglichkeit sichert.

Sokrates spricht dort (533 D—534 E Kap. 5) von der göttlichen Kraft, die den Dichter zu seinem Schaffen begeistert und ihm dabei die Besinnung nimmt.

Er vergleicht diese θεία δύναμις dem Magnetstein, der nicht nur selbst eiserne Ringe anzieht, sondern ihnen auch die Kraft mitteilt, ebenso wie er selbst andere Ringe anzuziehen, so daß sich bisweilen eine lange Kette von aneinanderhängenden Eisenringen bildet. Die gegenseitige Anziehungskraft aller ihrer Glieder und der Zusammenhalt der Kette geht zurück auf den einen Magnetstein. Ebenso aber macht nach Sokrates' Worten die Muse zunächst die Dichter gotterfüllt (ἐνθέους ποιεῖ), von diesen gotterfüllten werden wieder andere gottestrunken (διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων ἐνθουσιαζόντων), und so entsteht eine Kette göttlich Begeisterter. Die Epiker dichten nicht mit überlegter Kunst (τέχνη), sondern als solche Gotterfüllte und Besessene (κατεχόμενοι). Ebenso schaffen die Lyriker ihre Gesänge nicht bei klarer Besinnung, sondern fortgerissen von der Macht der Harmonie und des Rhythmus, in einer Art korybantischen Schwärmens gleich den verzückten bacchischen Tänzern[1]. So sind die Dichter nur die Dolmetscher der in ihnen sich kundgebenden Gottheit. Die Rhapsoden aber, schließt Sokrates weiter, zu denen auch Ion gehört, sind wiederum nur Dolmetscher der Dichter, und nur dann werden sie die Herzen der Hörer erschüttern, wenn auch sie beim Vortrag der gedichteten Szenen das helle Bewußtsein verlieren, in Verzückung geraten und das Erzählte selbst zu durchleben wähnen. Endlich aber die bis zu Tränen gerührten Hörer sind der letzte der Ringe in der magnetisch gewordenen Kette. Der erste Ring ist der Dichter, der mittlere der Rhapsode oder Schauspieler. »Der Gott aber zieht durch alle diese Mittelglieder die Seele der Menschen, wohin er will, indem er seine Kraft von einem auf den andern fortwirken läßt.«

In dieses Gleichnis vom Magneten ist nun aber ein zweites, seinem Sinne nach paralleles Gleichnis eingebettet, das die Dichter und ihr Schaffen den Bienen vergleicht. Es ist kürzer behandelt und von Plato nicht ganz scharf herausgearbeitet. Die Erklärer des »Ion« sind von dem Tiefsinn des Magnetbildes so bezaubert, daß sie das Bienenbild nicht genügend gewürdigt haben. Natürlich ist sein Sinn dem Magnetbild durchaus parallel. Und es ist aufs kunstvollste mit diesem vernietet.

»Die von der Macht der Harmonie und des Rhythmus fortgerissenen, in eine Art bacchischer Schwärmerei geratenden lyrischen Dichter« und die

[1] Auf diesen *furor poeticus*, den Platon auch in den »Gesetzen« 719C, im Phaidros 245A und in der Apologie 22C bespricht, nimmt der Tod Bezug, seinerseits aber seinem Wesen gemäß ironisch, in Kap. 2, 10—16 nach Rudolf Meißners überzeugender Deutung. Er billigt dem Kläger es als einen Vorzug zu, daß er wenigstens nicht gleich den besessenen Dichtern in Versen spricht (s. Dicht. d. Ackerm. Exkurs 1 S. 397—400). Im Gebet des Ackermanns dagegen (Kap. 34, 60f.) wächst aus der Platonischen Vorstellung der gotterfüllten magnetischen Kette ein Gleichnis für die Gottverbundenheit aller guten Dinge. Gleichzeitig entgegnet das Schlußgebet, wie ich oben bereits bemerkte (S. 659), auch der verächtlichen Verwendung eines Bienenstockgleichnisses in der Rede des Todes (Kap. 24, 10—12), indem es das Drängen des Bienenschwarms zum Weisel dem Kreisen aller Dinge um Gott gleichstellt.



Sänger ihrer von einem Chor singend und tanzend unter Instrumentalbegleitung vorgetragenen Lieder erinnern Platon wie von selbst an die »Bacchantinnen, die in dem Zustand der Verzückung aus den Strömen Milch und Honig schöpfen« und an die »Seele der Liederdichter, die von honigströmenden Quellen aus Gärten und Tälern der Musen ihre Lieder saugen und zu uns bringen, wie die Biene (den Honig), im Fluge schwebend wie jene. Und sie sagen die Wahrheit, denn der Dichter ist ein leichtbeschwingtes und heiliges Wesen, und nicht eher kann er schaffen, als bis er gotterfüllt wird und von Sinnen und ohne Vernunft; solange er aber noch seine Sinne und seine Vernunft besitzt, ist er und jeder Mensch unfähig, zu dichten und zu weissagen«.

Offenbar schwebt Platon, der auch später noch (in seinem »Staat«) Kenntnis des Bienenlebens zeigte und die Bienengenossenschaft als Muster des Staates, als Vorbild der Monarchie betrachtete, hier, wo er von den korybantischen Tänzen, von den bacchischen Chorliedern redet, nicht der Einzelflug der Arbeitsbiene vor, sondern der Schwarmflug der Bienen. Und da man im Altertum den Hochzeitsflug der Königin und der Drohnen als solchen nicht erkannte und bewertete, dieser sich überhaupt allgemeiner Beobachtung entzieht, so muß Platon an den von uns im eigentlichen Sinne »Schwärmen« genannten Sezessionsflug bei Gründung eines neuen Stocks gedacht haben. Der magnetisierten Kette hängender Eisenringe wollte er zur Seite stellen die hängende Traube des schwärmenden, von seinem Weisel zusammengehaltenen Bienenhaufens.

Beachten möge man dabei, daß das deutsche Zeitwort »schwärmen« und seine Ableitungen zurückgeht auf das Substantiv »Schwarm« und dieses ursprünglich den schwärmenden Bienenhaufen bezeichnet, dessen Aufregung und Wildheit neben leidenschaftlichem Drang zur Einheit jedem Beobachter auffällt.

Dem Magnetbild und dem Bienenbild im »Ion« ist gemeinsam, daß sie eine göttliche Kraft bezeichnen, die sich über eine Vielheit selbständiger Wesen erstreckt und diese zu einer Gesamtheit und Einheit, zu einer Kette oder Masse vereint, in der jedes Glied fortwirkende Gotteskraft empfängt und dem benachbarten Gliede mitteilt.

Allerdings hat Platon für sein Bienenbild nicht den Parallelismus zum Magnetbild deutlich herausgearbeitet. Aber aus dem Bilde des Johannes von Saaz muß man erschließen, daß ein Gewährsmann, dem er seine Kenntnis der Philosophie Platons verdankt, diesen Parallelismus und den identischen Kern der beiden Platonischen Gleichnisse begriffen und zur Darstellung gebracht hat. Möglicherweise schöpfte auch Platon seine Bienensymbolik schon aus älterer Überlieferung. Nach Max Pohlenz, Aus Platons Werdezeit, Berlin 1913, S. 184f., 188f. geht auf den Sokratiker Aeschines von Sphettos (Frag-

ment 11c) die Vorstellung (Ion S. 534a) zurück, daß die Liederdichter gleich den Bacchantinnen im Zustand der Verzückung aus Strömen Milch und Honig schöpfen. Platon hat daraus dann anschaulicher und der Wirklichkeit näher den Vergleich mit den Honig saugenden Bienen abgeleitet.

Die Frömmigkeit des Johannes von Saaz, welche Zwischenglieder ihm auch das Platonische Magnet- und Bienenbild, vielleicht in einer Umformung, zugetragen haben, hat daraus, indem er es aus dem Symbol des göttlichen Wahnsinns der Dichtkunst erhob zu einem Symbol des allgemeinen Wirkens der Gottheit, einen Gottesgedanken entfaltet, der dem Platons ganz nahesteht. Ist Gott der Magnet, der alle guten Dinge anzieht und festhält und ihnen ihre göttliche Kraft gibt, so ist er das Prinzip des Guten, so will er »die guten Dinge«, d. h. das Gute, eben weil es gut ist. Die dogmatische Lehre der Kirche nimmt hingegen an: das Gute ist deshalb gut, weil es von Gott gewollt wird. So schließt die tiefsinnige Dichtung vom Recht des Lebens gegen den Tod, die in der Überzeugung von der Gutheit des gotterschaffenen Menschen wurzelt, mit dem ahnenden Glauben, daß die Gottverwandtschaft des Menschen in der magnetischen Kraft des Guten ruht, die alles Gute der Welt an Gott und aneinanderkettet wie einen um ihren Weisel kreisenden Bienenschwarm. Und aus diesem Glauben schöpft der Dichter die Hoffnung, die Seele seiner geliebten Frau werde heimkehren in das göttliche Ursprungsland der Menschenseele, in das Reich der ewigen seligen Geister.

Die Frage, auf welchen Wegen Johannes von Saaz die Wiedergeburtslehre des Symposion und den Gottesbegriff Platons kennengelernt habe, bleibt offen. Auch Petrarcas Begeisterung für Platon und sein Wissen von seinen Schriften stammt nicht aus originalen Quellen, sondern aus Ableitungen.

Immerhin muß man in Anschlag bringen, daß ein Hauptvertreter des eben entstehenden neuen, aus den griechischen Originalen schöpfenden Platonkultes, Decembrio, Schüler des Griechen Manuel Chrysoloras und stilistischer Bearbeiter von dessen lateinischer Übersetzung des »Staats« sowie Übersetzer der Platonischen Briefe, als Gesandter des Mailänder Gewalthabers Giovanni Galeazzo Visconti im März 1399 nach Prag kam und über seine Eindrücke sehr warm dem Colucio Salutati berichtete. Damals drangen also auch an den Hof König Wenzels und seiner kunstsinnigen Gemahlin Sophie Strahlen des echten Platon, wie denn in Prag damals überhaupt der neueste italienische Humanismus bekannter und einflußreicher war, als man bisher gewußt hat[1].

[1] Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 127 [und Aus Petrarcas ältestem deutschem Schülerkreise (Vom Ma. z. Ref. IV, Berlin, Weidmann, 1929), S. 65f.].



## **Exkurs 1** (zu S. 621).

***Zu Achademia und zu Athenis.***

Kap. 18, 15f. *do du zu Achademia vnd zu Athenis mit hohen kunstreichen meistern ... disputiertest* ist in unserm Kommentar (S. 272) und ebenso in Alois Bernts moderner Übertragung (a. a. O. S. 29) nicht richtig verstanden. Der Dichter meinte nicht »in der Akademie zu Athen«. Vielmehr unterscheidet er zwei philosophische Schulen und zwei Versammlungsorte: einen in der Nähe der Stadt Athen, den anderen in der Stadt Athen selbst. Zugrunde liegt die Notiz eines Kommentars zu der vom Ackermanndichter ja mehrfach zitierten Schrift des Boethius »De Consolatione philosophiae«, den z. B. Notker in seiner Verdeutschung zur Erklärung des Anfangs von V, 4 metr. (*Quondam porticus attulit* | *Obscuros nimium senes*) benutzte (Notkers Schriften hrsg. von Piper a. a. O. Bd. 1, S. 339, Z. 8—17). Diese Notiz lautet in der Maihinger Handschrift (10./11. Jahrh.): *Achademia fuit villa iuxta Athenas civitatem. in ipsa villa Plato philosophus commorans omni tempore suae vitae philosophiam docebat; post cuius obitum scola ipsius in tres sectas divisa est: qui in eadem villa remanserunt, ab eadem academici sunt dicti, qui vero exeuntes a villa civitatem Athenas ingressi stoici sunt nuncupati, et hi in porticu philosophantur, stoa enim graece porticus dicitur* (bei August Naaber, Die Quellen von Notkers Boethius, Münsterer Dissert. 1911, S. 22f. und bei Hans Naumann, Notkers Boethius, Straßburg, Trübner, 1913 [Quellen und Forschungen Bd. 121] S. 59). Hier ist also die Akademie als Villa bei Athen und Sitz der Platoniker von der Stoa des Zenon in Athen als dem Sitz der Stoiker unterschieden. Daraus konnte der Ausdruck im »Ackermann« unmittelbar hervorgehen. Er stammt indessen wohl nicht direkt aus dieser Quelle, sondern aus einer anderen, wo die Akademie bereits geradezu als eine Stadt bei Athen erscheint, wie das der Fall ist in dem lange fälschlich dem Thomas von Aquino beigelegten, weitverbreiteten Kommentar zur »Consolatio« von Thomas Walleis (Anglicus) um 1332, den die Berliner Staatsbibliothek in mehreren Inkunabeln unter dem Namen des Aquinaten besitzt: *Academia autem fuit civitas vel villa, ubi studuit Plato, unde studia sua dicuntur Academia.* Eine Münchner Handschrift des 14. Jahrhunderts (clm. 14448) erwähnt Manitius, Gesch. d. lat. Literatur d. Ma.s 1, S. 35.

## **Exkurs 2** (zu S. 631).

**Die Initialen der letzten drei Absätze des Akrostichons im Schlußgebet.**

Das Akrostichon des Schlußgebets (Kap. 34, 1—58): *IOHANNES* ist bereits im Archetypus unserer gesamten Überlieferung durch fehlerhafte Umstellung zweier Absätze (Kap. 34, 48—61) verdunkelt. Die letzten drei Absätze des Gebets beginnen mit den in allen Handschriften nicht ausgezeichneten Initialen *GMA* (Kap. 34, 62. 69. 73). Der Versuch, in dem *G* den Anfangsbuchstaben des Familiennamens des Dichters, in dem *MA* die Abkürzung von *Magister* zu suchen, schlägt fehl. *MA* kann aber auch nicht der Anfang des wirklichen Namens der Frau sein, wenn dieser im selben Absatz schon einmal voll ausausgeschrieben als *Margaretha* erscheint (Kap. 34, 69). Eher könnte man aus dem Wortlaut *Mich rewet Margaretha mein auserweltes weib* schließen, daß der Name hier in seiner etymologischen Bedeutung (= Perle), zugleich nach der damaligen internationalen Blumensymbolik und dem französisch-englischen Kultus des Maßliebchens (der Margerite)

als Sinnbild weiblicher Tugend und Treue empfunden ist, wie im Prolog von Chaucers »Guten Frauen« (V. 40ff.) zur Verherrlichung der Königin Anna. Dann könnte das *MA* den Anfang des wirklichen Namens der Frau des Ackermanns enthalten: Maria. Doch bleibt diese Deutung höchst unsicher, so reizvoll es wäre, durch sie von dem humanistischen Streitgespräch aus Saaz Fäden zu ziehen zu dem persönlich mit dem Schicksal des böhmischen Hofstaats Annas von Luxemburg verflochtenen großen englischen Renaissancepoeten, der in seinen Canterbury-Geschichten auch Peter dem Pflüger ein Denkmal gesetzt hat. Vgl. Dicht. d. Ackerm. S. 7f. 358—370. 382f.; ferner S. 153. 161. 209ff.

## **Exkurs 3** (zu S. 634f.).

### Das Pflugbild bei Freiligrath.

Freiligraths Gedicht »Requiescat« (Neuere politische und soziale Gedichte von Ferdinand Freiligrath, 1. Heft, Köln 1849, S. 15—19) das er »Zürich, Februar 1846« datiert hat, wendet das biblische Pflugbild ganz zurück in den pessimistischen Sinn des göttlichen Fluches:

Jedem Ehre, jedem Preis!
Ehre jeder Hand voll Schwielen!
Ehre jedem Tropfen Schweiß,
Der in Hütten fällt und Mühlen!
Ehre jeder nassen Stirn
Hinter'm Pfluge! — doch auch Dessen,
Der mit Schädel und mit Hirn
Hungernd pflügt, sei nicht vergessen!

Das steht dem Vorstellungskreis des englischen Pflügergedichts recht nahe. Freiligrath, der übrigens wahrscheinlich William Langlands Werk gekannt hat, berührt sich völlig mit ihm, wenn er den Pflüger Mensch auch »in enger Bücherei«, als »Sklav der Messe«, als Schreiber von Liedern und Dramen erblickt, sie alle »Proletar« nennt und gleich Langland in der täglichen Sorge, in »der Kinder Schrei nach Brot« die Zerstörerin des Lebens erkennt, die »auch ihm die freien Schwingen lähmt«,

Während draußen . . . .
Nachtigall und Drossel schlug,
Lerche sang und Habicht kreiste: —
Er hing über seinem Buch,
Tagelöhner mit dem Geiste.

Da haben wir wieder die Vögel und ihre freien Schwingen als Sinnbild der allein beglückenden Sorgenlosigkeit. Nur ist hier die ganze Motivenreihe revolutionär aufreizend eingestellt im Gegensatz zu der optimistischen Tendenz des Saazer Streitgesprächs.

## **Exkurs 4** (zu S. 643).

### Die Simplikios-Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke.

Wilhelm von Moerbeke Dominikanerordens schrieb Übersetzungen griechischer Werke in Viterbo an der päpstlichen Kurie, zu der er als *domini pape penitentiarius et capellanus* gehörte. Die Simplikios-Übersetzung beendete er während der Sedisvakanz nach dem



Tode Clemens' IV. (29. November 1268—1. September 1271; s. Valentin Rose, Anecdota Graeca et Graecolatina 2. Heft, Berlin, Ferdinand Dümmler, 1870, S. 292—295). Seiner Übersetzung legte er offenbar jene Handschrift des griechischen Originals zugrunde, die sich in der Bibliothek Clemens' IV. befand und in dem für Bonifaz VIII. angelegten Katalog der Handschriften des päpstlichen Schatzes aus dem Jahre 1295, genauer beschrieben in dem Perusinischen Verzeichnis von 1311, erscheint (Ehrle, Archiv f. Lit.- und K.-Gesch. des Ma.s I [1885] S. 40, Nr. 428 und Historia bibliothecae Roman. pontificum I, Romae 1890 S. 96 Nr. 601). Vgl. J. L. Heiberg, Sitzb. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1892 (S. 65—68. 70. 73. 74f.). — Die lateinische Simplikios-Übersetzung Wilhelms wurde wiederholt gedruckt: Venedig 1540. 1544 (s. Simplicii in Aristot. de caelo commentaria ed. Heiberg, Berolini 1894 S. X. XII). 1555 und 1563. Exemplare der letzten beiden Drucke, die Heiberg nicht gesehen hat, in der Berliner Staatsbibliothek (das von 1563 mit der Signatur Vw 7040 Fol.) bringen die den Timaios-Satz betreffenden Erörterungen auf S. 181a, b, 188a. Sehr seltsam und für die Wertschätzung der Arbeit Wilhelm von Mörbekes überaus charakteristisch ist, daß der bekannte humanistische Neuplatoniker Kardinal Bessarion und seine beauftragten Schreiber und Redaktoren sie benutzten, um lückenhafte und in der Ordnung der Textstücke verwirrte Handschriften des Kommentars des Simplikios zu ergänzen und zu berichtigen, indem man sie einfach ins Griechische zurückübersetzte, und daß auf diese Weise aus Bessarions Kreis auch eine vollständige Rückübertragung der lateinischen Version Wilhelms hervorging, die dann 1526 als Aldina wie ein griechisches Original in die Öffentlichkeit trat. Auch in der letzten (elften), so reichhaltigen Neubearbeitung des 2. Bandes von Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie fehlt ein Hinweis auf diese von Amadeus Peyron (*Empedoclis et Parmenidis fragmenta. Simul agitur de genuino graeco textu commentarii Simplicii in Aristotelem de coelo et mundo*, Lipsiae 1810, S. 5—31. 37f.), Valentin Rose und Heiberg ermittelten Tatsachen und namentlich auf die Datierung der Simplikios-Übersetzung.

## **Exkurs 5** (zu S. 643, 644).

### Periodische Weltwiedergeburt in Hermetischer Lehre.

Pseudo-Apuleius Asclepius Cap. 24—26, übersetzt von Jakob Bernays, Gesammelte Abhandlungen 1 (1885), S. 330ff. [Monatsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften 1871, 16. Oktober, S. 503ff.]); über die Berufung des »Ackermann« auf Hermes vgl. Kommentar zu Kap. 20, 29 S. 293—296 sowie zu Kap. 25 S. 325. 326. 328.

Über Ägypten und das ganze Weltall wird ein Zeitalter der Gottlosigkeit hereinbrechen: das Greisenalter der Welt (*senectus mundi*) *inreligio*, *inordinatio*, *inrationabilitas bonorum omnium*. Dann aber wird der Herr und Vater und Gott (*ille dominus et pater*, *deus primipotens*) der Unordnung sich entgegenstemmen, die Verwirrung ins Geleise bringen (*errorem revocans*), das Böse auskehren durch Fluten, verzehrendes Feuer, Krieg und Pest; alsdann die Welt in ihren alten Zustand zurückführen und sie wiederherstellen (*ad antiquam faciem mundum revocabit*), damit die Welt wieder der Anbetung und Bewunderung wert erscheine (*ut et mundus ipse adorandus videatur atque mirandus*) und ihr Schöpfer von den dereinstigen Menschen wieder gepriesen werde. »Dies ist die Wiedergeburt der Welt, die Erneuerung alles Guten, die in festem Zeitumlauf erfolgende, heiligste und hehrste

Wiederherstellung der Natur selbst, welche anfangslos ewig ist und war« (*haec enim mundi genitura cunctarum reformatio rerum bonarum et naturae ipsius sanctissima et religiosissima restitutio per coactum temporis cursum, quae est et fuit sine initio sempiterna*).

Es liegt hier zugrunde die stoische Lehre von der periodischen Zerstörung und Erneuerung der Welt (ἀποκατάστασις). Vgl. Nemesios De natura hominis c. 38 (Matthaei p. 309). Dort bekämpft N. diejenigen, welche die Auferstehungslehre der Christen damit zusammenwürfen, was wahrscheinlich auf Porphyrios in seiner Schrift Κατὰ Χριστιανῶν zielt, die sich wohl auf Apostelgeschichte 3, 21 ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων bezieht. Dieselbe Bedeutung wie ἀποκατάστασις hat bei den Stoikern παλλιγγενεσία [=*genitura* im Asclepius, s. o.]: Mark Aurel XI, 1 τὴν περιοδικὴν παλλιγγενεσίαν τῶν ὅλων ἐμπεριλαμβάνει. Vgl. Matth. 19, 28 ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ.

Die oben mitgeteilte Stelle aus Asclepius ist eine Übersetzung des griechischen Originals der Hermetischen Schrift Λόγος τέλειος, die Lactanz Instit. VII, 18, 3 mitteilt: ... ἤγαγεν ἐπὶ τὸ ἀρχαῖον καὶ ἀποκατέστησε τὸν ἑαυτοῦ κόσμον [Bernays S. 334 (bzw. S. 507) Lesarten].

Die ältere Stoa kennt als Zerstörungsmittel der Welt nur den Weltbrand, aber später (z. B. Seneca, Quaest. natur. III 28, 7) erwartete man auch Sintfluten. Die rein stoischen Darstellungen betrachten diese Vorgänge eben als reines unverbrüchliches Naturgesetz. Die Hermetische Lehre des Asklepius führt sie zurück auf Eingreifen des göttlichen Willens, der göttlichen Güte. Das stammt wohl aus Platons Politikos p. 273d.

## **Exkurs 6** (zu S. 647).

### Des Boethius metaphysisch-kosmologische Verherrlichung der Ehe.

Das schöne Schlußgedicht des zweiten Buches seiner Trostschrift (Consol. II metr. 8, Peip. S. 48f.), worin das vorher über Verwandten-Liebe Gesagte auf der inzwischen gewonnenen Erkenntnisstufe im allgemeinen Zusammenhang aufgenommen und ins Höchste gesteigert wird, hat unser Dichter hingegen schwerlich bei seinem Zitat im Sinn gehabt. Hier wird aus dem Geiste Poseidonischer Spekulation der wechselnde, aber fest geregelte Wettlauf, der beständige Bund (*foedus perpetuum*) der widerstreitenden Urstoffe (*semina*) auf den *amor* zurückgeführt, den Abkömmling des Platonischen ἔρως und der φιλία der Elemente (Timaios p. 32). Die Liebe ordnet die Ablösung von Tag und Nacht, die festen Grenzen von Meer und Land, sie lenkt die Zügel der *series rerum*, ohne sie würde ewiger Krieg das jetzt Vereinte entzweien. Diese Liebe als biologisches Weltprinzip wahrt den Vertrag der Völker, »sie auch knüpft den heiligen Bund der Ehe in keuscher Zuneigung: *Hic et coniugii sacrum*|*Castis nectit amoribus*. Selig die Menschen, deren Herzen die Liebe lenkt, die Lenkerin des Himmels«. Diesen Gedanken hat Johannes von Saaz unberührt gelassen: von der erotischen Mystik der Dantischen Beatrice-Liebe gab er seinem Ackermann keinen Hauch. Er verwertet als Ausdruck seiner Liebestreue über den Tod hinaus das alte, frühchristliche und mittelalterliche Gleichnis von der trauernden Turteltaube (Kommentar S. 185ff. zu Kap. 3, 15f.; vgl. Kap. 23, 24f.). Aber als Familienvater erwägt er doch auch die Wiederverheiratung, freilich die Möglichkeit der Wiederkehr seines verlorenen Liebesglücks ablehnend (Kap. 27, 6—8. 13—16).

## **Exkurs** 7 (zu S. 659).

### Der mittelalterliche Betrieb der Bienenzucht.

Es bestand damals ein wohlorganisierter und technisch ausgebildeter Betrieb der Bienenzucht in den großen Wäldern des Reiches und der Landesherren, aber auch auf den zinsenden Hufen und auf Bauerngütern als Teil der Gartenwirtschaft; Karl Theodor von Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte III. Bd. 1. Teil, Leipzig 1899, S. 379f.; Moriz Heyne, Das deutsche Nahrungswesen (Deutsche Hausaltertümer Bd. 2), Leipzig, Hirzel, 1901, S. 213—219.

Für die mittelalterliche Waldbienenzucht benutzte man einen hohlen oder ausgehöhlten Baum oder ein abgesägtes Baumstück (»Beute«, mhd. *biute*), die auch schon im griechisch-römischen Altertum als Bienenwohnung dienten (F. Olck in: Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft III, 1 s. v. »Biene« und »Bienenzucht« S. 451, Z. 10ff.). Daher erklärt sich der noch heute allgemein übliche Ausdruck »Stock«, ebenso der antike *alveus* (Höhle). Aber für die Garten- und Hausbienen hatte man meistens ein tragbares Gelaß (Trog). Ein solches, und zwar wohl ein liegendes, kein aufrechtes, ist in dem vorliegenden Vergleich gemeint. Wie schon die antike Bienenzucht (Olck, a. a. O. Zeile 13ff.) hat auch die des Mittelalters Bienenstöcke aus Baumrindenstücken, Weidenruten oder Holz (*vasculus ligneus*) verwendet. Nach gleichfalls antiker Tradition (Varro III, 16, 16; Columella IX, 14, 14; Palladius XII, 8, 2; Plinius 21 Cap. 47 § 80) wurden diese Stöcke zur Verstopfung aller Fugen und Ritzen, um die Bienen vor Kälte zu schützen, im Winter mit Kuhmist und Lehm ausgeschmiert und erhielten wohl auch noch ein Strohdach und wurden auch gern gegen feindliche Tiere (Spinnen u. ä.) mit Kuhmist beräuchert.

Über die kulturgeschichtliche Bedeutung der Bienen im allgemeinen vgl. Joh. Ph. Glock, Die Symbolik der Bienen und ihrer Produkte in Sage, Dichtung, Kultur, Kunst und Bräuchen der Völker, Heidelberg, Weißsche Universitäts-Buchhandlung, 1891; A. Dedekind, Altägyptisches Bienenwesen, Berlin 1901; Otto Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde 2. Auflage, Straßburg, Trübner 1917, S. 139f.; Gualterus Robert-Tornow, De apium mellisque apud veteres significatione et symbolica et mythologica, Berlin, Weidmann, 1893; Arthur Bernard Cook, The bee in Greek Mythology, The Journal of Hellenic Studies Vol. XV (1895), S. 1—24; J. Olck a. a. O. S. 431—450. 450—457 (reichhaltig und kundig); Ed. Hahn in: Johannes Hoops, Reallexikon der germanischen Altertumskunde 1. Bd., Straßburg, Trübner, 1911 S. 277—279.

Erst während des Abschlusses dieser Abhandlung ging mir zu: Josef Klek, Die Bienenkunde des Altertums. 1. Aristoteles und seine Zeit. 2. Varro und Vergil. Übersetzung. Einleitung und geschichtlich-sprachliche Anmerkungen (mit zoologischen Anmerkungen und Übersichten von Ludwig Armbruster), Archiv für Bienenkunde I (1919), S. 185—240. II (1920), S. 243—291. Durch diese verdienstvolle Arbeit ist nunmehr die Benutzung von H. O. Lenz, Zoologie der alten Griechen und Römer, Gotha 1856, für die antike Bienenkunde entbehrlich gemacht und eine feste Grundlage geschaffen, deren Fortbau für Altertum und Mittelalter zu wünschen wäre. [Seitdem erschien J. Klek und L. Armbruster, Die Bienenkunde des Altertums III: Columella und Plinius, und J. Klek, Die Bienenkunde d. Altert. IV: die Spätzeit, Arch. f. Bienenk. III (1921) und VII (1925).]

## Inhaltsübersicht.



Ausgegeben am 22. Juni.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.



1933 XV



# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

## Philosophisch-historische Klasse



BERLIN 1933

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI WALTER DE GRUYTER U. CO.

(Preis dieses Heftes RM 4.50)

# Aus dem Reglement für die Redaktion der akademischen Druckschriften

Aus § 1.

Die Akademie gibt gemäß § 41, 1 der Statuten zwei fortlaufende Veröffentlichungen heraus: »Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften« und »Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften«.

Aus § 2.

Jede zur Aufnahme in die Sitzungsberichte oder die Abhandlungen bestimmte Mitteilung muß in einer akademischen Sitzung vorgelegt werden, wobei in der Regel das druckfertige Manuskript zugleich einzuliefern ist. Nichtmitglieder haben hierzu die Vermittelung eines ihrem Fache angehörenden ordentlichen Mitgliedes zu benutzen.

§ 3.

Der Umfang der aufzunehmenden Mitteilungen soll in der Regel in den »Sitzungsberichten« 64 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Sitzungsberichte«, in den »Abhandlungen« 12 Druckbogen von je 8 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Abhandlungen« nicht übersteigen.

Überschreitung dieser Grenzen ist nur mit Zustimmung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse statthaft und ist bei Vorlage der Mitteilung ausdrücklich zu beantragen. Läßt der Umfang eines Manuskripts vermuten, daß diese Zustimmung erforderlich sein werde, so hat das vorlegende Mitglied es vor dem Einreichen von sachkundiger Seite auf seinen mutmaßlichen Umfang im Druck abschätzen zu lassen.

§ 4.

Sollen einer Mitteilung Abbildungen im Text oder auf besonderen Tafeln beigegeben werden, so sind die Vorlagen dafür (Zeichnungen, photographische Originalaufnahmen usw.) gleichzeitig mit dem Manuskript, jedoch auf getrennten Blättern, einzureichen.

Die Kosten der Herstellung der Vorlagen haben in der Regel die Verfasser zu tragen. Sind diese Kosten aber auf einen erheblichen Betrag zu veranschlagen, so kann die Akademie dazu eine Bewilligung beschließen. Ein darauf gerichteter Antrag ist vor der Herstellung der betreffenden Vorlagen mit dem schriftlichen Kostenanschlage eines Sachverständigen an den vorsitzenden Sekretar zu richten, dann zunächst im Sekretariat vorzuberaten und weiter in der Gesamtakademie zu verhandeln.

Die Kosten der Vervielfältigung übernimmt die Akademie. Über die voraussichtliche Höhe dieser Kosten ist — wenn es sich nicht um wenige einfache Textfiguren handelt — der Kostenanschlag eines Sachverständigen beizufügen. Überschreitet dieser Anschlag für die erforderliche Auflage 100 Goldmark, so ist Vorberatung durch das Sekretariat geboten.

Aus § 5.

Nach der Vorlegung und Einreichung des **vollständigen druckfertigen** Manuskripts an den zuständigen Sekretar oder an den Archivar wird über Aufnahme der Mitteilung in die akademischen Schriften, und zwar, wenn eines der anwesenden Mitglieder es verlangt, verdeckt abgestimmt.

Mitteilungen von Verfassern, welche nicht Mitglieder der Akademie sind, sollen der Regel nach nur in die Sitzungsberichte aufgenommen werden. Beschließt eine Klasse die Aufnahme der Mitteilung eines Nichtmitgliedes in die Abhandlungen, so bedarf dieser Beschluß der Bestätigung durch die Gesamtakademie.

Aus § 6.

Die an die Druckerei abzuliefernden Manuskripte müssen, wenn es sich nicht bloß um glatten Text handelt, ausreichende Anweisungen für die Anordnung des Satzes und die Wahl der Schriften enthalten. Bei Einsendungen Fremder sind diese Anweisungen von dem vorlegenden Mitgliede vor Einreichung des Manuskripts vorzunehmen. Dasselbe hat sich zu vergewissern, daß der Verfasser seine Mitteilung als vollkommen druckreif ansieht.

Die erste Korrektur ihrer Mitteilungen besorgen die Verfasser. Fremde haben diese erste Korrektur an das vorlegende Mitglied einzusenden. Die Korrektur soll nach Möglichkeit nicht über die Berichtigung von Druckfehlern und leichten Schreibversehen hinausgehen. Umfängliche Korrekturen Fremder bedürfen der Genehmigung des redigierenden Sekretars vor der Einsendung an die Druckerei, und die Verfasser sind zur Tragung der entstehenden Mehrkosten verpflichtet. Übersteigen die Kosten der Korrektur einen gewissen Prozentsatz der Satzkosten, so fallen die Mehrkosten den Verfassern selbst ganz oder teilweise zur Last.

Aus § 8.

Von allen in die Sitzungsberichte oder Abhandlungen aufgenommenen wissenschaftlichen Mitteilungen, Reden, Adressen oder Berichten werden für die Verfasser, von wissenschaftlichen Mitteilungen, wenn deren Umfang im Druck 4 Seiten übersteigt, auch für den Buchhandel Sonderabdrucke hergestellt, die alsbald nach Erscheinen ausgegeben werden.

Von Gedächtnisreden werden ebenfalls Sonderabdrucke für den Buchhandel hergestellt, indes nur dann, wenn die Verfasser sich ausdrücklich damit einverstanden erklären.

§ 9.

Von den Sonderabdrucken aus den Sitzungsberichten erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 50 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 200 (im ganzen also 350) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten ohne weiteres 50 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar zum gleichen Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 50 und auf ihre eigenen Kosten weitere 150 Exemplare (im ganzen also 250) abziehen lassen.

Von den Sonderabdrucken aus den Abhandlungen erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 30 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 100 (im ganzen also 230) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten 30 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar weitere 100 Exemplare auf ihre Kosten abziehen lassen.

§ 17.

Eine für die akademischen Schriften bestimmte wissenschaftliche Mitteilung darf in keinem Falle vor ihrer Ausgabe an jener Stelle anderweitig, sei es auch nur auszugsweise oder auch in weiterer Aus-

(Fortsetzung auf S. 3 des Umschlags)

SITZUNGSBERICHTE
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN

1933

**XV.** **Gesamtsitzung.** **11. Mai.**

## Vorsitzender Sekretar: Hr. Planck.

***1. Hr. Franke sprach über das Thema: »War Kaiser Wu ti von der Liang-Dynastie (502—549) ein buddhistischer Mönch?«**

Daß der im 6. Jahrhundert in Nanking regierende Kaiser Wu ti buddhistischer Mönch gewesen sei, gilt in der ganzen abendländischen Literatur als eine ausgemachte Tatsache. Abgesehen davon aber, daß ein solches Mönchstum des »Himmelssohnes« bei der chinesischen Auffassung vom Staat und von der Stellung des Herrschers eine Ungeheuerlichkeit sein würde, liegt auch in Wirklichkeit keine derartige Nachricht vor. Die ältesten Quellen, das Liang schu und das Nan schi, beide aus der 1. Hälfte des 7. Jahrhunderts, haben zwar ausführliche Mitteilungen über die starke Neigung des Kaisers zum Buddhismus, über seinen wiederholten Aufenthalt im Kloster und über seine Teilnahme an kultischen Handlungen, aber daß er als Mönch ordiniert worden sei, wird nirgends gesagt. Die Angaben der genannten Chroniken sind durchsetzt mit Ausdrücken der buddhistischen Kirchensprache, und diese sind von den späteren konfuzianischen Gelehrten nicht mehr verstanden worden; die Abendländer aber haben sich die Mißverständnisse zu eigen gemacht. Die Quellenstellen wurden im einzelnen durchgesprochen. Die Legende von Kaiser Wu tis Mönchstum erinnert an die ähnliche von Kaiser K'ang-his geplantem Übertritt zum Christentum, die am Ende des 17. Jahrhunderts von den Jesuiten zu bestimmten Zwecken verbreitet wurde.

**2. Das korrespondierende Mitglied Hr. Karl Zetterstéen in Uppsala übersandte eine Abhandlung: »Ibn Saad V mit dem Codex Constantinopolitanus Šehīd ʿAlī Paša 1905 verglichen«. (Ersch. später.)**

Beschreibung des von Ritter entdeckten Codex Constantinopolitanus des Ibn Saad V und vollständige Kollation der darin enthaltenen Seiten 1—156 der gedruckten Ausgabe unter Ergänzung mehrerer in dieser zum größten Teil auf eine einzige, nicht ganz vollständige Handschrift zurückgehenden Ausgabe vorhandenen Lücken nebst Verbesserungen einzelner Stellen auf Grund der von de Goeje und Reckendorf vorgeschlagenen Emendationen.

**3. Die Universität Zürich hat am 29. April ihr hundertjähriges Bestehen gefeiert. Die Akademie hat ihr aus diesem Anlaß eine Adresse gewidmet, welche in diesem Stück abgedruckt ist.**





# Der Universität Zürich

## entbietet zu ihrer Hundertjahrfeier die Preußische Akademie der Wissenschaften Glückwunsch und Gruß.

Seit den Tagen Friedrichs des Großen verbinden Beziehungen besonderer Art unsere Akademie wie mit der Schweiz überhaupt so auch mit Zürich. Im Unterschied von allen anderen gelehrten Körperschaften ihresgleichen, auch von den der Schweiz näher beheimateten, hat sie in ihren Reihen fast immer ein Fähnlein von Schweizern, darunter auch Zürcher, gehabt. Ja diese haben ihr nach dem Urteile ihres Geschichtschreibers zuzeiten geradezu das Gepräge gegeben. So ist es in der friderizianischen Akademie der in Zürich im Kreise Bodmers und Breitingers wissenschaftlich erwachsene Winterthurer Johann Georg Sulzer gewesen, der als ordentliches Mitglied und zuletzt als Direktor der philosophisch-historischen Klasse größten Ansehens und stärkster Wirkung auf das deutsche Publikum sich erfreute, indes in Zürich schon seit 1746 der Theologieprofessor Chorherr Johann Jakob Zimmermann der Akademie als auswärtiges Mitglied angehörte und seit 1751 der Professor der Mathematik und Physik Chorherr Johannes Geßner, der 1746 die Physikalische, jetzt Naturforschende Gesellschaft gegründet hatte und ihr erster Präses war.

Die Hochschule, die das durch die Verfassungsänderung von 1831 verjüngte und mit neuen Idealen erfüllte zürcherische Gemeinwesen an die Stelle der altberühmten, vornehmlich geistlichen Gelehrtenschule des Carolinum und der weit jüngeren, aber bereits bewährten Einrichtungen des medizinisch-chirurgischen und des politischen Institutes setzte, war ganz dazu angetan, in Zürich und darüber hinaus in der Ostschweiz ein wissenschaftliches Leben zu erwecken, das auch den Zentralen der reinen Forschung, den Akademien der Wissenschaften, zugute kommen mußte. Nicht zuletzt unserer preußischen. Denn inzwischen waren durch das Studium von Zürchern an der Berliner Universität, und zwar meist von solchen, die alsbald nach ihrer Rückkehr in die Heimat in der Wissenschaft und in dem öffentlichen Leben ihrer Vaterstadt rühmlichst sich auszeichneten, die Beziehungen zu Preußens Hauptstadt noch reger geworden. Schon 1836 erscheint Johann Caspar von Orelli, der klassische Philologe, der an der Hochschulgründung den größten Anteil

gehabt hatte, als Zierde unter den Korrespondenten der Akademie. Und so ging es das ganze Jahrhundert hindurch weiter. Ferdinand Keller, der Gründer und langjährige Präsident der kürzlich auch schon in ihr zweites Jahrhundert eingetretenen Antiquarischen Gesellschaft und Entdecker der Pfahlbauten, war unser korrespondierendes Mitglied, desgleichen der Winterthurer Münzforscher und Ehrendoktor der Zürcher Universität Friedrich Imhoof-Blumer, den die Akademie im Jahre 1900 anläßlich ihrer Zweihundertjahrfeier durch die Wahl zum auswärtigen Mitglied noch besonders ehrte und dessen griechische Münzsammlung das Münzkabinett zu Berlin als kostbaren Schatz bewahrt. Von den ordentlichen Mitgliedern endlich, die nicht mehr unter den Lebenden weilen, seien drei Zürcher genannt, die, weil sie um die Jahrhundertwende und nachher noch wirkten, bis heute mit ihren Forschungen wissenschaftlich grundlegend und mit ihrer Persönlichkeit bei den Älteren unter uns hüben und drüben in treuester, liebwerter Erinnerung sind, der physikalische Chemiker Hans Landolt und die beiden Romanisten Adolf Tobler und Heinrich Morf, von denen der eine den Sitz für romanische Philologie, schlicht und in echt schweizerischer Art, ohne davon viel Aufhebens zu machen, ebenso ruhmvoll begründet und ein Menschenalter hindurch innegehabt hat, wie der andere, leider nur kurz, mit veränderter Front, aber in Sinn und Geist mit dem Vorgänger eins, ihn nicht minder sieghaft behauptete.

Und dann die Reihe der Zürcher Universitätslehrer, die schließlich als ordentliche Mitglieder ihre Tätigkeit bei uns entfalteten. Auch heute denkt eine ganze Anzahl solcher mit Genugtuung und Freude an die einstige Wirksamkeit an der schönen Hochschule zurück, die wie eine Herrscherin thront über der im Angesicht der schnee- und eisgekrönten Alpen an den Ufern des lachenden Sees und der mit der Sihl sich vermählenden Limmat zu Tal und längst auch zu Berg breit hingelagerten Stadt, dem Wohnsitz eines wurzelechten und zugleich international aufgeschlossenen Bürgertums, dessen geschäftstüchtiger Sinn es nicht verschmäht, sondern von alters her versteht, auch der Wissenschaft und der Kunst zu geben, was ihnen gebührt. Um aber von den Verstorbenen wenigstens einen zu nennen, sei daran erinnert, daß 1853 in Zürich, als er eben an seiner Römischen Geschichte schrieb, Theodor Mommsen zuerst als Korrespondent unser Mitglied wurde, er, der, nachher ordentliches Mitglied und Sekretar der philosophisch-historischen Klasse, als Forscher und Forschungsorganisator vor allem auf dem schon in Zürich von ihm aufgebrochenen Gebiete der römischen Inschriften, lange Jahre der Ruhm unserer Akademie war.

Daß diese noch heute auf allen Stufen unserer Mitgliedschaft bestehende glückhafte Verbindung auch im zweiten Jahrhundert der Zürcher Universität aufrechterhalten bleibe, ist unser aufrichtiger Wunsch.





Zürichs Hochschule, gleich Berlins Akademie geschaffen in dem Bestreben, einem im Aufstieg begriffenen Staatswesen in Mehrung seines Ansehens mit den Waffen des Geistes zu dienen, hat im Laufe eines Säkulums Großes geleistet. In der Lehre, vor allem aber auch in der Forschung, ohne die es nach der Grundanschauung, die deutsches und schweizerisches Hochschulwesen verbindet, wirksame Lehre nicht geben kann und nicht gibt, und zu der der Schweizer mit der ihm eigenen Verbindung von nüchterner Kritik und ausdauernder Hingabe an die Sache und mit dem ihm innewohnenden Drang zur Selbständigkeit auch im Denken wertvolle Voraussetzungen mitbringt. Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, diese besonders begünstigt durch das Zusammenarbeiten mit der jetzigen eidgenössischen Technischen Hochschule, die schon als »Eidgenössisches Polytechnikum« hoher Blüte und Weltrufs sich erfreute, beide sind von Zürich aus aufs reichste befruchtet worden. Aus dem Geistesleben nicht nur der deutschen Schweiz, sondern des Deutschtums überhaupt sind die Errungenschaften der von bescheidenen Anfängen zu dem Flor von heute aufgestiegenen Zürcher Universität nicht mehr wegzudenken. Ihre nie politischen, aber fast ausschließlich auf die politische, die Staats- und Rechtsgeschichte gerichteten Historiker und ihre Juristen z. B., von Johann Jakob Hottinger, Friedrich Ludwig Keller und Johann Caspar Bluntschli an über die Gebrüder Georg und Friedrich von Wyß bis auf Gerold Meyer von Knonau, Wilhelm Oechsli und Paul Schweizer, sie haben gleich Zürichs Kunsthistoriker Johann Rudolf Rahn und seinem Literarhistoriker Jacob Bächtold es verstanden, ihre Wissenschaft in den Dienst ihrer Vaterstadt und des schweizerischen Vaterlandes zu stellen und doch darüber hinaus der Allgemeinheit wertvolle Impulse zu geben. Ähnliches ist, um statt Vieler nur Wenige zu nennen, von den Theologen von Ferdinand Hitzig, dem Orientalisten, Alexander Schweizer, »dem Fortbildner Schleiermachers«, und dem Systematiker Aloys Emanuel Biedermann zu rühmen, von den Medizinern etwa von Johann Lucas Schönlein, Friedrich Horner, Ulrich Krönlein, Oskar Wyß, August Forel, von den klassischen Philologen und Archäologen samt Sprachvergleichern von Heinrich Schweizer-Sidler, Hermann Hitzig, Hugo Blümner, Adolf Kägi, von den Vertretern der Naturwissenschaften von dem Naturphilosophen und Naturhistoriker Laurenz Oken, dem ersten Rektor der Universität, von den Geologen Arnold Escher von der Linth, Albert Heim, von dem Botaniker Oswald Heer und dem Physiker Albert Mousson. Der zugleich auf die höchsten geistigen Ideale und das Praktische gerichtete Sinn des großen Zürcher Reformators und Staatsmannes Huldrych Zwingli lebte und lebt in der drei Jahrhunderte nach seinem Tod auf dem Schlachtfeld zu Kappel errichteten Hochschule wirksam fort.

Die Wissenschaft ist an Nationen und politische Grenzen nicht gebunden. Aber sie erhält bis zu einem gewissen Grade ihre Färbung durch die Eigenart



derer, die sie pflegen, der Einzelnen wie der für sie bestimmten Körperschaften und Anstalten. Möge Zürichs Universität auch in Zukunft ihre alemannisch-schweizerische Art, die ihr zu solchem Ruf verholfen hat, treu bewahren! Dann können Zürichs Söhne stolz an das Tor ihrer Hochschulfeste das Wort schreiben, das nach dem Berichte des Staufengeschichtschreibers Otto von Freising einst ihre Väter an das Tor der Stadt schrieben: Nobile Turegum multarum copia rerum.

Berlin, am 29. April 1933.

Die Preußische Akademie der Wissenschaften



# Der homerische Apollonhymnos.

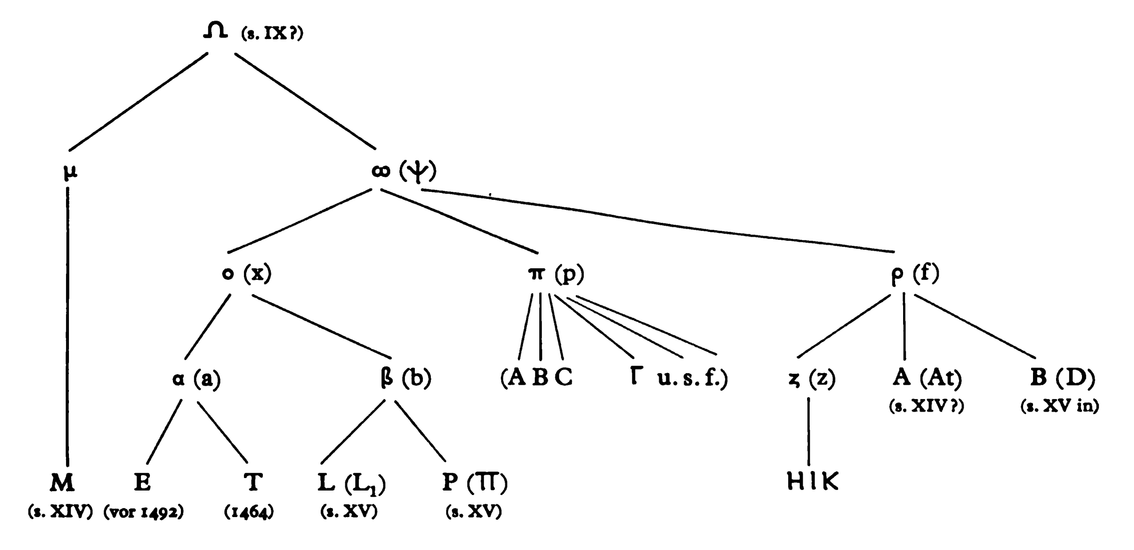
Von F. Jacoby
in Kiel.

(Vorgelegt am 30. März 1933 [s. oben S. 472].)

## I.

Die Überlieferung der sog. homerischen Hymnen läßt sich zunächst nicht über den Neuplatoniker Proklos zurückverfolgen, dem ich ihre Zusammenstellung mit den orphischen kallimacheischen und den eignen Hymnen zu dem Hymnencorpus des byzantinischen Archetypon zuschreiben möchte[1], das in unseren Handschriften teilweise wieder in seine Bestandteile aufgelöst ist. Daß die einzelnen Sammlungen, die Proklos vereinigte, als solche schon früher bestanden, ist an sich wahrscheinlich und für die homerischen Hymnen auch

[1] Dafür spricht wohl auch, daß der Text der Prokloshymnen 'fast vollkommen rein ist', 'kaum Korruptelen, nicht einmal Varianten hat' (Wilamowitz SbBerlin 1907, 272). Die Überlieferung der homerischen Hymnen ist nach Hollander vor allem von Wilamowitz in den Vorreden zum Kallimachos aufgeklärt. Die Apparate von Gemoll (Die homerischen Hymnen 1886) und Allen (Allen-Sikes The Homeric Hymns 1904; Homeri Opera rec. Allen V, Oxford 1911) sind nicht praktisch, der erstere auch unzuverlässig. Wir behelfen uns mit Breuning De Hymnorum Homeric. memoria, Traiecti ad Rh. 1929, erwarten aber mit Ungeduld die Ausgabe RPfeiffers. Der Apparat wird, bei Anwendung vernünftiger Siglen, sehr einfach aussehen. Ich benutze, um die Verwirrung nicht zu steigern, mit Breuning die m. E. unpraktischen von Allen, schlage aber folgendes Stemma vor, bei dem ich Allens Siglen in ( ) beifüge:




Doch werde ich Fragen der sog. niederen Kritik, soweit irgend möglich, ausschalten.

nachzuweisen[1]. In ihnen steht an dritter Stelle[2] ein großes Gedicht auf Apollon. Die Handschriften geben es als Einheit, und es darf als sicher bezeichnet werden, daß der einzige 'homerische' Apollonhymnos, den die Kaiserzeit kannte, eben der des Prokloscorpus ist, obwohl die spärlichen Zitate — mit einer freilich sehr wichtigen Ausnahme[3] — alle aus seinem zweiten, dem 'pythischen' Teile (P) stammen[4], wie wir die vv. 179—546 vorläufig und vorsichtig nennen wollen zum Unterschied von dem kaum halb so langen ersten, dem 'delischen Teil' (D) in den vv. 1—178.

Es ist längst erkannt und in irgendeiner Form auch ziemlich allgemein anerkannt, daß die Einheit der beiden Teile eine äußerliche ist; oder vielleicht sagt man besser keine ursprüngliche, was nicht zugleich bedeutet, daß sie eine zu-

[1] Außer einigen Homerbioi (Ps. Herodot. 9; Vit. Scorial. 5, p. 29, 19 Wil.; Hesych p. 34, 6 Wil.; sie fehlen bei Proklos und Ps. Plutarch; der Agon [u. S. 694] nennt nur den Apollonhymnos) kennt die Sammlung Diodor 1, 15, 7 (4, 2, 4); 3, 66, 3 als ὁ ποιητὴς ἐν τοῖς ὕμνοις und wohl Philodem (Π. εὐσεβ. col. 57ab p. 29 Gomp.; col. 43,9 Philippson RhM 55, 265; absolut sicher sind die Ergänzungen nicht, und ausgeschlossen ist die Beziehung von col. 50 p. 22, 15 [p. 155] Gomp. auf Hymn. Apoll. 80/1). Wann und von wem sie gemacht ist bleibt unsicher; aber in hellenistischer Zeit existierte sie, und Wünsch RE 9, 151 hat vielleicht recht, wenn er sie in das 5. Jahrhundert rückt, wie das auch Wilamowitz JH 440 glauben muß, wenn er Thukydides D 'aus einem Buche' kennen läßt (u. S. 722). Die Dissertation von Guttmann De Hymnorum Homericorum hist. crit. Greifswald 1869 ist mindestens in ihrem ersten Kapitel veraltet. Auch diese Frage gewinnt durch die folgende Untersuchung ein etwas anderes Gesicht.

[2] Nach der Ordnung des im Anfang vollständigen M(osquensis), die wir für das byzantinische Archetypon ω voraussetzen dürfen und die Allen, Evelyn-White Loeb Edition 1926 und Breuning mit Recht wieder eingeführt haben. In der Oxfordiana hat er auch die falsche und störende Doppelzählung der Verse des 'pythischen Apollonhymnos' wieder aufgegeben. Die Editoren haben seit Ilgen (1796) alles verwirrt, indem sie den nur in M erhaltenen Demeterhymnos (2) hinter den Aphroditehymnos (5) stellten und, je nachdem sie den Apollonhymnos als ein oder zwei Gedichte drucken, als 4 (GHermann, Gemoll) oder 5 (Ilgen, Baumeister) zählten. Sie haben die Zahlenverwirrung noch dadurch gesteigert, daß sie den Schluß des großen Dionysoshymnos (1) bald ganz wegließen (Ilgen), bald als 33 oder 34 an den Schluß der ganzen Sammlung stellten (Baumeister, Gemoll) oder als 5 an den der großen Hymnen (Hermann). Wie unbekannt die Überlieferung ist, obwohl sie alle das Stemma abdrucken, das die beiden Zweige M und Ψ auf das gleiche byzantinische Archetypon zurückführt, zeigen die Angaben etwa von Schmid Gesch. d. griech. Lit. I 1 (1929) 231, 5; 233 oder Bethe (der homerische Apollonhymnos 1931, 25).

[3] Der Agon 18 (u. S. 694) gibt v. 1 in der bibliographisch genauen Form ὕμνον εἰς Ἀπόλλωνα, οὗ ἡ ἀρχή· Μνήσομαι κτλ.

[4] Bald nach 150 p. Chr. findet Paus. 10, 37, 5 die Namensform Κρῖσα (v. 269, 282, 438) ἐν ὕμνωι τῶι ἐς Ἀπόλλωνα, und etwa in gleicher Zeit wird die Quelle des Steph. Byz. s. Τευμησσός liegen, der mit ἐν τῶι εἰς Ἀπόλλωνα ὕμνωι auf v. 224 (den die Aldina zufügt; in RVP steht er nicht) verweist. Bald nach 200 zitiert Athen. I 40, p. 22C die Verse 514/6 als Ὅμηρος ἢ τῶν Ὁμηριδῶν τις ἐν τῶι εἰς Ἀπόλλωνα ὕμνωι. Das Zitat fehlt in E und ist auch in C nur am Rande rot nachgetragen; aber die Lesung, die Kaibel (1887), der EC hier selbst kollationiert hat, ohne Variante gibt (auch Aldich De Athenaei ... Epitomae codicibus ... diss. Münster 1928 bringt hier nichts bei), wird durch Eustath. Od. θ 383 p. 1602, 25 καὶ Ὅμηρος δὲ ἢ τῶν τις Ὁμηριδῶν ἐν ὕμνωι Ἀπόλλωνος gesichert. Ich weiß nicht, woraufhin Schweighäuser ἐν τοῖς ... ὕμνοις druckte, was nicht nur von Groddeck (Comm. de Hymn. Hom. reliquiis 1786) bis Gemoll (1886, 114f.) die Diskussion der Einheitsfrage verwirrte, sondern noch von Schmid GrL I 1, 223, 8 im Jahre 1929 wiederholt wird, obwohl schon Allen-Sikes 61, 2 den Irrtum berichtigt hatten. Sehr wichtig ist die Form von Athenaios Zitat Ὅμηρος ἢ τῶν Ὁμηριδῶν τις gegenüber etwa Diodors ὁ ποιητής (o. S. 683, 1); sie führt, wie auch der Zusammenhang, in dem es steht, auf gute grammatische Tradition hellenistischer Zeit. Auch damals kannte man also nur éinen Apollonhymnos. S. noch Schol. Pind. N 2, 1c (u. S. 693, 5).

fällige ist. Denn die grundlegende Erkenntnis David Ruhnkens, der A in zwei selbständige Apollonhymnen zerlegte[1], ist wirklich fruchtbar gemacht erst durch ein paar Worte, die Wilamowitz im dritten Anhang seines Iliasbuches[2] dem Verhältnis der beiden Teile widmet: 'Die Verbindung entstammt keinem Zufall, keiner Verderbnis ... Das Gedicht, das man jetzt den pythischen Hymnos nennt, ist in der Tat eine Fortsetzung, entbehrt eines wirklichen Anfanges und ist auch in seiner Anlage dem delischen Hymnos nachgebildet.' Diese Behauptung — denn mehr als eine solche ist es nicht, und in ihr wird später der entscheidende Begriff 'Fortsetzung' noch eine leichte Modifikation erfahren müssen[3] — schiebt mit einer Handbewegung beiseite was zwischen 1749 und 1916 an Hypothesen über die Entstehung des großen Gedichts vorgebracht war, die Angriffe gegen Ruhnkens Ansicht so gut wie ihre Fortbildung; wenn man denn die vor allem unter Gottfried Hermanns Einfluß[4] erfolgte Verdrehung von Ruhnkens interpretatorischer Erkenntnis zu einer vom Boden der Interpretation in die Gefilde der Homeranalyse abirrenden ganz wahnschaffenen Kompilationstheorie eine Fortbildung nennen will. Wir kennen die Methode der Zerfetzung eines Dichtwerkes, die an Stelle des Dichters den Kompilator setzte, indem sie aus den kleinsten, oft nur eingebildeten 'Anstößen' sofort ein eignes Lied oder Kleinepos erschloß, zur Genüge aus der Homerkritik und fühlen uns der Notwendigkeit enthoben, ihren einzelnen Ergebnissen auf einem Boden nachzugehen, auf dem das Recht ihrer Anwendung von vornherein sehr viel stärkeren Bedenken unterliegt, wenn man es überhaupt gelten lassen will. Für den Apollonhymnos bestand das Resultat des unbegreiflichen Vergleiches zwischen der Entstehung der großen Hymnen und der sie an Umfang hundertfach übertreffenden Ilias, des Ersatzes der Exegese durch die Analyse (so darf man es gradezu ausdrücken), in der Entdeckung, daß dem Kompilator 'eine Reihe von Liedern und Liederfragmenten zum Preise des Gottes vorlag und daß wir in den beiden Apollonhymnen

---

[1] Epistula critica in Homeri Hymnos et Hesiodum ad Valckenarium Leyden 1749. Ich zitiere die Worte, weil sie in knappester Form das richtige auch über die Abgrenzung der beiden Teile und über Thukydides sagen: 'Certius est hymnum in Apollinem, qui in scriptis editisque unus est, in binos hymnos dividendum esse. versus enim 165 ἀλλ' ἄγεθ' ἱλήκοι κτλ. habet solitum hymni epilogum et finem. tum sequitur alterius hymni initium v. 179 Ὦ ἄνα καὶ Λυκίην. prior hymnus Apollinis Delii, posterior Apollinis Delphici laudem complectitur. priorem autem eo loco quem indicavimus finiri, non solum ratio docet, sed etiam veterum scriptorum auctoritas confirmat: Thuc. 3, 104 τὸν γὰρ Δηλιακὸν ... τάδε τὰ ἔπη, ubi verba ἐτελεύτα τοῦ ἐπαίνου *non significant finem facit laudis choro Deliaco tributae, sed finem fecit hymni in Apollinem*, ut recte intellexit Aristides διαλεγόμενος ταῖς Δηλιάσι καὶ καταλύων τὸ προοίμιον'.

[2] Die Ilias und Homer (JH) 1916, 440ff. 'Der delische Hymnos'.

[3] u. S. 718, 3. Schon Ilgen (Hymni Hom. 1796, 252) hatte den Gedanken erwogen, ob nicht 179—181 Verbindungsstück eines Grammatikers (!) seien, der P an D habe schließen wollen, verlor sich aber dann in wilde Spekulationen. Auch Kirchhoff SbBerlin 1893, 911 sprach von einer 'scheinbaren Fortsetzung'; aber da liegt der Ton auf 'scheinbar'.

[4] Homeri Hymni et Epigrammata 1806 mit der großen Epistula editoris an Ilgen. Wie nahe dabei Hermann dem richtigen war und wie ihn nur das Vorurteil aus seiner Iliastheorie ablenkte, darüber s. u. S. 710, 1; 716, 2.



eine daraus veranstaltete Sammlung vor uns haben'[1] oder — um es mit Bethes Worten zu sagen, als des letzten, der das Gedicht ausführlich behandelt hat[2] — 'der ganze uns überlieferte Apollonhymnos besteht aus nicht zusammenhängenden, auch nicht zusammengehörigen Stücken'. Bethe findet in 'diesem Gemenge' zwei große geschlossene Gedichte ... Kerne, um die alles gruppiert ist: die delische Geburtslegende 45—139 ... die Orakelsuche 214—390 verbunden mit der delphischen Priesterbestallung 391—544[3]. Dazu ... drei kleinere kompakte Stücke: die Epiphanie ... 1—13 ... Apoll als Gott der Musik

[1] So faßte Chr. Harder 1914 (BuJah 166, 66) kurz vor Erscheinen von Wilamowitzens Homerbuch die Resultate der Analyse zusammen; und längst vorher der teilweise in Hermanns Bahnen wandelnde Lehrs (1840; Popul. Aufsätze² 1875, 423f.) 'eine Sammlung von Apollonhymnen', die 'man als eine Art Rhapsodenbrevier ansehen kann'. Lehrs hatte 6 Hymnen geschieden (1—13, 19—24, 25—178, 182—206, 207—213, 214—546) und zwei interpolierte Fetzen (14—18, 179/81). Ihm schloß sich Seeck Quellen der Odyssee 1887, 375ff. an, dem der Hymnos auf den Pythier 'das älteste Stück' schien, und wurde sowenig wie Lehrs stutzig, als er konstatieren mußte, daß 'kein einziges von diesen Prooimien vollständig ist ... allen außer dem ersten der Anfang fehlt, allen außer dem letzten der Schluß', sondern erklärt diese bemerkenswerte Tatsache eben aus Kompilation verschiedener Gedichte zu 'einem einzigen, genau wie man die zwei Hermeshymnen und die drei Odysseen zusammengearbeitet hat' und wie selbst der kleine Panhymnos (19) mit seinen 48 Versen aus drei Gedichten besteht, zu deren Verbindung 'der Bearbeiter' 27/9 eingeschoben hat. Die Zerreißung in Fetzen begann schon vor Hermann durch Groddeck (1786) und FCMatthiae (1792), der Reste von acht teilweise noch interpolierten Hymnen finden wollte, dem z.B. der feste Zusammenhang von 207—387 und 388—544 nur die 'Schlauheit' des verbindenden Grammatikers bewies. Ilgen hatte diesen Unfug verständig abgelehnt und vollständig widerlegt, und Baumeister 105ff. hatte dasselbe gegenüber Hermann versucht; aber derartige Roheiten haben in der Wissenschaft ein zähes Leben und erfreuen sich höchsten Respekts als Beweise für den Scharfsinn ihrer Urheber. Es lohnt nicht, die Theorien (Kompilations-, Interpolations-, Transpositions- und Lückentheorie) oder ihre einzelnen Durchführungen (wie etwa Verrall — mir nur aus Allen-Sikes bekannt — und Chamberlayne De hymno in Apoll. Homerico diss. Halle 1908) in extenso vorzuführen oder gar zu widerlegen; auch nicht, ihre milderen Formen bei Gemoll, der sogar die Ruhnkensche Zweiteilung ablehnt, aber in seinen unklaren Erwägungen nicht etwa zu einer wirklichen Einheit des Ganzen zurückkehrt, sondern schließlich zu der Auffassung kommt, daß 'der Hymnos noch in sich die ganze Entwicklung des epischen Gesanges vom ἀείδειν zum ῥαψῳδεῖν durchgemacht hat' und 'einem Bau gleicht, der im Laufe der Zeit allerlei An- und Ausbauten erfahren hat'; bei Allen-Sikes, die weitgehend Gemoll folgen, aber über Ruhnkens Zweiteilung hinaus in P 'a compilation of at least two originally independent poems' oder gleich darauf von 'drei verschiedenen Quellen' und 'möglicherweise noch zahlreicheren Komponenten' sehen. Andere (wie Kirchhoff SbBerlin 1893, Evelyn-White 1926 p. XXXVI 'two parts which *beyond any doubt* were originally distinct', Schmid GrL I, 1, 233) sind ganz zu Ruhnkens Zweiteilung zurückgekehrt, die Kalinka PhWSchr. 1932, 388ff. 'die seither herrschende, in alle (!) Ausgaben übergegangene und auch von Wilamowitz festgehaltene (!) Ansicht' nennt. Schließlich erwies ALudwich Hom. Hymnenbau 1908, 159ff., irre geworden an den Resultaten der 'höheren' Kritik, die Einheit dadurch, daß er als Prinzip des Aufbaus 'zwei sakrale Zahlen' fand und den Hymnos so wie er ist in '78 Heptaden oder 182 Triaden' zerlegte. Man braucht nur einen Blick auf den Abdruck S. 167ff. zu werfen, um die Verirrung zu erkennen: diese Strophen zerreißen in rohester Weise gedanklichen und syntaktischen Aufbau des Gedichtes. Von der ähnlichen, aber gewaltsameren Durchführung der Strophentheorie durch FCCreuzer Progr. Hersfeld 1848 braucht man gar nicht zu reden; aber auch nicht von Kalinka, dessen Beweis für die vollständige Einheit des überlieferten Hymnos und seinen Vortrag an einem delischen Apollonfest man bei ihm selbst nachlesen möge.

[2] 'Der homerische Apollonhymnos und das Prooimion' Verh. Sächs. Ak. d. Wiss. Ph.-hist. Kl. 85 (1931) 2. Heft.

[3] 'Diese beiden einst selbständigen Gedichte der Orakelgründung und Priesterbestallung wird der Kompilator des Hymnos schon vereinigt vorgefunden haben' Bethe 12. Ich zitiere das nur, um an einem Beispiel die Übertragung der Homeranalyse zu zeigen.



im Olymp 182—206, Preis der Festversammlung ... 146—176. Zwischen diese fünf einander fremden Stücke sind kleine Splitter als Füllsel gestopft ... Nicht ein Dichter hat hier geschaffen, nicht ein Rhapsode, der aus ererbtem Material ein neues Ganzes wie auch immer zu bilden unternahm, sondern ein Mann, der eine Sammlung von großen und kleinen apollinischen Stücken homerischen Stils in verständiger Reihenfolge geordnet hat ohne Versuch, die Fugen zu verstreichen, Widersprüche auszugleichen, zuzudichten und umzubilden[1].

Mit dieser knappen Wiedergabe von Bethes 'Ergebnissen und Folgerungen' bitte ich mich begnügen zu dürfen. Denn eine Auseinandersetzung mit dieser 'Untersuchung', die sich 'allein auf dem überlieferten Text als dem einzig sicheren Fundamente aufbaut'[2], hat sich mir als unmöglich erwiesen, weil ich nirgends einen Ansatz zu fruchtbarer Diskussion sah, sondern von der ersten grundlegenden Äußerung über die vv. 177/8[3] bis zur abschließenden Unterscheidung zwischen dem 'Hymnos' unserer Handschriften und dem von Thukydides zitierten 'Prooimion' statt ruhiger geduldiger und unvoreingenommener Interpretation nur eine Folge jener schnellen und schnellfertigen Schlüsse fand, die die Homererklärung zu einem so hoffnungslosen Geschäft gemacht haben. Aber eine Erklärung, wie eine m. E. so völlige Verkennung des über-

---

[1] Man wird kaum fragen dürfen, ob diese Vorstellung eines Mannes, der so verschiedene Stücke und Fetzen 'in verständiger Folge ordnet', ohne sie irgendwie auszugleichen oder zu verbinden, sinnvoll oder glaubwürdig ist. Mir scheint sie (wie anderes o. S. 685, 1 Angeführtes) die ihres text- und kompositionskritischen Sinnes entleerte Hermannsche Kompilationstheorie zu sein: bei dieser (Epist. edit. VI ff.) ruht die Erklärung des vermeintlichen Textzustandes unserer Hymnen (wie die des Hesiodtextes) fest auf dem Boden einer an der Ilias gewonnenen Vorstellung von 'Kunst und Betrieb der Rhapsoden' und der Tätigkeit der aus ihren Produkten die äußerliche Einheit herstellenden Diaskeuasten; bei Bethe ist an ihre Stelle die ganz rohe Kompilation getreten, für die nun jede Erklärung fehlt. Hier wie in der Hesiodkritik sehe ich daher nicht, mit welchem Recht sich Bethe auf Hermann beruft. Aber auch wenn er (26 ff.) meine Auffassung des Hesiodtextes als Parallele zu seiner Deutung des 'Zustandes der homerischen Hymnen' anführt, so muß ich mich wohl in Vorrede und Apparat sehr undeutlich ausgedrückt haben. Da er aber später (S. 36) in 'der Analyse des Theogonieprooimions mehr zu Gottfried Hermann als zu Felix Jacoby neigt' (die Gesamtbehandlung ist inzwischen auch wegen Zimmermann Philol. 1932 so dringlich geworden, daß ich sie hiermit nochmals für eine nahe Zukunft verspreche), so möchte ich glauben, daß die Unklarheit eher auf seiner Seite liegt. Hier und sonst. Denn der oben zitierte Satz erinnert bis 'geordnet hat' sehr an die Vorstellung, die sich Bethe von dem Ilias- und Odysseedichter macht; von da an weicht er ab, da Bethe an den Epikern gerade die künstlerische Fähigkeit rühmt, die 'die Baustücke an die rechte Stelle setzt'. Wir verstehen also, daß es S. 25 heißt 'die Entstehung des sog. Apollonhymnos sei eine durchaus andere als die der Ilias und Odyssee'; aber ich verstehe nicht mehr, wie dann die ganze Untersuchung S. 1 damit eingeleitet werden kann, daß 'der homerische Apollonhymnos ... auch als methodisches Musterstück neben Hesiods Gedichten einerseits und Ilias und Odyssee andrerseits für die Methode der Homerforschung von grundlegender Bedeutung' (vgl. o. S. 715) sein kann. Etwa als *exemplum e contrario*? Aber auch das scheint nach dem ganzen Tenor der Einleitung ausgeschlossen.

[2] a. O. S. 7 f.

[3] a. O. S. 8 'so dürften (sc. nach Ruhnken) zwei geschlossene Gedichte erwartet werden. Man wird jedoch enttäuscht. Es paßt[e] jener Satz 177/8, der den delischen Hymnos beenden sollte, nicht an ihn an. Denn er ist mit seinem αὐτὰρ ἐγών nach unmittelbar voraufgehendem ἡμεῖς δὲ 174 und seinem Abschied an Apollon, nachdem 165/6 schon Apollon, und zwar mit Artemis gegrüßt ist, grammatisch wie sinngemäß unmöglich'. Dazu meine Interpretation von 177/8 oder vielmehr — denn hier liegt der von Bethe und den anderen Interpreten gemachte Fehler — von 165/78 u. S. 698 f.



lieferten Textes nach Ruhnken und Wilamowitz überhaupt möglich war, muß ich hinzufügen. Wenn Bethe die neueren Behandlungen des Hymnos 'nicht glücklich' und allein 'GHermanns Vorgehen methodisch richtig' findet, der 'vom überlieferten Text ausgeht, dessen Unstimmigkeiten und Zerrissenheiten zeigt und sich müht, diesen Zustand aus dem Betrieb der Rhapsoden zu erklären'; wenn er Wilamowitzens Verfahren dazu in Gegensatz bringt[1] und es als 'bemerkenswerte Tatsache' bezeichnet, 'daß der unerschrockenste und kühnste Kritiker seiner selbstgestellten Aufgabe nur durch die kühne These gerecht werden konnte, grade den Mangel an Zusammenhang, der GHermann und so viele andere an der Unversehrheit des Hymnos zweifeln ließ, eben das Abrupte für den Stil dieses Dichters zu erklären', so liegt das ganz gewiß nicht daran, daß Wilamowitz seine Aufgabe darin sah, 'das Gegebene anzuerkennen und zu verteidigen'. Wohl aber muß zugestanden werden, daß Wilamowitz seine echte, d. h. wirklich am Text orientierte, nicht von irgendeiner allgemeinen Theorie vorweg bestimmte Interpretation, die ihn der Erkenntnis des sehr eigenartigen Stiles im delischen Hymnos nahebrachte[2], teils nicht genügend, teils gradezu falsch fundamentiert hat. Ich sagte schon, daß seine Bezeichnung des 'pythischen Teiles' als Fortsetzung nur als Behauptung hingeworfen ist: die tatsächlich flüchtige Exegese versagt an den beiden entscheidenden Stellen, im Prooimion und Epilog mit Übergang zur Fortsetzung, und entzieht sich einfach der Notwendigkeit, hier den Zustand des Textes zu erklären; sie beweist die Behauptung nicht, sondern setzt sie voraus[3]. Und selbst

[1] Es bedarf wohl eigentlich nicht der Versicherung, daß ein solcher Gegensatz nicht besteht; eher — wegen der auch an ihm geübten Kritik — der ausdrücklichen Konstatierung, daß wir Wilamowitz nicht nur die Erkenntnis vom Wesen des pythischen Stückes verdanken (o. S. 684), sondern auch die erste wirkliche Interpretation des delischen. Bethes Verwunderung darüber, daß Wilamowitz interpretiert statt zu zerfetzen, erinnert an Schwartzens Vorwurf vom 'Nachlassen der kritischen Energie' (Das Geschichtswerk des Thukyd. 1919, 13), ist aber in diesem Falle weniger berechtigt als gegenüber der allerdings bedenklichen Bemerkung, die Schwartz im Auge hatte. Übrigens s. die nächste Anmerkung.

[2] Nur nahebrachte, was doch nicht allein am Überspringen der Textgeschichte und dem dadurch bedingten Versagen der Erklärung an gewissen entscheidenden Punkten (s. die nächste Anm.) liegt. Wilamowitz hat es als 'eigentlichen Zweck seines Schreibens' bezeichnet, 'die Eigenart des chiischen Dichters zu zeigen' (JH 455; vgl. 443). Was er darüber sagt ist schön und klärend, bleibt aber m. E. insofern doch an der Oberfläche, als er in der Hauptsache psychologisierend vom Menschen und faktisch, quellenmäßig vom Stofflichen des Gedichtes und seiner Erfindung spricht. Die eigentliche dichterische Kunst kommt zu kurz und muß es, weil der Aufbau des Ganzen nicht erkannt ist. 'Abrupt' ist für den Stil dieses Dichters kaum eine glückliche Bezeichnung; auch 'anomal' nicht. Eher trifft der wohl zuweilen gezogene, wenn auch nie recht vertiefte Vergleich mit der Lyrik, von dem aus sich auch gewisse Ähnlichkeiten zwischen dem Chier und der hellenistischen Erzählungstechnik erklären lassen. Ich kann die Frage, ob ein Einfluß der Chorlyrik auf den Chier denkbar ist, hier nicht verfolgen; der Stil des Hymnos verlangt auch in dieser Richtung durchaus neue Behandlung, da das von Gemoll und Ludwich 162 Gesagte nur abführt. Sicher, daß die erzählende Technik dieses Dichters sehr eigenartig ist: er ist 'individuell', aber nicht als Mensch — wenigstens interessiert uns diese Seite, auf die Wilamowitz aus ist, weniger — sondern als Künstler.

[3] Zur Begründung dieses Urteils müssen gleich hier Wil.s Äußerungen über die betreffenden Partien angeführt werden. Über den Epilog, den ich u. S. 698ff. erklärt zu haben hoffe, heißt es JH 455 'Weiter (als bis v. 173) gehe ich nicht. Schon der Übergang zu der Fortsetzung bietet



diese Voraussetzung ruht auf einem Fundament, das Bethe mit Recht als nicht tragfähig erwiesen hat, auf einer Notiz im 'Agon Homers und Hesiods', nach der der delische Hymnos im Heiligtum der delischen Artemis auf einem geweißten Brett aufgezeichnet gewesen sei[1]. Mit dem Hinweis auf diese Nachricht hatte Kirchhoff[2] die Frage beantwortet, 'wie es zu erklären sei, daß der delische Hymnos' — den er für eine 'Gelegenheitsdichtung' hielt, 'geschaffen für ein bestimmtes Lokal und die Festfeier eines bestimmten Jahres, um . . . dort einmal und dann überhaupt nicht wieder zum mündlichen Vortrag gebracht zu werden' — 'auf dem Wege schriftlicher Überlieferung der Kenntnis späterer Zeiten hat erhalten werden können'. Wilamowitz aber stand, ohne sich dessen bewußt zu sein (denn er nennt Kirchhoff nicht), ersichtlich unter dem Einfluß dieser Hypothese, glaubte sich daraufhin der Notwendigkeit, eine Textgeschichte zu geben, überhoben und präzisierte nur durch Einführung des delischen Tempelarchivs[3], woraufhin dann Altheim[4] jenes geweißte Brett im Artemistempel gradezu die 'Urhandschrift des Hymnos' nannte.

Der Notwendigkeit, zu prüfen, welche Rolle das delische λεύκωμα in der Überlieferung des Apollonhymnos spielt, können wir uns unter diesen Um-

---

Schwierigkeiten, die ich nicht lösen kann, und mit dem Stümper (denn das ist der Fortsetzer) mag ich mich jetzt nicht abgeben' und wird für diese Schwierigkeiten (Pindaros 74, 3; um hier noch von der Verkennung der vv. 177/8 abzusehen) der Zustand des Textes, die 'schlechte Erhaltung der antiken Handschrift, auf die unsere Codices zurückgehen' verantwortlich gemacht. Das ist aber nichts als die alte Auffassung, die Ruhnkens Zweiteilung durch Annahme einer 'mechanischen Verstümmelung des Textes' sichern wollte, 'durch welche der Schluß der ersten und der Anfang der zweiten Dichtung verlorengingen, was dann eine nicht beabsichtigte, aber fast unvermeidliche Kontamination nicht zusammengehöriger Texte zur . . . Folge hatte' (Kirchhoff 912 u. v. a.). Wie unbefriedigend sie ist hatte schon Gottfried Hermann Epist. edit. XXVIIff. erkannt. Über die bisher von niemandem überwundene und scheinbar wirklich verzweifelte Schwierigkeit im Prolog, die an Leto gehenden vv. 14/8 (u. S. 723ff.), aber geht Wilamowitz JH 443 mit einem Machtspruch hinweg: 'Zwischen 1—13 und 19ff. lesen wir jetzt 14—18 eine Versreihe, die bestimmt war, mit dem Anfange zusammen ein kleines Prooimium an Leto zu bilden. Das ist evident, längst ausgemacht; ich verliere an Unbelehrbare kein Wort'. In Wahrheit stimmen auch nicht zwei Interpreten über 14/8 überein, sind 1—18 kein mögliches Ganze und — darauf kommt es hier an — würde Wilamowitzens Erklärung, wenn sie zuträfe, graden Weges zu der üblichen Kompilationshypothese führen. Nach dem Ausweichen an dem einen und dem Machtspruch an dem zweiten der entscheidenden Punkte ist begreiflich, daß weder Altheim (S. 441) noch Bethe (S. 9) noch Evelyn-White, der sie gar nicht erwähnt (o. S. 685) u. a. sich von Wilamowitzens eben nicht bewiesener These haben überzeugen lassen.

[1] u. S. 694.

[2] Beiträge zur Geschichte der griechischen Rhapsodik II; SbBerlin 1893, 906ff.

[3] u. S. 695f. Wir wissen weder ob noch seit wann ein solches bestand, und uns die Behandlung der Vortragsstücke an den Delien des 7. Jhdts. stillschweigend wie die der attischen Tragödien durch den Archon im 5. Jhdt. vorzustellen, haben wir kein Recht (leise Bedenken gegen die Δηλιακά äußerte schon Pickard-Cambridge Dithyramb Tragedy and Comedy 1927, 27; aber die Erörterung bleibt an der Oberfläche). Wohl aber müssen wir überall mit dem Fortleben von Hymnen im Kult, mit Ritualienbüchern, 'Brevieren' u. ä. rechnen; s. zuletzt PMaas Epidaur. Hymnen (Schrift. Königsb. Gel. Gesellschaft 9) 1933, 154ff. Eine Gesamtbehandlung aller dieser Fragen und ein *Corpus Hymnorum* wären höchst erwünscht.

[4] Herm. 59, 1924, 430, der *charta eadem* 'die entscheidenden Gesichtspunkte zur Beurteilung der Textgeschichte des Apollonhymnos durch Wilamowitz klargestellt' findet und sich zugleich als Anhänger Hermanns bekennt, 'der hier auf fast alle wichtigen Fragen aufmerksam gemacht hat, ohne daß jedoch seine Gedanken weiter verfolgt wären'. Diese Unklarheit der Grundlage macht die Lösung aus der Textgeschichte unmöglich, der gerade Altheim an einigen Stellen nahe war.

ständen nicht entziehen und tun das am besten wohl so, daß wir die Frage ganz von neuem aufnehmen, weil wir auf diesem Wege (wie ich hoffe) auch den wirklich vorhandenen Anstößen des Textes gegenüber einen Standpunkt gewinnen werden, von dem aus sie sich erklären lassen. Wir gelangen zu einer Textgeschichte, die einigermaßen vollständig ist und sich nicht auf die einander diametral entgegenstehenden Ansichten vom Werte der delischen Holztafel beschränkt. Ich betrachte sie als eine neue Grundlegung der Ruhnkenschen Erkenntnis und beweise also zuerst die Tatsache, daß der 'delische Teil' des Apollonhymnos einmal als 'Hymnos auf den delischen Apollon' selbständig existiert hat. Diesen Beweis dürfen, ja müssen wir (wie sich zeigen wird) allein auf Grund des bekannten Thukydideskapitels 3, 104 führen; hier aber mit der notwendigen Ausführlichkeit. Es geht nicht an, aus dem thukydideischen Zusammenhang einfach die beiden Zitate der Versgruppen 146/50 und 165/72 herauszureißen, um uns dann sogleich in eine Diskussion der Textvarianten und des hier wirklich sehr nebensächlichen Terminus προοίμιον zu verlieren[1]. Wir müssen vielmehr recht genau den Zusammenhang prüfen, in dem die Versgruppen stehen.

## 2.

Im Winter 426/5 'reinigten die Athener Delos auf einen Orakelspruch hin . . . . und das Fünfjahrsfest richteten damals zuerst nach der Reinigung aus die Athener'. Das ist in dem langen Kapitel[2] das einzige, was zur Sache gehört;

[1] Tatsache ist, daß Thukydides unseren oder vielmehr den delischen Apollonhymnos προοίμιον Ἀπόλλωνος genannt hat (u. S. 692). Mit welchem Recht (Wil. JH 440 sagt 'nicht zutreffend' und Kirchhoff 915 schlägt eine logische Volte, um Thukydides von 'einem starken Irrtum' zu entlasten), ist für die Interpretation des Textes wirklich gleichgültig. Denn ich glaube trotz Kalinka a. O. 385 nicht, daß Bethes Erklärung (a. O. 28ff.) 'die von Thukydides zitierten Verse gehörten nicht zu diesem Hymnos . . ., sondern zu einem anderen Gedicht, eben einem richtigen προοίμιον Ἀπόλλωνος, d. h. einem an Apoll gerichteten Vorwort, usf.' und seine Rekonstruktion dieses thukydideischen Gedichtes (a. O. 37) viele überzeugen werden. Die Alternative S. 32 beruht m. E. auf ungenügender lexikalischer Vorbereitung. Eine sorgfältige lexikalische und bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des Terminus wäre erwünscht.

[2] Zum besseren Verständnis drucke ich das Kapitel skizzenhaft ab.

(1) Τοῦ δ' αὐτοῦ χειμῶνος καὶ Δῆλον ἐκάθηρον Ἀθηναῖοι κατὰ χρησμὸν δή τινα. ἐκάθηρε μὲν γὰρ καὶ Πεισίστρατος . . . οὐχ ἅπασαν . . . τότε δὲ πᾶσα ἐκαθάρθη τοιῶιδε τρόπωι. (2) θῆκαι . . . πάσας ἀνεῖλον καὶ τὸ λοιπὸν προεῖπον . . . ἐς τὴν Ῥήνειαν διακομίζεσθαι. ἀπέχει δὲ ἡ Ῥήνεια τῆς Δήλου οὕτως ὀλίγον, ὥστε Πολυκράτης . . . . . . ἀνέθηκε τῶι Ἀπόλλωνι . . . ἁλύσει δήσας πρὸς τὴν Δῆλον.

καὶ τὴν πεντετηρίδα τότε πρῶτον μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐποίησαν οἱ Ἀθηναῖοι [τὰ Δήλια].

(3) ἦν δέ ποτε καὶ τὸ πάλαι μεγάλη ξύνοδος ἐς τὴν Δῆλον τῶν Ἰώνων τε καὶ περικτιόνων νησιωτῶν . . . . . καὶ ἀγὼν ἐποιεῖτο αὐτόθι . . . . . (4) δηλοῖ δὲ μάλιστα Ὅμηρος ὅτι τοιαῦτα ἦν . . . . . »ἀλλ' ὅτε Δήλωι, Φοῖβε, — καθέσωσιν ἀγῶνα«. (5) ὅτι δὲ καὶ μουσικῆς ἀγὼν ἦν καὶ ἀγωνιούμενοι ἐφοίτων ἐν τοῖσδε αὖ δηλοῖ . . . . . »ἀλλ' ἄγεθ' ἱλήκοι — Χίωι ἔνι παιπαλοέσσηι«. (6) τοσαῦτα μὲν Ὅμηρος ἐτεκμηρίωσεν ὅτι ἦν καὶ τὸ πάλαι μεγάλη ξύνοδος καὶ ἑορτὴ ἐν τῆι Δήλωι· ὕστερον δὲ τοὺς μὲν χοροὺς οἱ νησιῶται καὶ οἱ Ἀθηναῖοι μεθ' ἱερῶν ἔπεμπον, τὰ δὲ περὶ τοὺς ἀγῶνας καὶ τὰ πλεῖστα κατελύθη ὑπὸ ξυμφορῶν, ὡς εἰκός, πρὶν δὴ οἱ Ἀθηναῖοι τότε τὸν ἀγῶνα ἐποίησαν καὶ ἱπποδρομίας, ὃ πρότερον οὐκ ἦν.

(105) Τοῦ δ' αὐτοῦ χειμῶνος Ἀμπρακιῶται . . . . .

und selbst das ist eigentlich schon zuviel gesagt: denn für die Kriegsgeschichte ist das Faktum, das die Form einer echten Chroniknotiz hat, ohne Bedeutung. Wer das ganze Kapitel einen Exkurs nennt, tut nicht unrecht; jedenfalls ist es um der Exkurse willen geschrieben, deren es mehrere in überlegter Anordnung enthält. Der zitierte Doppelsatz umrahmt mit seinen beiden Teilen die erste Perikope § 1—2 und ermöglicht mit seinem zweiten Teil die Fortführung § 3—6, in der die Zitate aus dem Apollonhymnos stehen. Wir lassen die erste beiseite, die in sich kompliziert aufgebaut ist, mit der Reinigung beginnt, die vollkommene Umwandlung von Delos in eine allein dem Apollonkult geweihte Insel darlegt und in der Stiftung des Fünfjahrfestes gipfelt. Der darauf bezügliche Satz, dessen Wortstellung ich deshalb bewahrt habe, schließt mit οἱ Ἀθηναῖοι; ihm tritt, auch in der formalen Gestaltung kontrastierend, die in ihrer ersten Hälfte mit Ἴωνες schließende Doppelthese (§ 3) der zweiten Perikope gegenüber[1]:

ἦν δέ ποτε καὶ τὸ πάλαι μεγάλη ξύνοδος ἐς τὴν Δῆλον τῶν Ἰώνων τε καὶ περικτιόνων νησιωτῶν· ξύν τε γὰρ γυναιξὶ καὶ παισὶν ἐθεώρουν ὥσπερ νῦν ἐς τὰ Ἐφέσια Ἴωνες· καὶ ἀγὼν ἐποιεῖτο αὐτόθι καὶ γυμνικὸς καὶ μουσικός, χορούς τε ἀνῆγον αἱ πόλεις. Den Beweis — § 4 δηλοῖ δὲ μάλιστα Ὅμηρος — liefert eine sehr gedrungene Interpretation der Verse 140—178 unseres Hymnos, die wir hier leider nicht ins einzelne verfolgen dürfen, obwohl sie in der Geschichte der Philologie einen Ehrenplatz erhalten sollte. Der Zweiteilung des Beweises für Größe und Pracht der alten Feier nach Teilnehmern (ἐθεώρουν) und Darbietungen (ἀγὼν … χορούς τε, ersteres wieder zweigeteilt; hier müßte genauere Betrachtung die Grundlage für die χοροί im Hymnentext aufweisen) entsprechen genau die beiden durch anaphorisches ἔνθα verbundenen Distichen der ersten als Beleg zitierten Versgruppe[2]:

146 ἄλλοτε Δήλωι Φοῖβε μάλιστά γε θυμὸν ἐτέρφθης,
ἔνθα τοι ἑλκεχίτωνες Ἰάονες ἠγερέθονται
σὺν σφοῖσιν τεκέεσσι γυναιξί τε σὴν ἐς ἄγυιαν·
ἔνθα σε πυγμαχίηι καὶ ὀρχηστυῖ καὶ ἀοιδῆι
150 μνησάμενοι τέρπουσιν, ὅταν καθέσωσιν ἀγῶνα.

Man glaubt zuerst, daß damit der Beweiszweck erfüllt ist; daß das Trikolon des v. 149 dem Thukydides die drei Darbietungen ἀγὼν καὶ γυμνικὸς καὶ μουσικός χορούς τε geliefert hat und daß auf die nun bewiesene These (§ 3—4) der § 6 folgen sollte, der in der bekannten, durch Wiederholung umrahmenden Weise (τοσαῦτα μὲν Ὅμηρος ἐτεκμηρίωσεν κτλ.) zunächst die Peri-

[1] vgl. in § 6 den Wechsel der Subjekte οἱ νησιῶται καὶ οἱ Ἀθηναῖοι ∼ οἱ Ἀθηναῖοι. Danach ist kein Zweifel, daß Herwerden τὰ Δήλια am Schlusse von § 2 mit Recht gestrichen hat.

[2] Auf die Einzelvarianten gegenüber dem Texte unserer Hss gehe ich mit Bewußtsein nicht ein (s. u. S. 723), wie ich auf eine Epikrise der neueren Behandlungen von vv. 171/3 (s. S. 692 f.) und überhaupt auf jede Exegese verzichte, die für meinen Zweck nicht unbedingt notwendig ist.



kope § 3—4 abschließt, dann, auf die erste § 1—2 und die athenische Restauration zurückgreifend, den Exkurs zu einer vollständigen, wenn auch noch so knappen Geschichte des delischen Apollonfestes ausgestaltet. Aber dazwischen schiebt sich § 5 mit einer neuen Teilthese ὅτι δὲ καὶ μουσικῆς ἀγὼν ἦν καὶ ἀγωνιούμενοι ἐφοίτων. Sie wiederholt nicht einfach den zweiten Teil der Doppelthese § 3 καὶ ἀγὼν ἐποιεῖτο — αἱ πόλεις, sondern greift aus ihr den μουσικὸς ἀγών heraus, um von denen zu sprechen, die an diesem Agon sich beteiligen, und belegt das mit dem zweiten Zitat, den vv. 165/72 unseres Hymnos. Das unbestimmte Subjekt von ἐφοίτων sind nicht mehr 'die Ionier'; darin liegt tatsächlich eine gewisse Illogik oder Inkonsequenz: § 5 biegt vom Hauptweg ab, ist Exkurs im Exkurs; er beweist in Wahrheit nicht die Feier eines musischen Agons, sondern die Tatsache, daß Homer sich an ihm beteiligt hat. Daher die Breite der Einleitung, die das Beweisthema ὅτι δὲ μουσικῆς ἀγὼν ἦν mit καὶ ἀγωνιούμενοι ἐφοίτων ἐν τοῖσδε αὖ δηλοῖ spezialisiert und zu der Konstatierung ἐς τάδε τὰ ἔπη, ἐν οἷς καὶ ἑαυτοῦ ἐπεμνήσθη verschiebt, für die allein die vv. 165/72 den Beleg liefern. Es ist offensichtlich, daß das Interesse des Historikers ein doppeltes ist: es richtet sich auf die Geschichte des Festes und auf die Person des Dichters Homer. Thukydides stellt sich zu denen, die in dem blinden Mann von Chios Homer sehen[1]. Darum auch bricht er sehr überlegt sein Zitat mit dem recht eigentlich biographischen v. 172 τυφλὸς ἀνήρ, οἰκεῖ δὲ Χίωι ἔνι παιπαλοέσσηι ab. Es muß zum vollen Verständnis doch gesagt werden, daß dieses Doppelinteresse den ganzen Exkurs ohne jeden Zweifel in die Zeit der Archäologie verweist, in der ja nicht nur eine wichtige historische Folgerung aus den bei der Reinigung von Delos gemachten Beobachtungen gezogen wird (I, 8, 1), sondern in der auch Homer als historischer Zeuge für Thukydides eine ganz neue, dem Historiker des Nikiaskrieges, der seinen Krieg mit dem herodoteischen Xerxeskrieg vergleicht, früher ganz und gar nicht naheliegende Bedeutung gewinnt[2].

Aber da habe ich selbst einen Exkurs zugelassen, der freilich für unser Anliegen nicht völlig nutzlos ist. Wenn Thukydides die zweite Versgruppe 165/72, deren Abgrenzung nach unten uns jetzt wohl verständlich geworden ist,

[1] Ich hätte ihn Herm. 68 (1933) 34, 1 unter den Vertretern dieser Ansicht nicht vergessen dürfen. Auf die Fehlschlüsse und Ausdeutungen von 172/3 brauche ich sowenig einzugehen wie auf ihre kritische Mißhandlung; die Dinge gehen ausschließlich den Homerbios an.

[2] Damit ist auch der innere Grund des 'Exkurses' (über einen äußeren u. S. 694, 2) gegeben, dessen Umständlichkeit Classen-Steup³ (hier wie 6, 54ff.) 'außer in der historischen Bedeutung auch in dem Wunsche begründet' fanden, 'irrtümliche Ansichten der Zeitgenossen über das Verhältnis der früheren und späteren Delien zu berichtigen'. Meine Auffassung liegt in der Linie von Schadewaldts eindringender Behandlung der thukydideischen Exkurse (Die Geschichtsschreibung des Thukydides 1929, 67ff.), der 3, 104 etwas obenhin erwähnt (S. 72), den Zusammenhang dieser Anmerkungen mit der 'Archäologie' erkannt hat, sich aber, wovon er sich hoffentlich inzwischen selbst überzeugt hat, durch die Frühdatierung der Archäologie das letzte Verständnis verschlossen hat (s. Hist. Zeitschr. 142, 324ff.). Der Unterschied auch in der Frontstellung I 21,1 ~ I 23, 1—3 scheint mir unverkennbar.



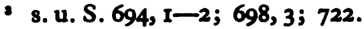
so breit einleitet, wenn er das Beweisthema ὅτι δὲ καὶ μουσικῆς ἀγὼν ἦν in der Richtung auf die Person Homers verschiebt, so ist damit die Interpretation des für uns wichtigen, diese Verschiebung vollziehenden Satzes gewonnen: τὸν γὰρ Δηλιακὸν χορὸν τῶν γυναικῶν ὑμνήσας ἐτελεύτα τοῦ ἐπαίνου ἐς τάδε τὰ ἔπη, ἐν οἷς καὶ ἑαυτοῦ ἐπεμνήσθη — nur wer das Zitat herausreißt, kann daran denken, ἔπαινος auf den Preis der delischen Mädchen zu beziehen[1]. Der ausführlich dargelegte Zusammenhang erweist das als unmöglich. Nicht nur daß τοῦ ἐπαίνου neben ὑμνήσας überflüssig wäre, der Preis des Frauenchores steht als in sich geschlossenes Stück 156—164 vor den von Thukydides wörtlich angeführten Versen, die nicht mehr zum Preis der delischen Mädchen gehören, sondern als Teil einer neuen, der Schlußperikope[2], den Ruhm des Hymnendichters verkünden oder (thukydideisch gesprochen) die Teilnahme Homers an dem berühmten alten Fest und mit diesem zweiten Argument (das hätte der Historiker der interpretatorischen Kunst genauer zu zeigen) von einer anderen Seite her auch die Existenz des musischen Agons beweisen. Damit wird die Abgrenzung des zweiten Zitats auch nach oben verständlich, und (was für uns das wesentliche ist) es erweist sich, daß ἔπαινος im Zusammenhang nur den Preis des Gottes, den ganzen bisher als προοίμιον Ἀπόλλωνος bezeichneten Hymnos bedeuten kann: 'nachdem er den delischen Frauenchor gepriesen hat, schloß er sein Loblied mit den folgenden Versen, in denen er auch der eigenen Person gedenkt'. Der Zusammenhang, in dem das zweite Zitat steht, beweist widerspruchslos, daß das thukydideische προοίμιον Ἀπόλλωνος nicht den handschriftlich überlieferten Apollonhymnos deckt, sondern nur seinen ersten, den 'delischen Teil', den wir jetzt mit Zuversicht den 'Hymnos auf den delischen Apollon' nennen dürfen.

Woher Thukydides ihn kennt, brauchen wir, wenn überhaupt, jedenfalls hier nicht zu fragen[3]. Es ist zunächst auch Nebensache (wird wichtig erst für die Überlieferungsgeschichte und den Textzustand des 'delischen Teiles' innerhalb der späteren Einheit des Apollonhymnos), wie lange er als selbständiges Gedicht existiert hat. Ich will also nicht bestreiten, daß Kallimachos ihn noch so kannte, wenn ich auch in der Tatsache, daß er 'die Fortsetzung unberücksichtigt läßt', keinen wirklichen Beweis sehe. Kallimachos war wohl Dichter und Philologe genug, um die Selbständigkeit des 'delischen Teiles' zu

[1] Wie das jetzt wieder Bethe a. O. 38, 3 tut. Richtig verstanden haben den Thukydides Aristides (u. S. 693) und Ruhnken (o. S. 684, 1). Hermanns Widerspruch (zu v. 173) ist nur zu erklären, weil er gegen die Ruhnkensche Athetese von 173/6 (u. S. 699, 2) zu kämpfen hatte; der von Gemoll 114 (ihm folgen Allen-Sikes 60ff.) beruht auf einem Denkfehler: 'Thukydides hätte nicht einfach ἐκ τοῦ προοιμίου Ἀπόλλωνος zitieren können, wenn er zwei verschiedene homerische Apollonhymnen gekannt hätte.' Thukydides kannte doch vermutlich zahllose Apollonhymnen, aber eben nur einen 'homerischen', den des 'blinden Mannes von Chios', den er für Homer hielt.

[2] Über ihren Bau und die Funktion der auf das κλέος der Deliaden gehenden vv. 174/6 s. u. S. 699ff.

[3] s. u. S. 694, 1—2; 698, 3; 722.



erkennen, ganz gleich ob er in seiner Handschrift stand, von deren Inhalt wir zunächst gar nichts wissen; denn noch ist ja nicht festgestellt, von wem und wann das Monstrum geschaffen ist, das wir als Sammlung der 'Homerischen Hymnen' besitzen[1]. Wie dem sei, die Tatsache, daß auch Kallimachos wie viele andere einen Hymnos auf Delos dichtete — auf Delos, nicht auf Apollon: Τὴν ἱερήν, ὦ θυμέ, τίνα χρόνον ἢ πότ' ἀείσεις Δῆλον Ἀπόλλωνος κουροτρόφον —, läßt überhaupt keinen Schluß darauf zu, wie der homerische Apollonhymnos in der ersten Hälfte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts aussah. Erst recht kein selbständiger Zeuge ist der 400 Jahre später schreibende Aristides von Smyrna, der mit διαλεγόμενος γὰρ ταῖς Δηλιάσι καὶ καταλύων τὸ προοίμιον nur des Thukydides' τὸν γὰρ Δηλιακὸν χορὸν τῶν γυναικῶν ὑμνήσας ἐτελεύτα τοῦ ἐπαίνου umschreibt und auch sonst nichts über ihn hinaus bringt[2]. Leider ist auch der kleine homerische Hymnos auf Artemis (27) nicht in umgekehrter Richtung verwendbar, obwohl Gemoll[3] in ihm richtig Benutzung der beiden Teile unseres Apollonhymnos erkannte; denn erstlich ist er undatierbar oder bisher nicht datiert, und zweitens beweist er an sich so wenig oder noch weniger als das kallimacheische Gedicht für die Form, in der sein Dichter die beiden 'Teile' las. Dasselbe gilt für Aristophanes, der Vögel 575 im J. 414 auf v. 114, Ritter 1015/6 im J. 424 auf v. 443 anspielt[4].

Es bleibt neben Thukydides als einziger möglicher[5] Zeuge für die selbständige Existenz des delischen Teiles eine Nachricht des Agons zwischen Homer und Hesiod (§ 18): Von Argos fährt Homer εἰς Δῆλον εἰς τὴν

---

[1] o. S. 683, 1. Es besteht aber eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit dafür, daß Kallimachos den delischen Hymnos nur in der Überarbeitung durch den Pythier kannte (u. S. 710, 1).

[2] Or. 34, 35 (vgl. 28, 19) Keil. Es ist mir unbegreiflich, wie Wil. JH 441 sagen kann, daß Aristides die Zugehörigkeit der vv. 169/72 'zum Schlusse nicht aus Thukydides entnehmen konnte'. Auch hier hat schon Ruhnken (o. S. 684, 1) das Richtige kurz gesagt. Aristides hat schwerlich den Hymnos auch nur nachgeschlagen (s. Keil zu Aristid. 34, 20; Allen-Sikes 60f., die darauf verweisen, daß Aristides auch seine Solonzitate aus der Ἀθπ. hat; u.v.a.): Aristides zitiert wie Thukydides nur bis v. 172, nennt wie jener den Hymnos προοίμιον und sagt nichts als was bei Thukydides steht. Daß er 171 ἀφ' ἡμῶν (ὑμῶν) liest (schwerlich stand in R vor der Rasur εὐφήμως und sicher hat der Hymniker nicht so geschrieben trotz Wil. JH 454) mit unseren Hss gegen ἀφήμως der guten Thukydideshss, beweist bei der Ausgleichung der Zitate in seinem wie in anderen Texten nichts gegen seine vollständige Abhängigkeit von Thukydides.

[3] Ausg. S. 116 mit falscher Verwendung der richtigen Beobachtung.

[4] Dies alles unter der Voraussetzung, daß P überhaupt je selbständig existiert hat, was nicht der Fall war. Wer P kennt, kennt in Wahrheit A; und auch wer Verse von D zitiert, die A aufgenommen hat, braucht sie nicht aus dem alten Gedicht, sondern kann sie aus A kennen. Gerade Wilamowitz, der allein P die Selbständigkeit abgesprochen hat, durfte das nicht übersehen. A aber ist möglicherweise sehr früh, schon im 6. Jhdt., in Athen bekannt gewesen; die Entscheidung hängt davon ab, ob Hymn. Demet. 472/3 von Hymn. Apoll. 136/8, d. h. der späteren Fassung (u. S. 710f.), abhängt, wie Ilgen glaubte (Breuning a. O. 65, 3 hat das durch die unmögliche und ganz unbegründete Annahme einer Kontamination aus 136/8 und 139 verdorben). Die Abhängigkeit ist so glaublich wie die schnelle Verbreitung des im delphischen Interesse geschriebenen Hymnos A.

[5] Ich sage 'möglicher' aus Vorsicht. Aber die ist wohl übergroß. Was für Delphi gilt, daß der Verfasser von A den Delier annektierte (u. S. 717), ist umgekehrt nicht denkbar. Dagegen muß das vielbehandelte Schol. Pind. N 2, 1c, in dem Kynaithon als Verfasser steht, beiseite bleiben, da nicht zu sagen ist, ob sein Verfasser unter ὁ εἰς Ἀπόλλωνα ὕμνος D oder A verstand.

πανήγυριν· καὶ σταθεὶς ἐπὶ τὸν κεράτινον βωμὸν λέγει ὕμνον εἰς Ἀπόλλωνα, οὗ ἡ ἀρχή· Μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο. ῥηθέντος δὲ τοῦ ὕμνου οἱ μὲν Ἴωνες πολίτην αὐτὸν κοινὸν ἐποιήσαντο, Δήλιοι δὲ γράψαντες τὰ ἔπη εἰς λεύκωμα ἀνέθηκαν ἐν τῶι τῆς Ἀρτέμιδος ἱερῶι. An der Tatsache des λεύκωμα mit dem Texte des homerischen Hymnos im Artemisheiligtum ist sowenig zu zweifeln wie an dem μόλυβδος mit Hesiods Erga im Heiligtum der helikonischen Musen (Paus. 9, 31, 4) und manchen anderen gleichartigen Weihungen offizieller halboffizieller privater Art. Über die Zeit, wann sie gemacht ist, zu streiten, hat wenig Zweck. Die Form, in der der Agon die Geschichte erzählt, mag hellenistisch sein[1]; sie selbst ist älter: sie setzt die Szene unseres Hymnos (den persönlichen Schluß) und die Identifikation seines Dichters mit Homer voraus, die wir eben bei Thukydides als sicher nicht erst von ihm vollzogen fanden. Es liegt nahe, die Aufzeichnung der prooimionlosen Erga, die 'die Boioter am Helikon' als einziges echtes Werk Hesiods gelten ließen, mit der Neugründung des thespischen Musenfestes im 4. Jahrhundert und die Aufzeichnung des delischen Apollonhymnos mit der athenischen Stiftung der Penteteris im Jahre 426 zusammenzubringen[2]. Aber das ist nicht zu beweisen und nicht darauf kommt es an, sondern allein auf die Bedeutung des λεύκωμα für die Textgeschichte des Hymnos, d. h. auf die Entscheidung, ob es in irgendeiner Weise innerhalb unserer Überlieferung oder gar an ihrem Anfang steht. So wenig ich sonst der letzten Behandlung des Hymnos durch Bethe auch in der Überlieferungsfrage zustimmen kann, diesen Hauptpunkt hat er richtiger beurteilt als Wilamowitz. Seine Formulierung 'dann hat der Mann, der den Auftrag hatte, den Apollonhymnos auf das λεύκωμα zu malen, ihn aus einem Buche abgeschrieben; und das war dasselbe, aus dem letzten Endes auch unsere Handschriften stam-

[1] Bethe a. O. 2ff.; ebenso hatte Wilamowitz JH 430, 2 die argivischen Ehrungen für Homer datiert (s. dazu Herm. 68, 27, 1) und sich JH 431, 3 auch der Tradition vom λεύκωμα gegenüber in der Zeitfrage durchaus skeptisch verhalten, während etwa Baumeister 113 das λεύκωμα, 'obwohl es nicht so alt ist wie der Agon will', doch nicht später als peisistratische Zeit ansetzte und Deichgräber DLZ 1931, 2415ff. ohne genauere Bestimmung unter Verweis auf 'die neugefundenen Kultlieder aus Epidauros' Bedenken gegen Bethe äußert. Der Vergleich von JH 431, 3 und 440 zeigt eine leichte Unklarheit; aber ganz klar ist der von Wilamowitz gemachte, erst von Altheim verwischte Unterschied zwischen Archiv und λεύκωμα. Bethes Polemik verfehlt das Ziel; seine Datierung der Nachricht des Agons ist nicht so neu wie er glaubt und auch nicht so sicher, weil er wieder zu sehr vereinfacht. Wie reich einerseits die Überlieferung schon der älteren Zeit über Homer in Delos war, zeigen die bereits von Philochoros F 206 M zitierten Verse Ps. Hesiods F 265 Rz³ Ἐν Δήλωι τότε πρῶτον ἐγὼ καὶ Ὅμηρος ἀοιδοὶ κτλ.; Crusius' Ansicht (Philol. 54, 1895, 716), daß die Nachricht des Agons (wenigstens in ihrem Kern, wird man hinzufügen) 'schon in der Zeit des Thukydides und Simonides vorhanden war und von ihnen als glaubwürdiges Zeugnis angesehen wurde', ist durchaus nicht ganz unmöglich. Andrerseits ist das Fortleben der Gedichte im Kult zu beachten (o. S. 688, 4).

[2] Das würde Thukydides Interesse für den Hymnos und die Person seines Dichters noch besonders begreiflich machen. Daß bei der Restauration der Hymnos mit seiner Schilderung des alten Festes eine Rolle spielte, scheint mir selbstverständlich. Baumeister S. 113f. war dem Richtigen nicht ganz fern, durfte freilich Aristophanes nicht nennen, der A und nicht D kennt (o. S. 693; s. auch o. S. 691, 2; u. S. 717, 1).

men'[1] wird sich uns als viel zu simpel erweisen; aber sie trägt den allgemeinen Überlieferungsbedingungen der älteren Literatur nicht nur in diesem einen Falle mehr Rechnung als der Satz, mit dem Wilamowitz seine Behandlung des Hymnos eröffnet: 'Der Hymnos auf den delischen Apollon hat nach dem Agon auf einem geweißten Brette im delischen Artemision gestanden. Wir sind gehalten, ihn zu den Δηλιακά zu rechnen, den Schriftwerken aus dem Archiv des Heiligtums.' Ich will gar nicht bestreiten, daß 'die Tempelarchive dem Suchenden reiche Schätze der Lyrik gaben'[2]; aber daß sie wie 'durch ihre Chroniken die Geschichte der Poesie' so auch 'die Dichtungen wesentlich erhalten haben' ist mehr als nur Übertreibung eines für gewisse Fälle gültigen Gedankens, ist Verkennung des Hauptweges der Überlieferung. Ohne daß ich hier auf diese Grundfragen weiter eingehen könnte: es sind Ausnahmen, in denen unsere und die antike Kenntnis der Dichtungen auf Ausschöpfung von Tempelarchiven und Steinaufzeichnungen beruht; Ausnahmen, die in die Zeit der Philologie gehören, in der die Gedichte längst anderweit verbreitet waren, verbreitet auf dem üblichen, uns in den Einzelheiten nicht oder nur selten bekannten Wege der 'Publikation' (wir dürfen den Ausdruck nicht scheuen) durch den Dichter selbst, sei es durch die mündliche Tradition der Rhapsoden, Sänger, Musiker, sei es von vornherein daneben auch durch die schriftliche Verbreitung als Buch. So verschieden die Verbreitung im Einzelfalle gewesen sein mag, für die bedeutenden Dichter (für einen Isyllos und für die lokale Kultliteratur liegt es anders; auch dieser Unterschied ist ebenso selbstverständlich wie in seiner Auswirkung auf die Tradition nachweisbar) ist der Weg der Publikation der einzige, jedenfalls der entscheidende. Der ausgedehnte literarische Verkehr bereits des 7. Jahrhunderts, die schnelle Verbreitung aller bedeutenden Erscheinungen ist eine unbestreitbare Tatsache, die unerklärlich wäre, wenn 'Tempelarchive' und 'Forschung' die von Wilamowitz skizzierte Rolle gespielt hätten. So wenig unsere Überlieferung der hesiodischen Erga von der Bleitafel im Musenheiligtum abhängt, so wenig die des Apollonhymnos von der delischen Holztafel. Denn sein Dichter war keine Lokalgröße, kein Delier und kein Kultbeamter, sondern Chier und wandernder Rhapsode, der den Ruhm der delischen Mädchen (d. h. doch das, was er in den vv. 156/64 πρὸς δὲ τόδε μέγα θαῦμα, ὅου κλέος οὔποτ' ὀλεῖται von ihnen gesagt hat) ὅσσον ἐπ' αἶαν ἀνθρώπων στρεφόμεσθα πόλεις εὖ ναιεταώσας verbreiten wird, wie etwa Theognis den des Kyrnos, dem er Flügel gegeben hat, σὺν οἷς ἐπ' ἀπείρονα πόντον πωτήσει καὶ γῆν πᾶσαν ἀειρόμενος ῥηιδίως. Er ist ein panhellenischer Dichter, der sich der Güte und des Fortlebens seiner Werke rühmt, τοῦ πᾶσαι μετόπισθεν ἀριστεύουσιν ἀοιδαί — alles Dinge, die sich nicht damit vertragen, daß die Erhaltung

[1] a. O. S. 7.
[2] Wilamowitz Textgeschichte d. griech. Lyriker 1900, 83.

seines Gedichtes an die Δηλιακά, die Bewahrung im Tempelarchiv, gebunden war, aus dem es irgendwann ein 'Forscher' hervorzog und verbreitete[1].

Trotzdem mag man — die Dinge liegen hier wie überall komplizierter, als es die Einseitigkeit der sich diametral gegenüberstehenden Ansichten Wort haben will — das delische Exemplar im Auge behalten, weil unter anderem auch die Analogie der hesiodischen Erga lehrt, daß die 'Forscher' schon in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (wenn man an die Lokalchroniken denkt, teilweise auch schon früher) auf solche lokalen Überlieferungen achteten und sie textkritisch verwerteten. Denn was ist es anderes als 'Textkritik', Feststellung einer 'Variante', wenn Praxiphanes καὶ ἐντυχεῖν φησιν ἀπροοιμιάστωι τῶι βιβλίωι καὶ ἀρχομένωι χωρὶς τῆς ἐπικλήσεως τῶν Μουσῶν ἐντεῦθεν 'οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην Ἐρίδων γένος', was dann Aristarch ὀβελίζων τοὺς στίχους in die Praxis der eigentlichen Philologie übertrug? Ob auch die delische Holztafel irgendwie klärend für die Textgeschichte sein kann, das werden wir fragen, wenn wir von der Textkritik reden dürfen, was hier noch nicht der Fall ist. Denn die Textkritik des Apollonhymnos kann nicht von äußerlichen Nachrichten der Art wie der Agon eine liefert, ausgehen, sondern allein von dem Gedicht, das in unseren Handschriften in dem oben bezeichneten Umfang vorliegt.

## 3.

Die Entdeckung Ruhnkens, die wir vorsichtig dahin formulierten, daß der Apollonhymnos aus einem 'delischen' und einem 'delphischen Teil' besteht — um mit dieser Ruhnken und Wilamowitz im Prinzip vereinigenden Formulierung der Notwendigkeit auszuweichen, jetzt das Verhältnis der beiden Teile zueinander zu behandeln, das sich gewiß mit höchster Wahrscheinlichkeit im Sinne des letzteren bestimmen, aber noch nicht strikt beweisen läßt —, wird durch Thukydides nicht einfach bestätigt, sondern jedem Zweifel entrückt. Thukydides kannte den 'delischen Teil', der als Ganzes vom Text der delischen Holztafel nicht verschieden gewesen sein kann, als

[1] Faktisch scheint Wil. auch gar nicht zu glauben, daß die Verbreitung von D so erfolgt ist. Denn er fährt JH 440 fort: 'Vorgetragen wird der Hymnos sicherlich sein, aber um seiner selbst willen, wie die ganz persönlichen Iamben des Archilochos, von denen wir das durch Herakleitos wissen'. Ich vermag das mit der den Δηλιακά beigemessenen Bedeutung nicht zu vereinigen und empfinde stark den Mangel einer klaren Textgeschichte, den wir gerade bei Wil. nicht gewohnt sind. Auch wird nicht beachtet (was wieder gerade Wil. beachten mußte), daß das große Publikum D auch im Rahmen von A kennen konnte (o. S. 693, 4); denn A ist ja dadurch entstanden, daß ein Delpher D durch P fortgesetzt hat; und A war, wie die Zitate lehren, nie in einem Archiv sekretiert. Die so entstandene Unklarheit verhinderte die textkritische Auswertung der Grunderkenntnis (P Fortsetzung von D), beraubte Wil.s Ausführungen von vornherein der überzeugenden Kraft und ist in gewisser Hinsicht gefährlicher als Bethes primitive Leugnung 'welche Bedeutung darf das λεύκωμα beanspruchen? Die Antwort kann nur lauten: gar keine' (a. O. 6). Der Weg muß eben (soweit hat Bethe recht) vom Text zur Nachricht des Agons gehen, nicht umgekehrt; das ist oben schon angedeutet und wird später klarer werden.

selbständigen Hymnos, als 'Prooimion auf Apollon', wie er sagt, und er hat ihn nach seiner Art wie die Ilias als historische Quelle benutzt, hat ihm Daten für die alte Geschichte des delischen Kultes oder richtiger der delischen Amphiktionie entnommen. Wenn es keine Philologen gäbe, die die homerische Frage auf die Hymnen übertragen und eine ganze Reihe verschiedener 'Theorien' aufgestellt hätten, wäre der Umweg wohl unnötig gewesen[1]. Wir hätten schlankweg mit einer kurzen Analyse des Hymnos beginnen, aus dem bewundernswert klaren und energischen Aufbau ohne weiteres die Selbständigkeit der vv. 1—178 erweisen können, die einheitliche Konzeption eines wirklichen Dichters, der als biographisch und künstlerisch faßbare Persönlichkeit zu den bedeutenden Erscheinungen der archaischen Literatur gehört.

Denn die Grundlinien des Aufbaus sind so deutlich und sicher gezogen, zudem noch durch die Nachahmung im pythischen Teile[2] eigentlicher Diskussion so vollständig entrückt, daß es hier nur weniger Worte bedarf. Prolog (1—29) und Epilog (165—178) setzen sich deutlich ab und umschließen den einheitlichen hymnischen Hauptteil. Der Prolog beginnt mit dem Formelvers

1 μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο,

der Epilog mit dem gleichfalls formelhaften

165 ἀλλ' ἄγεθ' ἱλήκοι μὲν Ἀπόλλων Ἀρτέμιδι ξύν.

Inwieweit auch diese Formelverse eigenartig gestaltet sind, hat die Einzelerklärung des Kommentars zu zeigen; ich kann auf solche Dinge, so sehr sie zur rechten Würdigung dieses Dichters beitragen, hier nicht eingehen. In

[1] EHarrison Class. Rev. 46, 1932, 253 wundert sich, daß ich die Philologen schelte, obwohl ich selbst zu ihnen gehöre. Mich wundert die Verwunderung; die Erklärung steht schon bei Properz: *Navita de ventis, de tauris narrat arator, enumerat miles volnera, pastor oves.* Auch ist es nicht meine Schuld, daß infolge der Überproduktion und eines weitgehend mechanischen Betriebs auf den einzelnen 'Arbeitsstellen' jede Untersuchung mit der Ausräumung eines Augiasstalles beginnen muß. Nach GGA 1932, 432 droht übrigens jetzt dem Theognis auch eine Art 'homerischer Frage'. Unter Hermannschem Einfluß steht auch nicht etwa nur Gemoll 118, sondern Wil. selbst, wenn er JH 441 erklärt: 'Dies Beispiel für die Praxis der Epiker hat als Analogie zu unserer Analyse der großen Epen kein geringes Gewicht'. Vielleicht hat er dabei an die Fortsetzung der Ilias durch die Aithiopis gedacht, obwohl es nicht so aussieht. Faktisch besteht hier keine Analogie, da die Aithiopis nicht als Fortsetzung der Ilias gedichtet ist und beide Epen selbständig fortleben. Der Hymniker darf überhaupt nicht einfach mit dem Epiker gleichgesetzt werden.

[2] Sie ist bereits von Ilgen 245ff. ('totus hymnus imitatio praecedentis est'), dann von Kiesel De Hymno in Apoll. Hom. 1835, 53; Baumeister Hymn. Hom. 1860, 106; Bergk Gr. L. I 755; Kirchhoff 912 u. a. erwiesen; von Wilamowitz JH 441 u. v. a. anerkannt, von Bethe S. 9 geleugnet. Wie man ebenda S. 24 den Satz vom 'Parallelismus des zweiten Teiles zum ersten . . . nur ists keine Nachahmung' verstehen soll, weiß ich nicht. Vielleicht im Sinne der zweiten Eventualität Kirchhoffs: entweder ist D Vorbild für P oder D und P sind nach dem gleichen typischen Schema entworfen. Sie ist angesichts der immerhin zahlreichen uns bekannten Hymnen, die kein derartiges Schema aufweisen, unwahrscheinlich und wird unmöglich, wenn P Fortsetzung von D ist. Aber uns genügt hier noch die sonst allgemeine Anerkennung, daß 'die Übereinstimmung von einer Beschaffenheit ist, welche die Möglichkeit bloßen Zufalls ausschließt'.



beiden Fällen ist die Abgrenzung nach unten weniger einfach, aber, wenn man den Gedanken des Dichters nachgeht, sicher.

Der Epilog hat auch in den großen Hymnen nur die Aufgabe einer letzten Verbeugung vor dem Gott; ja er ist gerade in ihnen merkwürdig einfach gestaltet. Durchweg hat er die Form des kontrastierenden Doppelgliedes, deren eines von dem besungenen Gott Abschied nimmt, während das andere die Verbundenheit des Dichters mit ihm als eine dauernde hinstellt[1]. In drei von fünf Fällen (Hy. 3; 4; 5) geschieht das in der kürzesten und einfachsten Form eines Distichons vom Typus

3, 545 Καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε, Διὸς καὶ Λητοῦς υἱέ,
αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς.

Dieses formelhafte Distichon wird selbst in den kurzen Hymnen, die meist echte Prooimia sind oder sein können, selten unterschritten, häufiger unter stärkeren Variationen an Umfang überschritten. Variiert und ausgebaut, mit vertauschter Folge der Glieder, ist die Form im Dionysoshymnos (1, 17—21), in dem man auch von hier aus den Anfang der Hymnensammlung[2] sehen möchte. Im Demeterhymnos (2, 490—495) ist das erste Glied zur persönlichen Bitte umgestaltet:

ἀλλ' ἄγ' Ἐλευσῖνος θυοέσσης δῆμον ἔχουσαι . . .
αὐτὴ καὶ κούρη περικαλλὴς Περσεφόνεια,
πρόφρονες ἀντ' ὠιδῆς βίοτον θυμήρε' ὀπάζειν,
αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς.

Auch in den kleineren Hymnen läßt der Abschied öfter solcher persönlichen Bitte Raum, wo dann etwa der kleinere Aphroditehymnos

6, 19 Χαῖρ' ἑλικοβλέφαρε, γλυκυμείλιχε· δὸς δ' ἐν ἀγῶνι
νίκην τῶιδε φέρεσθαι, ἐμὴν δ' ἔντυνον ἀοιδήν,
αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς

trotz der ἄλλη ἀοιδή in beiden Stücken den Unterschied des in sich geschlossenen Kultgedichtes auf der einen, des echten, einen rhapsodischen Vortrag einleitenden Prooimions auf der anderen Seite zeigt[3]. Aber alle Hymnen-

---

[1] Irrig spricht Altheim 437 von 'den drei Teilen des typischen Abschiedsgrußes — dem Gruß an die Gottheit, der Bitte des Sängers . . . und dem Versprechen . . .', die er in den vv. 166/76 (dazu u. S. 699ff.) wiederfindet.

[2] o. S. 683, 2.

[3] Der Gedanke, daß in 6 'der Name des Dichters und was er von sich kund zu machen gut fand gestanden habe' und daß erst der Sammler 'strich, was er etwa an Persönlichem fand' (Bethe 37) ist das rechte Korrelat zu der Ausweisung von 146—176 aus dem großen Apollonhymnos. Diese ganz persönlichen Verse stehen in allen Hss als Beweis, daß dem 'Sammler' unseres Corpus, das große und kleine Hymnen, selbständige Kultgedichte und Prooimien vereinigte, ein solches Streben fern lag; und das solche persönlichen Angaben enthaltende wirkliche 'Prooimion des Thukydides' ist eine Phantasiekonstruktion Bethes. Der in seinen beiden Voraussetzungen falsche Schluß gehört zu einer ganz bestimmten Kategorie von fast mechanisch gemachten 'geistreichen' Hypothesen, die jede ernsthafte Arbeit durch willkürliche Umdeutung der Tatsachen unmöglich machen. Ein anderes Beispiel diese Sb. 1932, 576, 2.

schlüsse, ob sie nun wirklich schließen oder zum Vortrag überleiten, stimmen (wie gar nicht anders zu erwarten ist) darin überein, daß sie allein und einheitlich zu dem Gotte reden, von dem der Dichter Abschied nimmt. Einzig der delische Apollonhymnos verläßt diese natürliche und traditionelle Form. Sein ungewöhnlich langer Epilog (14 Verse gegen 5 im Dionysos-, 6 im Demeter-, 2 im pythischen, Hermes-, Aphroditehymnos) verabschiedet sich nicht nur von dem Gotte[1], sondern auch von dem Mädchenchor[2], der — wie der Dichter auch — zu Ehren des Gottes vorgetragen hat und dessen Leistung der Dichter am Schlusse des eigentlichen Hymnos in einer eigenen Perikope 156—164 gefeiert hatte:

> ἀλλ' ἄγεθ', ἱλήκοι μὲν Ἀπόλλων Ἀρτέμιδι ξύν,
> χαίρετε δ' ὑμεῖς πᾶσαι.

Natürlich gibt das im Unterschiede zu den ganz formelhaften Schlüssen der übrigen Hymnen dem Epilog nicht nur eine persönlich-biographische Note, es verbindet ihn auch eng mit dem Körper des Gedichtes. Von beidem wird noch zu reden sein; jetzt haben wir es mit dem Bau des Epilogs zu tun, der durch diesen Doppelabschied im ganzen wie im einzelnen bestimmt wird. Im einzelnen ist das traditionelle χαῖρε zerlegt in ἱλήκοι μὲν — χαίρετε δέ; das sonst kultische χαῖρε ist in seiner weltlichen Bedeutung an die Frauen

[1] Und seiner Schwester (v. 165); über das Auftreten der Trias u. S. 725.

[2] Den Doppelabschied, das ganz eigenartige dieses Schlusses, mißdeutet Altheim 437 von vornherein: 'aber er erwähnt Artemis und Apollon *gleichsam nur im Vorübergehen*; diejenigen, denen *vor allem* der Scheidegruß gilt, sind die delischen Mädchen' (Kursive auch im folgenden von mir). Er steht damit nicht allein; die Interpreten haben durchweg die einheitliche Gedankenführung und den Bau der Perikope 165—178, wie ich sie oben nachzuweisen suche, nicht erkannt und sind daher mit 177/8 überhaupt nicht fertig geworden. Ruhnken, der mit sicherem Takte die Grenze seiner beiden Hymnen zwischen 178 und 179 gelegt hatte, wurde von Kirchhoff 912 belehrt, daß 'die Fuge vielmehr *unzweifelhaft* zwischen 181 und 182 anzusetzen ist'. Wilamowitz Pind. 74, 3 erklärte danach 179/81 für lückenhaft, sah in 177/8 die Ankündigung der Fortsetzung (also doch wohl Verse des 'talentlosen delphischen Rhapsoden') und bezeichnet JH 453 — wo er über die gerade für ihn entscheidende Partie ganz flüchtig hinweggeht (o. S. 687, 3) und sich eigentlich nur für die 'Glossolalie' interessiert, die er in 162/3 findet (ich kann die vv. 158/64 hier nicht behandeln) — 'die persönliche Anrede an die Deliaden ⟨166/76⟩, die Sphragis, wie wir sagen dürfen, als *Nachtrag*, schon hinter dem Abschiedswort an Apollon', was sie sowenig sind wie 140/5 (u. S. 713) ein 'Übergang'. Das hat Altheim 437f. noch verschärft, indem er es unter Berufung auf Wilamowitz für '*undenkbar*' erklärt, 'daß sich der Dichter mit 177/8 *nochmals* an den Gott allein wandte, nachdem er 165 ihn mit Artemis zusammen angerufen hatte' ⟨in Wahrheit nennen 177/8 Apollon und Leto, wie 165 Apollon und Artemis; o. S. 725⟩ und 'den ⟨in Wahrheit ganz korrekten; s. o.⟩ Anschluß an das Vorhergehende durch αὐτάρ und ἐγών 177 nach ἡμεῖς 174 *unerträglich*' findet. Die Lösung gibt er nach Hermanns Methode: 177/8 sind 'Dublette von 165/76'. So ist die flüchtige Behandlung dieses kruzialen Punktes auch im Beginn von Bethes Untersuchung (S. 8; s. o. S. 686, 3) und Kalinkas (a. o. 390f.) 'mit αὐτὰρ ἐγών hebt ein ganz neuer Gedanke an' wenigstens begreiflich. Es ist auch sonst unfaßbares über 177/8 und 179/81 (nach Altheim 442 'Beginn einer dritten Fassung der Schlußpartie' von D, die um 550 a. Chr. von 'einem milesischen Aoeden' in seiner Vaterstadt vorgetragen ist) gesagt, was ich hier nicht wiederhole, sowenig wie die Athetesen innerhalb der Perikope 165/78, wo z. B. Ruhnken und Ilgen 173/6 als 'rhapsodorum additamentum' ausschließen. Das hängt mit der Interpretation des Thukydides zusammen (o. S. 690ff.), von der aus deutlich ist, warum ich auch Baumeisters Lösung, die vv. 173/6 seien im Thukydidestext ausgefallen, nicht billigen kann.



gerichtet, der Abschied vom Gotte erfolgt mit dem gewählten ἱλήκοι[1] zunächst in dritter Person, wodurch der Segenswunsch auf Mädchen und Dichter sich erstreckt oder doch erstrecken kann. Aber wichtiger ist, daß dadurch die Doppelglieder der traditionellen, an den Gott gerichteten Schlußformel auseinandergerückt und zum Rahmen für das persönliche Anliegen des Dichters geworden sind, das mit χαίρετε beginnt, mit ἐπεὶ καὶ ἐτήτυμόν ἐστιν 176 klauselartig abschließt:

165 ἀλλ' ἄγεθ', ἱλήκοι μὲν Ἀπόλλων Ἀρτέμιδι ξύν,
166 χαίρετε δ' ὑμεῖς πᾶσαι, ἐμεῖο δὲ καὶ μετόπισθε
μνήσασθ' . . . .
171 ὑμεῖς δ' εὖ μάλα πᾶσαι ὑποκρίνασθε . . .
174 ἡμεῖς δ' ὑμέτερον κλέος οἴσομεν . . . . . . .
177 αὐτὰρ ἐγὼν οὐ λήξω ἑκηβόλον Ἀπόλλωνα
ὑμνέων ἀργυρότοξον, ὃν ἠύκομος τέκε Λητώ.

Die kultische Form ist (das sei gleich gesagt) für das persönliche Anliegen des Dichters so verwendet, wie es Hesiod in dem die Theogonie eröffnenden Musenhymnos als erster gewagt hat: er hat seine persönliche Angelegenheit, die Berufung zum Dichter, in die Form der hymnischen Prädikation αἵ νύ ποθ' Ἡσίοδον κτλ. gekleidet. Ich zweifle nicht, daß der blinde Mann von Chios den persönlichen Schluß unter Hesiods Einfluß gewagt hat[2].

Aber wir sind beim Aufbau. Es bedarf nicht mehr des Hinweises darauf, daß die nochmalige Nennung der Mutter oder auch beider Eltern in der hymnischen Schlußformel üblich oder daß sie hier, wo die Ἀπόλλωνος γοναί den eigentlichen Inhalt des Hymnos bilden, besonders passend ist; die Tatsache, daß wir in den 14 Versen des Epilogs die in persönlicher Weise ge-

[1] ἵληθι (nach γ 380, π 184) 1, 17; 20, 8; 23, 4.

[2] Vgl. u. S. 728f. Die beiden Partien würden sich gegenseitig stützen, wenn sie der Stützen bedürften. Der Verweis auf das Nomosschema und die σφραγίς ist harmlos (weniger allerdings die daraus gezogenen Konsequenzen) gegenüber der Argumentation Bethes (a. O. 33; vgl. o. S. 698, 3): 'In keinem einzigen (der homerischen Hymnen) steht eine persönliche Bemerkung, wie sie für die σφραγίς charakteristisch ist, bis auf die Verse des blinden Chiers, und die stehen weder am Schluß noch gehören sie überhaupt zum Hymnos . . . . Wenn sich der Rhapsode im Prooimion persönlich . . . empfehlen konnte . . . ist es gewiß denkbar, daß der Dichter eines ἐγκώμιον ἐπικόν, das man mit Hymnos gleichsetzen darf, sich am Schluß dieselbe Freiheit wie Timotheos genommen habe. Aber daß sie es je getan hätten, davon verlautet nichts usf.'. Dabei ist das Hesiodprooimion ein echter und rechter Hymnos, die Ähnlichkeit der beiden Selbstvorstellungen (so sagt man hier besser als σφραγίς) so vollständig, wie sie zwischen zwei sehr selbständigen Dichtern nur sein kann. Über die mit der Selbstvorstellung des Dichters verbundenen Probleme handele ich in anderem Zusammenhang; hier würde es zuweit führen, weil es viele sind, darunter das sehr schwierige nach dem Verhältnis des Rhapsoden zu dem was Kranz N. Jahrb. 53, 1924, 75 die 'uralte sakrale Poesie' des kitharodischen Nomos nennt. Auch die Frage, warum sich der Dichter gerade von dem Mädchenchor verabschiedet und die verschiedenen Antworten darf ich hier übergehen. M. E. wird schon durch die richtige Abgrenzung und Erklärung von 165/78 wie durch die Erkenntnis des Gesamtaufbaues namentlich auch von 140—164 (u. S. 712ff.) ein besonderes Naheverhältnis zwischen dem chiischen Rhapsoden und den delischen Kultsängerinnen zwar nicht unbedingt ausgeschlossen, aber auch nicht mehr gefordert.



dehnte, aber sonst unversehrte traditionelle Schlußformel vor uns haben, beweist widerspruchslos, daß dieser Epilog Schluß des delischen Hymnos ist; daß der mit μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο beginnende Hymnos auf den delischen Apollon als ganzes und unversehrt in den großen Apollonhymnos aufgenommen ist. Der Text des Hymnos bestätigt die oben[1] gegebene Interpretation des thukydideischen ἐτελεύτα τοῦ ἐπαίνου.

Nun zur Abgrenzung des Prologs nach unten. Aber hier gibt es so wenig einen ernsthaften Zweifel, daß er vom Formelvers des Eingangs bis zu dem ebenfalls formelhaften

29 ἔνθεν ἀπορνύμενος πᾶσι θνητοῖσι ἀνάσσεις

reicht, daß ich mich mit einer Anmerkung begnügen kann[2]. Dafür sei der Bau des Prologs genauer aufgewiesen. Wie die durchaus eigenartige Gestaltung des Epilogs durch das Doppelmotiv des traditionellen Abschieds vom Gotte und den ganz individuellen Abschied vom delischen Mädchenchor bestimmt ist, so erweist sich der Prolog als etwas Besonderes und Neues durch seine Zweiteilung: hier zum ersten Male, soweit wir sehen können, haben wir die deutliche Absetzung von eigentlichem Prooimion 1—18 und Propositio 19—29[3]. Über jenes wollen wir später handeln[4], da die notwendig

---

[1] S. 692.

[2] Über den formelhaften Charakter von v. 29 s. Herm. 53, 1918, 270f.; über seine disponierende Funktion u. S. 703; über die große Perikope 30—46, mit der die Erzählung anhebt, u. S. 703f.; über die die Abgrenzung bestätigende Nachahmung im Apollonweg des pythischen Hymnos 216 o. S. 697, 2 und u. S. 702. Die Auffassung, die ὅσσους 30 von ἀνάσσεις abhängig machte (Ilgen; neuerdings Kalinka a. O. 389) oder die vor 30 eine Lücke ansetzte ('Latona Apollinem paritura adiit ὅσσους Κρήτη ἐντὸς ἔχει GHermann, Baumeister, die mit v. 45 in unmöglicher Weise einen neuen Satz begannen) darf heute nach Ausweis der Ausgaben und sonstigen Behandlungen als erledigt gelten. Bethes Kritik (a. O. 18f.) 'Vorurteilslose können doch nur sagen, der Sinn dieser Verse 30—44, so wie sie da stehen, ist unverständlich, weil sie außer Zusammenhang stehen; denn nach oben haben sie gar keinen Anschluß, nach unten zu 45 einen wenig geschickten. Kallimachos hat gezeigt, wie es gemacht werden muß' steht allein und bedarf der Widerlegung fast noch weniger als die Lösung 'ich zweifle, ob die vv. 30—44 überhaupt für Leto gedichtet sind'. Für die Macht der Tradition ist charakteristisch, wie Altheim 432 erst Hermanns Annahme einer Lücke vor 30 durch einfachen Verweis auf 45 erledigt, aber dann sofort im strikten Widerspruch dazu es 'zweifellos' findet, 'daß hier ein Anstoß vorliegt', den er natürlich mit Annahme 'einer durch nachträgliche Zusammenstückung entstandenen Fuge' löst. Worin der Anstoß besteht, sagt er nicht. Er dürfte auch schwer zu finden sein; denn 'die ganz unverkennbare Fuge nach 29' (S. 435) ist doch natürlich, wenn 1—29 Prolog, 30ff. erzählender Hauptteil sind, wie auch Altheim 432 annimmt. Nur die Macht einer traditionellen Zerfetzungsmethode erklärt den Schluß: also ist das Prooimion an Apollo (vv. 1—13, 19—29) nicht das ursprüngliche gewesen.

[3] u. S. 723ff.

[4] Daß das niemand bemerkt zu haben scheint, ist bei einer Analyse, die z. B. 1—13 und 19—24 als selbständige Hymnen behandelt, nicht weiter verwunderlich. Aber auch Wil. JH 443 reiht mit 'erst jetzt fragt er' einfach an und bespricht auch sonst nur Einzelheiten in einer Weise, die z. T. deshalb nicht überzeugt, weil weder auf den Gesamtaufbau noch auf den gleichgewichtigen Bau innerhalb der Teile geachtet wird. Bethe 15 'wundert sich, daß nicht wenige diese Frage (v. 19) an 1—13 anschließen. Mit Lehrs und Schneidewin halte ich es für unmöglich. Der Dichter, der in jenen Versen Apoll so herrlich und kraftvoll besungen ... hat, der kann doch nicht noch fragen: wie soll ich Dich besingen? er weiß es ja, er hat es schon getan. Solche Frage gehört an den Anfang eines Gedichtes' — wozu dann Pindar O 2, 1 verglichen wird. Warum dann



genaue textkritische Behandlung hier stören würde, übrigens die Frage des Aufbaus nicht berührt. Auch da wird zum Verständnis der Gedankenführung das eben berührte Verhältnis des delischen Hymnikers zu Hesiod Dienste leisten und seinerseits eine Bestätigung erfahren.

Die Propositio erweist sich als Einheit erstlich durch das neu anhebende

19 Πῶς τ' ἄρ' σ' ὑμνήσω πάντως εὔυμνον ἐόντα,

das auf das entschlossene μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι des Eingangs in neuer Weise zurückgreift. Es besteht ein ganz bewußter Kontrast zwischen der traditionellen unbefangenen Ankündigung des Prooimions und dieser zweifelnden Frage der Propositio. Dem Ilias- und Odysseedichter steht ihr Thema von vornherein als Entschluß fest und noch dem Hesiod wird es autoritativ gegeben; dieser Dichter steht wählend vor einer Fülle von Möglichkeiten und ist sich bewußt, daß er als Dichter wählen kann. Der Kühnheit dieser 'subjektiven' Gestaltung entspricht die Kühnheit der Form, die man an der Nachahmung des pythischen Hymnos, dessen Verständnis sich nicht zum wenigsten eben durch diese äußerliche Nachahmung erschließt[1], ermessen kann. Da haben wir in der stark verdorbenen, vielleicht lückenhaften, aber weder ganz noch teilweise zu athetierenden Propositio 207—215 die übliche Aufzählung einer Reihe möglicher Themata ἠέ — ἤ — ἤ — ἤ, die in das gewählte ἢ ὡς τὸ πρῶτον χρηστήριον ἀνθρώποισιν ζητεύων κατὰ γαῖαν ἔβης ausläuft, wo uns denn — charakteristisch für den Nachahmer — τὸ πρῶτον zunächst im Zweifel läßt, ob es Einleitung eines εὕρημα, Betonung eines Prioritätsanspruches sein soll oder nach dem ἢ ὥς σε πρῶτον 'etwa vom Anfang an, wie dich Leto gebar' des Deliers (v. 25) zu deuten ist[2], das sogleich das Thema gibt als Resultat der Überlegung πῶς τ' ἄρ' σ' ὑμνήσω. Man muß sich die ganze vorhergehende Reihe ergänzen und kann es, da die Konstatierung

---

nicht Kallimach. Del. 1/2? Hat der nicht auch hier 'gezeigt, wie es gemacht werden muß'? Man wird nicht verlangen, daß ich erst breit nachweise, worin der Unterschied besteht zwischen einem mit der Frage 'wen' der Dichter besingen soll beginnenden Gedicht und einem, das den 'wer' gleich nennt und nach dem 'wie' fragt; oder daß ich die kallimacheische Frageform in ihrer Eigenart erkläre. Diese ganze Art der Kritik ist ja bodenlos.

[1] u. S. 736.

[2] Charakteristisch auch für die Kommentare, daß Ilgen Hermann Baumeister Gemoll Allen-Sikes zu dieser Amphibolie kein Wort sagen, während sie über die kompositionell gleichgültigen vv. 207/13 viele Seiten schreiben. Übrigens haben Gemoll 153 und Altheim 441f. hier 'das erstere χρηστήριον' verstanden, letzterer auch daraufhin Wil.s These 'P Fortsetzung von D' abgelehnt. Man wird umgekehrt schließen müssen. Aber ich kann hier die viel mißhandelten vv. 79/82 nicht besprechen und muß mich auch für P mit der kurzen Bemerkung begnügen, daß Wil. Pind. 77 'es war eigentlich gar kein Tempel, sondern ein χρηστήριον, wie der Hymnos 214 sagt', den Interpreten von P nicht beirren darf. Ohne die von Wilamowitz berührte Sachfrage zu entscheiden — in P tritt von 221 an als Ziel des Apollonweges das τεύξασθαι νηόν τε καὶ ἄλσεα δενδρήεντα ein und bleibt zentral im Denken und Erzählen des Dichters; es ist ihm eine Einheit, der 'Orakeltempel' (247/53, 287/93 u. w.). Für die Prioritätsfrage, an der Delos (79/82) besonders viel liegt, hat er kein Interesse oder schiebt sie, falls sie aufgeworfen war, bewußt zurück, weil er mit den delischen Ansprüchen von Anfang an (179/81; u. S. 736f.) rechnet.

20/1 πάντηι γάρ τοι φοῖβε νόμοι βεβλήατ' ἀοιδῆς κτλ. durch 22/4 gewissermaßen begründet wird (an jeden der Kultorte knüpft sich eine Geschichte, von jedem kann man singen); oder man muß annehmen, daß der Dichter gleich beim ersten Thema innehält, weil es eben das erste ist, was man von Apollon erzählen kann — ἦ ὥς τὸ πρῶτον[1].

Die Propositio erweist sich zweitens als Einheit durch die strophische Form oder — wie man um der natürlich auch auf die Hymnen angewendeten, hier besonders schrecklichen Strophentheorien willen besser sagt — durch den gleichgewichtigen Bau, den wir in anderen bedeutsamen Teilen des Hymnos, auch bei Hesiod und überhaupt vielfach finden. Sie zerfällt nach der Frage (19) in zwei Teile von je 5 Versen (20—24; 25—29), deren erster ganz allgemein gehalten eben jene wählende zweifelnde Frage begründet[2], während der zweite (unter Festhaltung der fragenden Form) das gewählte Thema heraushebt, also im eigentlichen Sinne Propositio ist. Damit entfallen ohne weiteres die zahllosen Streichungen in dieser Perikope und die Annahme von Lücken, deren vorgeschlagene Ausfüllungen nicht nur den Aufbau, sondern auch die ganz individuelle Kunst dieses Dichters verkennen[3]. Denn es ist ja deutlich, daß auch diese Themastellung zweigeteilt ist — ἦ ὥς σε πρῶτον Λητὼ τέκε . . . Δήλωι ἐν ἀμφιρύτηι . . . ἔνθεν ἀπορνύμενος πᾶσι θνητοῖσιν ἀνάσσεις, Geburt und Leben (Herrschaft) Apollons — und daß ihren zwei Teilen die Zweiteilung des eigentlichen Hymnos genau entspricht.

Sobald die Zweiteiligkeit nicht nur des Prooimions (1—29), sondern auch die seines zweiten Teiles (19—29) und in diesem wieder die der Propositio im engeren Sinne (25—29) festgestellt, die enge Verbundenheit der Themaangabe ὥς σε πρῶτον Λητὼ τέκε Δήλωι ἐν ἀμφιρύτηι, ἔνθεν ἀπορνύμενος ἀνάσσεις erkannt ist, wird der Abschluß mit v. 29 unverkennbar. Das Mißverständnis, das ὅσσους 30 von ἀνάσσεις 29 abhängig macht[4], kann gegenüber dem gleichgewichtigen Bau der Propositio selbst beim leisen Lesen und nun gar beim lebendigen Vortrag nicht eintreten. Mit der großen Periode 30—46, die wieder für die Art des Dichters lehrreich ist, tritt er in die Behandlung des gewählten

[1] Nicht nur darum ist es mir zweifelhaft, daß 'die Einführung mit ἦ ὥς dieselbe ist wie in dem ἦ οἵη Hesiods' (Wil. JH 443). Die Eoeen dürften jünger sein als der delische Hymnos, und Aufzählungen der Art hat schon die Ilias. In D kommt es nicht auf die Reihe an, sondern auf die Kühnheit, die sie vermeidet. Die hat dem Kallimachos (Del. 28ff.; s. auch Wil. JH 458) imponiert, und auch Theokrit 17 hat sie frei nachgebildet. Vor Bethes Kritik an den beiden Propositionen (a. O. 9, 16; dazu S. 10f.) stehe ich wieder mit dem Gefühl, daß hier keine Verständigung möglich ist.

[2] Daß '20—23 ⟨l. 24⟩ die folgende geographische Partie vorbereiten' (Wil. JH 443, 1), trifft wegen 29 und 140/5 (s. u. S. 714) so schwerlich zu. Die funktionell andersartige Aufzählung der vv. 30ff. bedarf auch keiner Vorbereitung.

[3] Alles einzelne, was nicht den Aufbau und die Gedankenführung unmittelbar angeht, bleibt auch hier beiseite, selbst wenn es sich um Dinge handelt, wie den Berg v. 25 und die Palme 117, ein 'Widerspruch', der für den ordentlichen Homeriker natürlich Verschiedenheit der Dichter beweist (Bethe 18). Der pythische Redaktor (u. S. 726) hat 17/8 beides zusammengerückt.

[4] o. S. 701, 2.



Themas ein. Der Hörer mußte mit sich steigernder Spannung der langen Namenreihe 30—44 folgen, in der nichts zu streichen und wenig einzelnes zu ändern ist, bis das kunstvoll gebaute Distichon 45/6 diese Spannung löste; sein erstes Wort τόσσον nimmt ὅσσους 30 auf und schließt rahmend die Reihe zusammen. Mit Bedacht weist ὠδίνουσα Ἑκηβόλον (an sich auch eine kühne und schöne Verbindung) auf das τέκε der Themastellung (25) zurück und ist so weit wie möglich nach vorne gerückt; ist mit dem einzigen Wort ἵκετο angedeutet, was sich der Geburt entgegenstellt, und wird dieses wesentlichste Faktum durch den kurz herangerückten indirekten Fragesatz 46 in seiner Bedeutung herausgestellt. Es ist eigenartig, wirkungsvoll in der Formung, gegen alle epische Weise und viel eher lyrischen Einsätzen vergleichbar, wie wir ohne jede Vorgeschichte sogleich in das kritische Stadium der zu erzählenden Geschichte versetzt werden. Die Kühnheit wäre noch größer, wenn der ganze Vertrag zwischen Leto und Delos Erfindung dieses Dichters wäre[1], was sich aber nicht beweisen läßt, da von einer 'Naht' zwischen Vertrag und Geburtsszene keine Rede sein kann. Nur daß diese Behandlung der Vorgeschichte bewußt ist, lehrt der Eingang der Geburtsszene, der den Grund der Irrfahrt nachbringt und auch so die beiden Teile der Erzählung zusammenschließt[2]. Der Dichter hat mit bewundernswerter Kunst eine Schwierigkeit überwunden, die für ihn in der Verschiedenheit der Tradition, in dem Widerstreit des panhellenischen Epos und der Tatsachen des Kultes lag. Gegeben war von der Ilias der Zeussohn Apollon und die einzig rechtmäßige Zeusgattin Hera, gefordert vom Kult die Trias Leto Apollon Artemis und die Bedeutung der Gottesmutter. Weder Hera noch Leto konnten unterdrückt werden, und der Weg Hesiods (die Reihe der Zeusehen Th. 886ff.) oder Homers (Reihe der Zeusliebschaften Ξ 315ff., in der die großen Göttinnen Demeter und Leto zwar kulminierend, aber doch neben sterblichen Frauen stehen) war ihm verschlossen. So hat er mit höchster Kühnheit, mit einer genial naiven, aber zweifellos bewußten Selbstverständlichkeit die Eingangsszene gezeichnet (die der delphische Dichter 204/6 wieder nachgeahmt hat), in der

5 Λητὼ οὐκ μίμνε παραὶ Διὶ τερπικεραύνῳ,

kein anderer Göttername fällt als Apollon Leto Zeus, Here unter den δαίμονες ἄλλοι (11) verschwindet, wenn man überhaupt nach ihr fragt, was die delischen Hörer bei der Panegyris gewiß nicht taten. Er hat mit der gleichen genialen Selbstverständlichkeit Heres Namen genannt, ihre Person und Aktion allein da hineingebracht, wo sie notwendig wurde, um die Handlung in ihrem Fortschritt verständlich zu machen (95ff.). Es ist wundervoll, wie auch da nicht von ihr erzählt wird, wie sie nur im Hintergrund des Geschehens sichtbar wird.

---

[1] Wil. JH 456f.; u. S. 707, 1.
[2] vv. 95—101; u. S. 707; 708f.



Jede andere Handlung, im Stile etwa des Hermeshymnos 1 ff., die epische Erzählung von Heras Eifersucht hätte zu einer alexandrinischen Diskussion geführt oder das wuchtige Stimmungsbild des Einganges ebenso zerstört wie den raschen Fluß der einheitlich auf die γοναί gerichteten Erzählung[1]. Mir scheint es daher auch nicht zweifelhaft, daß es eine momentane Erfindung des Hymnikers ist, wenn Leto in der feierlichen Anrede 62, die für griechisches Gefühl neben dem Namen die Herkunft verlangt, θύγατερ μεγάλοιο Κρόνοιο heißt. Die Änderung μεγάλου Κοίοιο ist auch in der Form μεγάλοιο Κό(ι)οιο[2] sehr unwahrscheinlich. Leto hat im Kult und Glauben Kinder, keinen Vater. Darum, daß Hesiod sie zur Tochter des Titanen Koios machte, brauchte sich der Dichter nicht zu kümmern; das war reine Konstruktion, die kaum schon zu seinen ionischen Hörern gedrungen war und die überhaupt nie in der allgemeinen Vorstellung Wurzel geschlagen hat.

Der Hymnos, dessen Erstreckung durch das Prooimion nach oben und den Epilog nach unten einwandfrei bestimmt wird, ist natürlich auch zweiteilig, wie es die Propositio verlangt. Er behandelt in strengem Anschluß an das gewählte Thema zuerst die Geburt Apollons (30—126), sodann das Leben des Gottes, seine Herrschaft (127—164)[3]. Die Abgrenzung der beiden Teile gegeneinander ergibt sich aus der ganz leise variierten Wiederholung 12/3 χαίρει δέ τε πότνια Λητώ, οὕνεκα τοξοφόρον τε καὶ καρτερὸν υἱὸν ἔτικτεν ~ 125/6 χαῖρε δὲ Λητὼ οὕνεκα τοξοφόρον τε καὶ καρτερὸν υἱὸν ἔτικτεν, wo dann mit 127 αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ Φοῖβε das zweite Stadium zeitlich und sachlich scharf abgesetzt wird[4]. Es wird gut sein, diese schließende Funktion der Klausel 12/3 ~

---

[1] Für den 'Homeriker' ist diese Kunst nicht vorhanden; er weist nach dem bewährten Rezept des Widerspruches wie Palme und Berg (S. 703, 3), so 1—13 und 45—139 verschiedenen Dichtern zu (Bethe 15). Je größer die Zahl der so gewonnenen Fetzen, um so größer seine Freude und die Bewunderung der Mitmenschen. Redlich um das Verständnis von v. 5 hat sich Gemoll bemüht; über Wil.s Deutung s. S. 727, 1.

[2] Jenes Barnes, dieses Wil. JH 442, 1, der es irrig für die Überlieferung hält.

[3] Die Zweiteiligkeit ist so wenig erkannt, daß Gemoll 113 sagen konnte 'die vv. 127—139 und 140—176 stören durch ihre Ausführlichkeit den einheitlichen Eindruck des angenommenen Hymnos auf den delischen Apollon bedenklich'.

[4] Es ist irreführend, wenn Wil. JH 448, 2 sagt: 'Überliefert ist hinter 126 der v. 13'. Vielmehr ist der 1½ Verse füllende Satz mit einer durch die verschiedene Stellung in Prooimion und Erzählung gebotenen Variation an beiden Stellen überliefert. Es ist auch zweifellos, daß er vom Dichter selbst an beiden Stellen mit der bewußten Absicht eines Abschlusses gesetzt ist. Bekümmert liest man bei Wil. folgende Begründung der von Ilgen, Kirchhoff u. a. empfohlenen Athetese von 126: 'Dann freut sich Delos (l. Leto), weil sie einen bogenführenden gewaltigen Gott geboren hat. Hatte sich das Wickelkind den Bogen aus dem Mutterleibe mitgebracht? Welche Gedankenlosigkeit, so etwas zu dulden.' Die Paraphrase im Texte S. 448 bezieht nach Streichung von 126 Letos Freude auf die Speisung des Neugeborenen durch Themis, was S. 449 noch besonders begründet wird: 'Der Genuß der Götterspeise macht das Kind zu dem Gotte, der in ihm steckt. Themis reicht sie ihm, die Vertreterin der Weltordnung, mit der Zeus sich zu beraten pflegt.' Diese Sonderstellung unter den Geburtshelferinnen hat Themis nach 92/5 für den Hymniker nicht, und die Verbindung von Letos Freude allein mit Themis Tätigkeit wird verboten sowohl durch den Aufbau der einheitlichen Szene 120/6 in sich — zwei dem Sinne



125/6 auch für die kritische Behandlung des Prooimions im Kopfe zu behalten. Der Unterschied zwischen Hauptteile abgliedernder Funktion und Anschlag des Hauptmotivs ist sehr deutlich, wenn man neben die Wiederholung 12/3 ~ 125/6 die Formulierung 99/101 stellt Ἥρης φραδμοσύνηι λευκωλένου, ἥ μιν ἔρυκε ζηλοσύνηι, ὅτ' ἄρ' υἱὸν ἀμύμονά τε κρατερόν τε Λητὼ τέξεσθαι καλλιπλόκαμος τότ' ἔμελλεν. Ganz ähnlich ist die nicht eigentlich gliedernde, sondern erinnernde Wiederholung mit stärkerer Variation 22/4 ~ 143/5[1]. Hier trifft sich der Hymniker mit der Praxis unseres Odysseedichters; nur daß die Wiederholungen im kleinen Raum natürlich ganz anders ins Ohr fallen.

Wieder sind beide Teile der Erzählung deutlich zweigeteilt, ohne daß von einem Auseinanderfallen, von Rissen und Nähten, auch nur im entferntesten die Rede sein kann. Es ist überall ein untadeliger, wie von selbst sich entwickelnder Zusammenhang von höchster Einheitlichkeit, obwohl der Dichter die Teile ganz scharf, unverkennbar absetzt: die Verhandlung zwischen Leto

---

nach parallele Sätze 120/2 und 123/5a, deren zweiter nur deshalb nicht ein volles Trikolon werden kann, weil die 1½ Verse der Klausel 125b/6 gegeben waren — wie durch ihr Verhältnis zum vorausgehenden Geburtsakt 115/9 und zu den folgenden ebenfalls in sich zur Einheit des Gedankens geschlossenen ersten Lebensäußerungen des Kindes 127/39, die mit der Freude von Delos (135/9 bzw. 134/9) genau so abschließt wie die vorhergehende Perikope mit der Freude Letos: auch hier beginnt die Klausel wie 125/6 mitten im Vers. Der Bau ist so gleichartig und so überlegt, daß nirgends ein Zweifel ist. Wil. hat — das muß der Wichtigkeit der Sache wegen gesagt werden — flüchtig gelesen oder ohne nochmaligen Einblick in den Text sich auf sein bekanntermaßen fabelhaftes Gedächtnis verlassen, das ihm dann einen Streich gespielt hat, der Konsequenzen gehabt hat. Denn es ist wieder irrig, daß 'jetzt (d. h. 'sobald das Knäblein diese Speise genossen hat usf.') der Dichter es anreden kann, φοῖβος ἀκερσεκόμης ἑκατηβόλος'. Der Name mit Doppelepitheton steht 134, aber nicht in Anrede; die Anrede hört passend gerade vor 133/9 auf; sie hatte begonnen — noch passender — unmittelbar nach dem Schlußvers 119 ἐκ δ' ἔθορε πρὸ φόωσδε, θεαὶ δ' ὀλόλυξαν ἅπασαι der Geburtszene, mit dem ersten Vers der oben als Einheit bezeichneten Perikope 120/6 über die Tätigkeit der Geburtshelferinnen: ἔνθα σὲ ἤιε φοῖβε θεαὶ λόον ὕδατι καλῶι (120). Überlegt ist in dieser ersten Anrede auch das kultische Epitheton ἤιος gewählt, mit gleicher Feinheit, wie in der Geburtszene leicht auf das Kultobjekt der Palme (117) angespielt ist. Denn der Dichter nennt die Palme — 'Leto hielt sich an ihr', ἀμφὶ δὲ φοίνικι βάλε πήχεε (117) — weil sie Kultobjekt ist (oder meinetwegen auch nur ein θαῦμα, eine Sehenswürdigkeit wie 156 der Gesang der Deliaden); nicht 'weil sie neben ihr stand', weil 'Gebären im Knien gewöhnlich und daß die Kreißende sich einen Halt sucht, natürlich ist'. Diese 'lebensnahe' Deutung verfehlt den Sinn des Dichters und den griechischen Glauben wohl mehr als die von Wil. verspottete (übrigens nicht richtig wiedergegebene) folkloristische (übrigens nur nebenbei gemachte) Bemerkung der englischen Kommentatoren; und Wil. hebt sie dann auch selbst auf mit dem Schlußsatz 'sie stand neben ihr, weil der Palmbaum von Delos den Griechen ein Naturwunder war', der, nicht auf den ersten Blick verständlich, durch die zugehörige Anmerkung sich als das darstellt, was zu sagen war: 'die Palme ist ein Zeugnis für den vorgriechischen Kult usf.' 115/9 wird in den Ausgaben falsch interpungiert. Nach 115/6 ist Hochpunkt zu setzen; es folgen 5 kurze Kola, von denen die ersten drei 117/8 und die letzten zwei 119 enger zusammengehören. Jene illustrieren das μενοινᾶν der Göttin: sie macht, als Eileithyia zu ihr tritt, die letzte Anstrengung in der üblichen Geburtshaltung, und die Erde, auf die sie die Knie stützt, hilft gleichsam mit (μείδησε). Diese geben das Resultat: der Knabe 'springt' ans Licht und die Wehmütter erheben den rituellen Ruf. Sie sind in einen Vers zusammengedrängt und das Ganze geht (im Gegensatz zu der behaglichen Breite der nächsten Perikope 120/6 wie erst recht zu der langen Dauer der Wehen 91/114) mit fast atemberaubender Schnelligkeit vor sich. Die Interpunktion ist hier nichts gleichgültiges, sie zeigt den Grad des Verständnisses für die Erzählweise des Dichters.

[1] Auch hier ist die Streichung an einer der beiden Stellen schon dadurch ausgeschlossen, daß sie das Gleichgewicht der betreffenden Teile zerstört; s. o. S. 703; u. S. 714.

und Delos 30—88, die als erster einheitlicher Teil durch den oben skizzierten großen Anfangssatz mit seiner Unterdrückung der Vorgeschichte gestaltet wird, und die mit αὐτὰρ ἐπεί ῥ' ὄμοσέν τε τελεύτησέν τε τὸν ὅρκον ganz wie 127 zeitlich scharf abgesetzte Geburtszene 89—126[1].

In beiden Teilen soll je eine kritische Frage kurz behandelt werden, nicht um ihrer selbst willen — alle Einzelheiten sachlicher stilistischer kritischer Art (und wenn sie so interessant sind, wie das oben berührte Κρόνοιο 62; die syntaktische Formung von 51/60 oder 79/82 mit ihren kritischen Konsequenzen; oder ἔπος 66) muß ich den Kommentaren überlassen —, sondern weil sie in Verbindung mit dem Aufbau für die Überlieferungsfrage aufklärend sind.

Die vv. 70—78 enthalten eine noch nicht richtig gedeutete Doppelfassung. Überliefert sind sie folgendermaßen[2]:

70 τῶι ῥ' αἰνῶς δέδοικα κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν,
μὴ ὁπότ' ἂν τὸ πρῶτον ἴδηι φάος ἠελίοιο
72 νῆσον ἀτιμήσῶ (ῃ), ἐπεὶ δὴ κραναήπεδός εἰμι,
73 ποσσὶ καταστρέψας ὤσει ἁλὸς ἐν πελάγεσσιν·
ἔνθ' ἐμὲ μὲν μέγα κῦμα κτλ.

Zwischen 72 und 73 fehlt die Verbindung. Die Änderungen, beginnend mit ἀτιμήσας der Pariser Klasse (das also wohl sicher byzantinische, nicht erst Renaissancekonjektur ist), dann Frankes καταστρέψας δέ, Kämmers ὠθεῖν u. a. bedürfen keiner Widerlegung[3]. Denn in 72 ist auch νῆσον schlecht; es müßte ἐμέ heißen (nicht darauf kommt es an, daß Delos Insel ist, sondern auf ihre Ärmlichkeit, die Leto 53/5 drastisch geschildert hat), ἐμέ steht richtig 74; und 74—78 führen das erwartete Schicksal im genauen Anschluß an 73

[1] Scharf abgesetzt ist nicht 'abrupt'. Ich kann Wil. JH 447 nicht zustimmen, wenn er in einem gewissen Entgegenkommen gegen die zerfetzende Kritik zu 89ff. bemerkt 'es geht nun so abrupt weiter, daß manche Anlaß ... zur Zerstörung des Gedichtes genommen haben' und den Ausdruck als charakteristisch für den Stil des Dichters (o.S. 687, 2) mehrfach wiederholt. Er ist auch für 143 (u. S. 716) und nicht einmal für 30 (o. S. 703 f.) passend. Ob 'ein <episches> Gedicht von den γοναὶ 'Απόλλωνος so <d. h. mit 91> anfangen konnte', weiß ich nicht; der chiische Dichter jedenfalls verbindet die Stadien der Handlung, Irrfahrt der Leto und ihr Vertrag mit Delos, Geburt Apollons auf Delos, durch Δῆλος μὲν μάλα χαῖρε γόνωι .... Λητὼ δὲ κτλ. sprachlich eng. Und der sprachlichen entspricht die sachliche Verbindung durchaus: Leto, die τόσσον ἐπ' ὠδίνουσα 'Εκηβόλον ἵκετο (45), kann, auch als sie endlich durch den Vertrag mit Delos einen Platz für die Geburt gefunden hat und alle Göttinnen sich hier um sie versammelt haben ihr zu helfen (92), noch nicht gebären, wird noch ἐννῆμάρ τε καὶ ἐννέα νύκτας ἀέπτοις (Wackernagel, ἀέλπτοις Ω) ὠδίνεσσι gequält, weil Heras Eifersucht jetzt dies neue Hindernis, die Fernhaltung der Eileithyia, ersonnen hat. Hier ist keine 'Fuge' oder 'Naht' und der Schluß 'die Verhandlung mit Delos gehört nicht zur Geburtsgeschichte' (o. S. 704 f.) darf sich nicht auf die Erzählung des Chiers stützen.

[2] M fehlt, in Ψ sind keine wesentlichen Varianten; denn die Lesungen der Pariser Klasse sind offensichtliche Konjekturen: 71 ἴδῃς x ἴδη p, beides f; 72 ἀτιμήσω x — ῶ (ῃ) D (At? wohl f überhaupt; eher Verbesserung des Schreibfehlers als Überlieferung) —σας p; 73 ὤσει xf ὤσῃ p.

[3] GHermann, der 73 strich, war dem Richtigen näher; aber die nicht begründete Athetese hat keinen Eindruck gemacht und wurde nach Baumeister ('v. 73 si absit, quomodo sequentia intellegi possunt, non video') kaum noch erwähnt.



wieder sehr drastisch aus. Es hat also nicht jemand ein Objekt zu ὤσει vermißt (das faktisch unnötig ist), sondern es hat jemand die gewaltsame Aktion Apollons gegen die arme Geburtsinsel — eine Aktion, die doch ausgezeichnet zu der Schilderung des furchtbaren Gottes im Prooimion 1/4 paßt[1] — abgemildert, an Stelle des energischen, 'archaisch' rohen Fußtrittes das blasse ἀτιμάζειν gesetzt. Es bedarf keines Wortes, daß der neue Vers 72 nicht neben 73 stehen sollte — dann hätte der Interpolator die Verbindung geschaffen, was leicht war —, sondern daß 72 an Stelle von 73—78 treten sollte.

Daß der Befund so zu deuten ist, lehren auch die vv. 92ff.

92 θεαὶ δ' ἔσαν ἔνδοθι πᾶσαι
ὅσσαι ἄρισται ἔσαν, Διώνη τε Ῥείη τε
Ἰχναίη τε Θέμις καὶ ἀγάστονος Ἀμφιτρίτη
95 ἄλλαι τ' ἀθάναται νόσφιν λευκωλένου Ἥρης·
96 ἧστο γὰρ ἐν μεγάροισι Διὸς νεφεληγερέταο.
97 μούνη δ' οὐκ ἐπέπυστο μογοστόκος Εἰλείθυια·
98 ἧστο γὰρ ἄκρωι Ὀλύμπωι ὑπὸ χρυσέοισι νέφεσσιν
Ἥρης φραδμοσύνῃς κτλ.

v. 96 steht nur in einem Teil der Hss (Hauptfamilie b und Pariserklasse p), fehlt im Mosquensis M und der Hauptfamilie a[2], was auf Variante führt, die als solche gekennzeichnet war, wie die vv. 136/8[3]. Der Vers ist an sich und im Zusammenhang für Hera sinnlos: ihr Fernbleiben bedarf keiner Begründung, und ihr Name steht 95 und 99 an seinem Platze. Er zerreißt den Zusammenhang, der auf dem Gegensatz πᾶσαι ~ μούνη in den gleichgewichtigen Gruppen 91/5 ~ 97/101 beruht, und zerstört die wuchtige Klausel νόσφιν λευκωλένου Ἥρης, die mit θεαὶ πᾶσαι ὅσσαι ἄρισται ἔσαν zusammen die erste Pentade wirksam umrahmt[4]. Der sachliche Befund bestätigt den überlieferungsmäßigen: 96 ist Variante zu 98, stammt — wie der falsche Platz im Texte zeigt — aus einer anderen Überlieferung; ἐν ἑτέρωι κεῖνται κτλ. steht zu 136/8 in den Hss. Es wird sich später zeigen, daß alle diese Varianten alt sind. Übrigens

---

[1] u. S. 723ff.

[2] Wil. JH 447, 3 gibt Falsches; aber daß Allen-Sikes den Vers als echt behandeln ('fell out from homoearchon with 98') ist allerdings unbegreiflich. Gemoll trübt das Bild der Überlieferung dadurch, daß er 96 unter dem Text druckt.

[3] u. S. 710; zu Herkunft und Alter der Varianten jetzt Breuning a. O. 59ff.

[4] Die Pentaden 91/5 ~ 97/101 fallen ins Ohr wie der Beginn von 91 und 101 mit dem Namen Λητώ und die Umrahmung der ersten Pentade mit Λητώ 91 ~ Ἥρης 95. Genannt werden in ihr außerdem vier große Göttinnen in Gruppen zu zweien; die erste im Halbvers 93b Διώνη τε Ῥείη τε, die zweite durch Epitheta erweitert und geschmückt in einem ganzen Vers 94 Ἰχναίη τε Θέμις καὶ ἀγάστονος Ἀμφιτρίτη, worauf der abschließende Vers 95 ἄλλαι τ' ἀθάναται νόσφιν λευκωλένου Ἥρης mit seiner ersten Hälfte schön zusammenfaßt und mit der zweiten wirkungsvoll die einzig fehlende ausnimmt. Wil.s ganz auf das Sachliche gestellte Urteil (JH 447) 'die Göttinnen hat er sich zusammengesucht; es war nicht leicht, welche zu finden, wir wollen also das Anrecht der einzelnen nicht prüfen' begreife ich auch sachlich nicht recht. Mir scheint hier sachlich und formal alles vollendet; dieser Dichter verlangt unsere Nachsicht nicht.

ist dies die einzige Stelle, wo man über das relative Alter der beiden Fassungen diskutieren könnte. Ich denke aber, der nach Il. *N* 521/4 schön umgebildete Zusammenhang 97/9 ist der ursprüngliche und zugleich der bessere: denn 98 motiviert mit dem märchenhaften Zug der goldenen Wolke das Fehlen Eileithyias, ihre »Unkenntnis« der Vorgänge auf Delos, weit besser als der ganz blasse, wohl mit Berücksichtigung von 110/1 gebildete v. 96. Das Verhältnis von 96:98 ist dem von 72:73/8 analog[1].

Der zweite Teil des Hymnos ist inhaltlich dadurch als Einheit gekennzeichnet daß Leto verschwindet (ihr Name erscheint nur noch im Liede der Deliaden 159) und an ihre Stelle als Akteur der neugeborene Apollon tritt. Gedankenführung und Aufbau sind, obwohl die Ausgaben fast alle und fast überall falsch absetzen, so klar wie alles in diesem Gedicht. Auch dieser Teil ist wieder zweiteilig (127/39 ~ 140/64). Der eben geborene Gott tut 127—139 vor den staunenden Göttinnen seine ersten Schritte auf dem Boden von Delos[2], und die ärmliche Insel 'blüht ganz von Gold wie eine Bergnase von Waldblumen'. Es ist höchste Kunst, wie mit und in den neun echten Versen der Übergang vom Säugling zum Gott in seiner Macht nicht erzählt, sondern leicht angedeutet ist; wie der Dichter wieder eine der größten Schwierigkeiten dieser religiösen Vorstellung überwindet, das göttliche Kind und den furchtbaren Gott zur Einheit verschmilzt; wie er zentral die Ankündigung seines Geltungsbereiches 'mein soll sein' stellt[3]. Es wird von den für die Überlieferung höchst aufschlußreichen

---

[1] Danach ist Wil.s Bemerkung (JH 447, 3) über v. 96 'verfertigt, als die sinnliche Hinderung durch die goldenen Wolken der Göttin nicht mehr würdig schien' leicht zu modifizieren: von dem delphischen Dichter verfertigt, dem usw.

[2] Das von Matthiae gefundene ἐπί für ἀπό 133 hat jetzt auch Allen akzeptiert. Es heißt nicht 'über die Erde hin' — das steht erst 140ff., deren Formung (u. S.712) die an sich schon unzweifelhafte Tatsache bestätigt, daß 139 Abschluß ist —, sondern 'auf der Erde' (richtig Baumeister). Das Imperfektum ἐβίβασκεν stellt uns hier 'das handelnde Subjekt in seiner damaligen Situation vor Augen' (Kühner-Gerth Gr. Gr.3 II 1 § 383, 3; Wackernagel Vorles. über Syntax I 183), ist Tempus der 'lebhaften Vorstellung', wie gerade auch bei Verben des Gehens häufig (Havers Handb. d. erklär. Syntax 1931, 40f. mit Literatur), nicht etwa de conatu. Eben hat der Gott noch in den Windeln gelegen, jetzt spricht und schreitet er als ein Erwachsener; darüber staunen die Göttinnen, und Delos blüht unter seinen Schritten auf. Dann geht es 140 mit αὐτός weiter, und wir treten aus der göttlichen Sphäre und der Urzeit in die Menschenwelt und die dauernde Gegenwart.

[3] Es ist nach S.705,4 klar, warum ich das anders formulieren muß als Wil. JH 449. Die programmatische Ankündigung 131/2 ist ein Dikolon εἴη μοι φίλη ~ χρήσω. Irrig verbindet Gemoll φίλη κίθαρις wegen καμπύλα τόξα, was ein anderes Epitheton (etwa χρυσῆ) verlangen würde; zögernd richtig Allen-Sikes mit Verweis auf 144 (v.94 — o. S.708,4 — ist ganz anders gebaut). Zither und Bogen führt der Gott bereits in der Ilias, die wenigstens einmal (*I* 404/5 ~ Hymn. 295/6) auch Pytho nennt. Der Inhalt dieser Selbstprädikation erleichtert oder erlaubt dem Pythier die Anknüpfung 182ff.; der Bogen spielt 300/4 und 356ff. seine Rolle und mag 208ff. subaudiert werden. Die Form ist griechisch und vermeidet wohl bewußt selbst das εἰμὶ δὲ Δημήτηρ Hymn. Demet. 268, das den Menschen gegenüber angebracht war. Ich gehe auf die religiösen Vorstellungen nicht weiter ein; aber griechische Götterkinder gibt es nicht: weder Apollon noch der kretische Zeus und Dionysos sind Griechen, und weder Athene noch Persephone werden je als Kinder vorgestellt; wo es dann geschieht, sind wir bereits im Bereich einer spielenden Kunst.

Versen noch gesprochen werden müssen; jetzt nur das Äußerliche, ein oder zwei Analogien zu den eben besprochenen Varianten. Kein Zweifel besteht über den Schluß der Perikope:

133 ὣς εἰπὼν ἐβίβασκεν ἐπὶ χθονὸς εὐρυοδείης
Φοῖβος ἀκερσεκόμης ἑκατηβόλος, αἱ δ' ἄρα πᾶσαι
135 θάμβεον ἀθάναται, χρυσῶι δ' ἄρα Δῆλος ἅπασα
136 βεβρίθει, καθορῶσα Διὸς Λητοῦς τε γενέθλην,
γηθοσύνηι, ὅτι μιν θεὸς εἵλετο οἰκία θέσθαι
138 νήσων ἠπείρου τε, φίλησε δὲ κηρόθι μᾶλλον.
139 ἤνθησ' ὡς ὅτε τε ῥίον οὔρεος ἄνθεσιν ὕλης.

Hier sind wir nicht auf unser eigenes kritisches Denken angewiesen, das ja leider in immer weiteren Kreisen in Mißkredit kommt; die Verse fehlen im Texte von M f p x (außer in Π, der sie hineingenommen) und stehen am Rande von x (ETL) mit (σημ und) ἐν ἑτέροις καὶ οὗτοι οἱ στίχοι κεῖνται. Das schließt ihre Umstellung hinter 139 (Bothe, Gemoll, Kirchhoff) ebenso aus wie die auch 72/3 vergeblich versuchte Ergänzung der fehlenden Verbindung (ἤνθεε δ' Ruhnken); denn φίλησε δὲ κηρόθι μᾶλλον ist Klausel, die — man mag das gleich hier sagen — den v. 146, richtiger den ganzen Gegensatz des Schlußteiles 140ff. vorwegnimmt[1]. Das wird uns noch wichtig werden;

[1] Das ist, wie sich noch herausstellen wird (u. S. 718f.), der entscheidende Grund für die Priorität von 139, über die sich die bisherige Diskussion naturgemäß nicht einigen konnte. Dabei war Gottfried Hermann hier dem Richtigen ganz nahe und hätte es erreicht, wenn die vorgefaßte Theorie von vier in A zusammengearbeiteten Hymnen nicht im Wege gestanden hätte. Er erkannte nicht nur (p. XXI), daß wir es hier mit einer echten Doppelfassung, der Arbeit eines anderen Dichters zu tun haben, sondern, soweit das für ihn möglich war, auch den Grund der Änderung (p. XXVI): 'non dubitandum tamen puto, quin antiqui poetae haec sint: χρυσῶι δ' ἄρα Δῆλος ἅπασα ἤνθησ' ὡς ὅτε τε ῥίον οὔρεος ἄνθεσιν ὕλης. nam hic quidem poeta recte sic cecinit, quippe statim alia in laudem Apollinis additurus. interpolator ⟨im Hermannschen Sinne der jüngere Dichter des zweiten delischen Hymnos⟩ vero, qui illa quae sequuntur ... omittere debebat, non potuit non intellegere, si florentem Deli statum uno versu describeret, finem hymni nimis ieiunum atque exilem futurum esse. itaque pleniore usus est et graviore peroratione (135/8)'. Aus dem dann wieder ziellosen Hin und Her der Folgezeit ist höchstens zu erwähnen, daß Allen-Sikes über Hermann hinaus in 136/8 auch sprachliche Anstöße fanden (nicht gerade Wesentliches; zu sagen wäre etwa, daß νήσων ἠπείρου τε reines Füllsel sind und καθορῶσα Διὸς Λητοῦς τε γενέθλην ∼ γηθοσύνηι ὅτι κτλ. nicht geschickte Doppelung). Wenn sich aber Wil. JH 449f. gegen Hermann wieder für 136/8 als 'das echte' entschied (ihm folgen Bethe 21 mit einer flüchtigen Bemerkung, Altheim 437 und Breuning 64ff. mit dem wichtigen, aber nicht richtig verwendeten — o. S. 693, 4 — Hinweis auf Hymn. Demet. 472/3), so rächt es sich, daß er die Überlieferungsgeschichte von D übergangen hat und deshalb Entstehung und Natur der Varianten nicht erkennen konnte. Er verwirft 139 zögernd und ungern, aber er muß 136/8 bevorzugen, weil es 'die Fassung ist, welche Kallimachos ⟨Hymn. Del. 266/74⟩ bezeugt'; und Kallimachos hat ja, wie Wil. behauptet, den delischen Hymnos ohne die Fortsetzung gelesen. Nun ist das letztere freilich sehr zweifelhaft (o. S. 693); aber auch wenn es stimmte, wäre es kein Beweis: Kallimachos kann ja außer D auch A gekannt haben, muß es eigentlich sogar, da A bereits dem Aristophanes bekannt ist (o. S. 693). Aber es ist überhaupt fraglich, ob er die vv. 136/8 'bezeugt': das Goldwunder, 'das Kallimachos ausführt, was es doch nicht gut verträgt', steht ja auch, steht sogar allein und daher wirksamer in der kürzeren Fassung 135, 139. Weiter: Kallimachos 267 ἤπειροι τε καὶ ... νῆσοι brauchen nicht aus 136/8 zu stammen, sondern können auf 21 anspielen (auch 138 steht wie 21 beim Hymniker der Singular ἤπειρος, bei Kallimachos ἤπειροι; vgl. Wil. 449, 1); und



hier genügt die Erkenntnis, daß auch 136/8 nicht Erweiterung (Interpolation) sind, sondern wieder Ersatz für die andere, wie sich noch deutlicher zeigen wird, für die zweifellos ursprüngliche Fassung 139.

Es kommt nicht viel darauf an, daß auch der Anfang der Perikope eine Variante aufweist:

127 αὐτὰρ ἐπειδή, Φοῖβε, κατέβρως ἄμβροτον εἶδαρ,
128 οὐ σέ γ' ἔπειτ' ἴσχον χρύσεοι στρόφοι ἀσπαίροντα
129 οὐδ' ἔτι δέσματ' ἔρυκε[1], λύοντο δὲ πείρατα πάντα.

129 ist neben 128 unnötig; er schafft eine dem Stil des Dichters D fremde, dem Variator (vgl. 136/8) aber zuzutrauende Breite. Auch dem Ausdruck fehlt die Proprietät und die Unbefangenheit von D: das 'goldene Wickelband' steht 122 im Schluß der Geburtszene nach dem Kleidchen; 127/8 fassen passend knapp und ohne unnötige Variationen die ganze erste Pflege des Neugeborenen (120/6) zusammen; kaum hat er die Götterspeise genossen, 'strampelt' er sich frei und 'spricht sogleich'. Es ist fraglich, ob δέσματα und πείρατα überhaupt als στρόφοι verstanden werden können; der Variator hat wohl[2] an ihnen und wohl noch mehr an ἀσπαίρειν Anstoß genommen und den Vers durch den korrektblassen 129 ersetzt, der auf einen wirklich aus Fesseln befreiten Gott paßt (τὸν δ' οὐκ ἴσχανε δεσμά, λύγοι δ' ἀπὸ τηλόσ' ἔπιπτον Dionysoshy. 7, 13).

Mit größter Sorgfalt ist der Schlußteil 140—164 gebaut, in gleichgewichtigen Versgruppen, wie sie immer da auftreten, wo die Sache von besonderer Bedeutung ist[3]. Der neugeborene Gott (89—126), der sogleich (αὐτίκα 130) zu voller göttlicher Größe sich erhebt (127/39), bleibt nicht in Delos, zieht aber

sie werden es, obwohl Wil. den Anschluß an 136/8 'deutlich' findet. Denn Kallim. 268 nimmt Bezug auf Hymn. 57/60 und 269b/70 auf 83/88, d. h. der hellenistische Dichter imitiert auch 266/74 nicht éine Stelle des alten Hymnos, sondern arbeitet ganz frei. Sollte aber Wil. trotz allem recht haben, daß Kallimachos 'die Fassung 136/8 bezeugt', so müßten wir etwas anderes schließen, das freilich sehr wichtig wäre. Dann hätte Kallimachos den selbständigen Hymnos D gar nicht und nur den überall gelesenen Hymnos A, den großen Apollonhymnos, gekannt, und wir erhielten einen terminus post quem für die Ausgabe, aus der unser, durch die Varianten aus D vermehrter Text von A (u. S. 730f.) stammt. Das ist an sich gar nicht unglaublich, und vielleicht gibt Kallim. 269/70 ἀλλ' ἀπ' ἐμεῖο Δήλιος 'Απόλλων κεκλήσεται ein Argument für diese Annahme: denn diese Berücksichtigung der Kultnamen hat in D gar keine Parallele, aber in A eine ganze Reihe, lauter im Aufbau wichtige Stellen: 371/4 ἐξ οὗ νῦν Πυθὼ κικλήσκεται, οἱ δὲ ἄνακτα Πύθιον καλέουσιν ἐπώνυμον, 385/7 ἔνθα δ' ἄνακτι πάντες ἐπίκλησιν Τελφουσίῳ εὐχετόωνται, 493/6 ὡς ἐμοὶ εὔχεσθαι Δελφινίῳ κτλ.

[1] Die von Baumeister und Allen-Sikes aufgenommene Lesung δέσμα σ' der p ist eine der zahllosen Konjekturen dieser Familie; ihr Urheber vermißte ein ganz unnötiges Objekt.

[2] vgl. o. S. 709 zu 72/3.

[3] Die Herausgeber haben seit Ilgen wohl alle richtig mit 140 den neuen Teil begonnen. Wil. JH 450 'mit 142 ⟨l. 143, wie S. 447 steht⟩ beginnt ein neuer Teil' ist nicht, wie man zuerst glaubt, Druckfehler: denn die Paraphrase S. 450 übergeht die vv. 140/2, und S. 447 heißt der Übergang 143 'abrupt'. Altheim 435, 1 ist gefolgt. Gedanken und Bau sowohl von 127/39 wie erst recht der von 140/6 (140/55) verbieten diese Teilung schlechthin.





auch nicht (wie etwa Aphrodite Hymn. 6) in den Olymp ein[1] oder wechselt zwischen Delos und dem Olymp (wie etwa Demeter Hymn. 2 oder der delphische Apollon der Fortsetzung 182ff.); er tritt seine Herrschaft über die griechische Welt an (140/5) und besucht das ihm besonders liebe Delos nur noch zu bestimmten Zeiten (146ff.). Ein Durchschnittsdichter oder ein Kultbeamter hätte nach dem ganzen Verlauf des Hymnos, in dem das θέσθαι πίονα νηόν (52), das πρῶτον τεῦξαι περικαλλέα νηόν (80), der θυώδης βωμὸς καὶ τέμενος (87/88) überall Lockmittel für Delos und angedeuteter Höhepunkt ist, den Tempelbau erzählt, den Kult oder die Stellung, die τιμαί des Gottes beschrieben. Es genügt da der Hinweis auf die in dieser Hinsicht ganz mechanische, in Kapiteln und Paragraphen sich bewegende Anlage der delphischen Fortsetzung. Aber auch der als Ganzes dichterisch wenig erfreuliche Demeterhymnos und vom Hermeshymnos wenigstens der Schlußteil sind da lehrreich. Überall bestimmt ein lokalkultisches oder ein allgemein theologisches Interesse den Aufbau. Für den blinden Chier — der auch gegen Ende der Geburtszene mit leichter Hand eine wichtige lokale Kulttatsache berührt (ἀμφὶ δὲ φοίνικι βάλε πήχεε 117)[2] und den Neugeborenen jetzt mit dem aus dem Kultruf gebildeten Epitheton anredet (ἔνθα σε, ἤιε Φοῖβε 120) und von da die Anrede festhält (127, 140, 146), die bisher nur, wieder passend, in der Propositio (20) stand — sind diese Dinge gegeben: nicht nur der delische Tempel ist da, sondern alle Kultstätten Apollons. Nachdem die Geburt des Gottes in künstlerisch vollkommener Einheit, in dem schnellen Stil dieses Dichters schön erzählt ist, agiert der Gott nicht in irgendeiner besonderen Weise, es werden nicht eine oder mehrere πράξεις erzählt, sondern er ist da, und der Dichter schildert, wieder in vollkommener Einheit, wie er da ist. Nicht unbedacht werden am Schlusse der ersten Perikope dieses kulminirenden Teiles mit 143/5 die vv. 22/4 der Propositio, jetzt in der neuen Stellung zweckentsprechend variiert, wiederholt[3] und schließt sich zugleich der Zirkel, der mit dem pausenlosen Überblick der apollinischen Kultorte im Kreise der delischen Amphiktionie (30/44) eindrucksvoll anhob. Die Funktion der vv. 140/5[4] —

---

[1] vgl. u. S. 723ff. zu v. 1ff.

[2] o. S. 705, 4.

[3] o. S. 705f. Wiederholung, Variation und neue Verwendung sind deutlich; die Diskussion, ob in der propositio (22/4 strich Ilgen; die alte Abneigung der Analytiker gegen 20/4 verstehe ich nicht) oder hier und ob 144/5 (Kirchhoff, Wilamowitz u. a.) oder gar 143/5 (Wil. JH 450, 1 als Möglichkeit; älteres bei Gemoll 143) zu tilgen seien, ist nicht nur deshalb nutzlos, weil an beiden Stellen das Gleichgewicht der Teile jede Athetese verbietet. 146 ἀλλ' ὅτε (ἄλλοτε Camerarius) bei Thukydides ist doch wohl Gedächtnisfehler; keinesfalls berechtigt es zu Umstellungen, Tilgungen oder umgekehrt zu der Annahme, daß 'er hier mehr vor Augen gehabt zu haben scheint' (Wil. JH 450, 1).

[4] Sie sind im Aufbau des Ganzen wesentlich mehr als bloßer 'Übergang zur Schilderung der Festfeier' (Wil. JH 450), und man darf angesichts von 30/88 auch nicht sagen, daß 'das die γοναί nichts mehr angeht'. Bethes Scheltworte (a. O. 21ff.) über 140/5 — 'konfuse Verse'; 'hängen weder mit den vorangehenden Versen noch untereinander zusammen, können auch nie zusammen-

nicht unähnlich der von 127/39, die Gottkind und Gott zur Einheit verschmolzen; innerlich stellen sich so diese beiden Gruppen zusammen — löst in wahrhaft künstlerischer Weise die Spannung, die für jeden Hymniker, wenn er (wie das in dieser alten Zeit noch die Regel ist) zunächst für einen bestimmten lokalen Kult, für eine bestimmte kultische Feier dichtet, zwischen den Ansprüchen dieses lokalen Kultes und der panhellenischen Verehrung des Gottes besteht. Für jeden Hymniker, aber vielleicht am stärksten für den apollinischen; denn Apollon ist, anders als etwa Zeus Here Athene, nirgends im eigentlichen Sinne Lokalgott, sondern (hier wieder in anderer Weise als Artemis) universal. Er wohnt nicht bei seinen Verehrern, sondern in der Ferne, besucht auch seine Haupttheiligtümer nur in bestimmten Festmonaten, in denen dann die Epiphanie gefeiert, die Orakel erteilt werden.

Deutlich sind die vv. 140/5 eine formale und sachliche Einheit, die den »universalen« Apollon verkünden und ihm Reverenz erweisen; zwei Trikola (140/2: 143/5) mit den an erster Versstelle stehenden Anaphern ἄλλοτε — ἄλλοτε, πολλοί — πᾶσαι; das zweite eine Art Begründung des ersten: 'bald bist Du in Delos, bald anderswo; hast du doch (τοί) überall Tempel und heilige Stätten'. Den νῆσοι τε καὶ ἀνέρες 142 entsprechen chiastisch die νηοί τε καὶ ἄλσεα 143[1], dem einen delischen Κύνθος 141 aufgeweitet die σκοπιαί πρώονες ποταμοί 144/5, dem Nahe- und Fernsein der Gegensatz von Tempeln und freier Natur. Das die Perikope beginnende αὐτὸς δέ 140 steht trotz des δέ nicht im Gegensatz zu Δῆλος ἅπασα 135, sondern ist betontes 'Du', wie der delphische Dichter 181 richtig verstanden hat.

Aus diesem weiten Bereich von Apollons Herrschaft hebt der Dichter seine Beziehung zu Delos heraus in der zweiten, um der Einheit eines delischen Hymnos willen wesentlich umfangreicheren Perikope 146/64, die zeigt, wie Leto ihr Versprechen gehalten hat — τίσει δὲ σέ γ' ἔξοχα πάντων (88). ἀλλά ist immer gegensätzlich, ob stärker oder schwächer, ausgesprochen oder elliptisch. Auch in 146 liegt der Gegensatz zu 140/5: nicht in der plumpen Art einer Verschweigung aller übrigen Kultstätten oder gar einer Diffamierung der übrigen, von denen mindestens die Milesier einen sehr alten und bedeutenden Apollon besaßen. Eine Diffamierung, Überbetonung des Gegensatzes, entsteht nur, wenn die Periodisierung verkannt und der Text falsch interpungiert wird. Dem Dichter kommt es nicht auf eine Herabsetzung der übrigen Kult-

gehangen haben', 'unsinnig', 'ebenso unsinnig' — notiere ich, weil sie zeigen, was sich wirklich bedeutende Dichter von ihren Erklärern gefallen lassen müssen. Die gewöhnliche Distinktion der Ausgaben von Baumeister bis Allen — Punkt nach 142, Hochpunkt nach 145 — verkennt Gedanken und Satz in gleicher Weise. Ich gehe auf das einzelne nicht ein; der Sinn des Doppeltrikolons ist S. 714 entwickelt.

[1] Danach ist 142 das überlieferte νήσους richtig: νῆσοί τε καὶ ἀνέρες — das ist die griechische Welt, die 21 ἀν' ἤπειρον ἠδ' ἀνὰ νήσους heißt. Daß hier die Inseln allein stehen, mag von Chios und Delos gesehen sein, wenn solch Wechsel im Ausdruck überhaupt der Begründung bedarf.

orte an, sondern auf die Heraushebung von Delos; und seine Konstatierung, daß sich Apollon, dem Eide der Mutter getreu, 'an Delos am meisten freut,' kann die nicht verletzen, die sich selbst in Delos versammeln, weil — das Problem der Delosrede 62ff. erhält seine 'historische' Lösung — Apollon dort geboren ist und seine Geburtsinsel besonders liebt. ἔνθα 147 und alles was daran hängt ist geradezu eine Begründung des μάλιστ' ἐπιτέρπεαι ἦτορ 146, wie τέρπουσιν 150 am Schlusse des Gliedes umrahmend zeigt: der Gott 'freut sich', weil die Ionier 'ihn erfreuen'. Unmerklich vollzieht sich die Verschiebung von Delos zur Gesamtheit der Ionier, für die Delos Versammlungsort ist; es ist eine kaum genug zu preisende Kunst, wie das alles in natürlichster Weise ineinander gefügt ist, wie ein Allpreis Apollons sich mit den Ansprüchen von Delos und mit der besonderen Feier, bei der der Dichter vorträgt, vereinigt. In dem Hochfeste Apollons, also in etwas kultischem, lokalem, das doch überlokal gestaltet ist, gipfelt der Hymnos; und wie die Schilderung des überall Geehrten und Herrschenden (140/5) in die Schilderung des éinen delischen Festes (146/64) ausläuft, so dieses wieder in éinen Programmpunkt, den Chorgesang der Deliaden (156/64). Wir werden nicht irren, wenn wir glauben, daß diese Komposition bestimmt ist vom Epilog her, vom Wunsche des Dichters, in der Anrede an die Deliaden von sich persönlich reden zu können.

Der Bau auch dieses Abschnittes ist gleichgewichtig: der 'spezielle' Teil 146—164 neben den zwei Trikola des allgemeinen 140/5 besteht aus zwei fast gleichen Teilen; 10 Verse ξύνοδος (thukydideisch geredet; ἀγών sagt der Dichter 150, was nach dem echten, von Thukydides erhaltenen Text ὅταν καθέσσωσιν ἀγῶνα dasselbe dedeutet) 146/55 und 9 Verse Deliaden 156/64. Daß diese Zahl den echten 9 Versen der Perikope 127/39 entspricht, wird Zufall sein; aber die Schilderung der Versammlung erfolgt in den zwei Pentaden 146/50 ~ 151/5: die erste, auf den Begriff τέρπειν gestellte, schildert die Versammlung (episch ist, daß das Hauptmittel des τέρπειν in den Versen 149/50 syntaktisch selbständig wird), die zweite beurteilt, preist ihren Anblick. Da ist das eröffnende φαίη 151, das gleichartig am Schlusse des Preises der Deliaden 163 wiederkehrt, nicht mehr episch, auch nicht aus dem Sinne des zuschauenden Gottes zu erklären; da gibt der Dichter, der das im Geiste sieht [1], den eigenen Eindruck wieder, wie er in der Propositio die eigene Verlegenheit der Stoffwahl ausgesprochen hatte: das starke persönliche Element des Schlusses ist auch von hieraus vorbereitet.

Wir schließen mit dem schematischen Überblick über den Aufbau des delischen Hymnos, ohne Scheu vor den Teilen und Unterteilen einer 'Disposition'.

[1] Er ist ja blind. Ich weiß doch nicht, ob man sich damit so abfinden darf, wie **Wil.** JH 456 'und wenn die Augen jetzt erloschen sind, so bewahrt das Gedächtnis die Bilder, die sie einst auf-



I. Prolog 1—29
  1. Prooimion 1—13 (18)
  2. Propositio 19—29
II. Hymnischer Hauptteil 30—164
  1. Die Geburt Apollons 30—126
    a) Verhandlung und Vertrag Leto-Delos 30—88
    b) Die Geburtsszene 89—126
  2. Die Herrschaft Apollons
    a) Die Selbstproklamation des Gottes 127—139
    b) Sein Kultbereich 140—164
      α) Im allgemeinen 140—145
      β) Das Hochfest auf Delos 146—164
        αα) Die Versammlung der Ionier 146—155
        ββ) Der delische Mädchenchor 156—164
III. Epilog 165—178.

4.

Die Einheit des so aufgebauten Gedichtes noch besonders aufzuweisen oder gegen Zerlegung in eine Reihe unzusammenhängender Stücke zu verteidigen, hieße Eulen nach Athen tragen. Daß die Zerreißung einem so klaren Tatbestand gegenüber überhaupt unternommen wurde; daß die Kritik am Texte des nicht allzu umfangreichen, im Thema und Bau so ersichtlich einheitlichen Gedichtes nach dem Muster der vermeintlichen Ergebnisse der Kritik an den großen homerischen Epen instruiert wurde und daß sie ihrerseits wieder 'für die Methode der Homerkritik von grundlegender Bedeutung' sein sollte; daß die Kritiker, wohl mit der einzigen Ausnahme von Wilamowitz[1], die große eigenartige Kunst dieses Dichters so gar nicht erkannten — das alles erklärt sich einerseits gewiß aus dem beispielgebenden Einfluß der schnell über ihr eigentliches Gebiet hinausgreifenden Methoden der Homerkritik, die doch (selbst wenn man sie einmal für das homerische Epos als berechtigt anerkennen würde) schon den hesiodischen Gedichten gegenüber so völlig versagten, daß ihre Nichtanwendbarkeit sofort klar, ihre mechanische Übertragung als unzulässig sich hätte erweisen müssen. Aber es hat doch wenigstens beim Apollonhymnos (und wieder beim Hermeshymnos, wo die Sache den Schluß trifft; ganz anders das Problem des Demeterhymnos; beim Aphroditehymnos ist gar kein Ansatzpunkt für diese Kritik) einen oder gar zwei scheinbare äußere Gründe: einmal die Fortsetzung (brauchen wir der Bequemlichkeit

genommen haben, in scharfen Linien'. Er sagt das auch mit Bezug auf 30—45, wo er nur 'Landmarken' findet.

[1] Und auch er hat sich in dieser dem Chier gewidmeten Untersuchung fast mehr um Kallimachos als um den Chier bemüht; s. auch o. S. 687, 2.



wegen schon jetzt diesen Ausdruck) durch den 'pythischen Teil' und zweitens die außerordentlichen Schwierigkeiten, die das Prooimion, der kleine 'Letohymnos' (14—18) innerhalb des Apollonhymnos, dem Verständnis entgegenstellte. Diese 'Anstöße' haben ihren Grund und verlangen Antwort. Es wird sich herausstellen, daß für beide eine Antwort gegeben werden kann. Die Lösung der Schwierigkeiten ist aber leichter, wenn wir nicht vorn beim Prooimion, sondern beim letzten Teile des Hymnos — denn auf den Epilog können wir uns hier nicht beschränken — ansetzen, im unmittelbaren Anschluß also an die Behandlung des hymnischen Hauptteils.

Gewonnen haben wir bereits zwei wichtige Resultate: einmal, der delische Teil ist vollständig, vom ersten bis zum letzten Verse erhalten; es ist am Schlusse nichts gestrichen und nichts zugesetzt (außer eben der ganze 'pythische Teil', der uns hier nichts angeht); sodann, der delische Hymnos ist von Varianten durchsetzt, was (das muß mit Nachdruck gesagt werden) im pythischen Teil nicht der Fall ist[1]. Es handelt sich in den besprochenen Fällen 72 ~ 73/8; 96 ~ 98; 128 ~ 129; 136/8 ~ 139 wirklich um Varianten, keine Zusätze und erweiternde Interpolationen. Ihre Art läßt keinen Zweifel daran, daß es sich nirgends um spielende zufällige oder durch rhapsodisches Fortleben eingetretene Änderungen handelt, sondern um eine bewußte 'Redaktion', die auf doppelte Überlieferung weist, wie sie wenigstens in einem Falle bezeugt ist (136/9), in einem zweiten (96 ~ 98) durch die falsche Stellung der Variante indiziert wird[2]. Die 'Redaktion' scheint nicht sehr eingreifend, wenn man allein auf den Umfang der Ersatzverse (nur 6 im hymnischen Hauptteil) sieht; aber ihre Feststellung wird von höchster Wichtigkeit, wenn man ihre Tendenz beachtet und die Stellen, an denen sie eingegriffen hat. Für die Tendenz ist 72 (und wohl auch 128) charakteristisch, in dem sich eine andere Auffassung des Gottes, eine Milderung seiner furchtbaren Natur und der 'archaischen' Unbekümmertheit in der Darstellung seines Benehmens ausspricht[3]. Sie führt aus dem Ton des delischen Pro-

[1] Ich glaube an Hermanns 'Interpolation' von P, d. h. sein Zusammenschreiben aus zwei Hymnen, einen auf den delphischen und einen an den telphusischen Apollon, nicht; aber auch nicht an Altheims (a. O. 443ff.) mit Hermanns Methode gewonnene Dubletten, kann das aber hier nicht verfolgen. Etwas anderes sind die gewöhnlichen Interpolationen (Erweiterungen) in P (u. S. 741ff.).

[2] Weil das der Fall ist, hat unter den älteren Kritikern von der Ruhnkenschen Grundlage aus allein Hermann Richtiges gesehen (o. S. 685, 1; 710, 1) und insoweit, nicht in seiner Lösung durch Zusammenarbeit aus verschiedenen Gedichten über das gleiche Thema darf man sagen, daß 'sein Vorgehen das methodisch richtige' war: er erkannte die Natur der Varianten und versuchte (vom Standpunkt des Homerikers) ihre Herkunft zu erklären. Das hat auch Wil. nicht getan, der die Frage derVarrianten prinzipiell gar nicht angefaßt hat, wie er die Textgeschichte übersprang. Die anderen haben geschimpft und zerrissen oder Apologien geschrieben, soweit sie nicht mit 'propter argumenti affinitatem huc translatum', 'grammaticus appinxit propter similitudinem' u. ä. der reinen Interpolationstheorie huldigten. Dabei konnte, soviel im einzelnen geleistet ist, das Verständnis des Ganzen nicht erreicht werden.

[3] o. S. 706f.



oimions in den des pythischen Teiles, der im Stil und Ausdruck zugleich ausgeglichener und blasser ist — ohne daß dies etwa schon genügte, den Verfasser des pythischen Teiles mit dem 'Redaktor' des delischen gleichzusetzen. Wohl aber drängt uns zu dieser Folgerung die Stellung der wichtigsten unter den bisher behandelten Varianten: der Ersatz von 139 durch 136/8 hat nur Sinn, wenn der Redaktor den delischen Teil (so sage ich jetzt wieder bewußt) mit diesen Versen schließen oder (wie man vielleicht gleich besser sagt) wenn er nicht nur 139 ersetzen wollte, sondern zugleich den ganzen aktuell-delischen und persönlichen Schluß 140/78, d. h. wenn er den Preis Apollons weiterführen wollte und (auch das können wir gleich sagen) damit den Delier in einer gerade in der älteren apollinischen Politik mit Meisterschaft geübten Weise (sie hängt mit der nichtlokalen Natur dieses Gottes zusammen, der allein von den griechischen Göttern auch missioniert, nirgends Gott nur eines oder besonders eines Staates ist, überall nach Geltung sogar über Hellas hinaus strebt) mit dem Pythier vereinen, ihn gewissermaßen annektieren wollte[1]. Sein großer Apollonhymnos kulminierte nicht in der Schilderung des delischen Hochfestes, sondern in der Gründung der im 6. und schon in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts berühmtesten Stätte des Apollonkultes. Dieser jüngere Dichter, dessen delphische Interessen, vielleicht auch delphische Herkunft und Zugehörigkeit zur Priesterschaft jede Zeile seiner Dichtung verrät[2], hat den delischen Hymnos zu seinen Zwecken benutzt in einer Zeit unmittelbar vor oder unmittelbar nach dem Heiligen Kriege, dessen Ausgang (591/0) die Stellung Delphis in der griechischen Welt entschied. Damals war die delische Amphiktionie zusammengeschrumpft, die große ξύνοδος sämtlicher Ionier aufgegeben; ihre asiatischen, also die mächtigsten und reichsten Mitglieder hatten sich eigene religiös-politische Mittelpunkte geschaffen oder die bestehenden ausgebaut, versammelten sich um den Poseidon vom Panionion und feierten die Ephesia an Stelle der Delia[3].

---

[1] Man tut besser, in der Zeit unserer Hymnen nicht von Konkurrenz (weder der Dichter, noch der Heiligtümer, die selbst in P zweifelhaft ist; u. S. 739, 2) zu reden; das verschiebt den Gesichtspunkt. Später gibt es sie, spielt aber nicht zwischen den Priesterschaften, sondern den Staaten, die den Gott für ihre Politik brauchen. Die Restauration der Delien durch Athen wird man auch unter diesem Gesichtswinkel sehen dürfen. Wer schenkt uns endlich das Buch über den Apollon von Delphi?

[2] u. S. 731.

[3] ὥσπερ νῦν ἐς τὰ Ἐφέσια Ἴωνες hatte Thukydides hinzugesetzt (o. S. 690) und mit der ausführlichen, für uns leider immer noch zu kurzen Schilderung des Verfalls der alten delischen ξύνοδος geschlossen. Die termini νησιῶται usw. können hier nicht untersucht werden; aber alles zeigt, daß Ἴωνες auch bei ihm nach dem Sprachgebrauch der Zeit (Herodt. 1, 143) nur die Kleinasiaten deckt, was dann einen Schluß auf die ξυμφοραί zuläßt: es wird letztlich die Unterwerfung unter Lydien und Persien gewesen sein, die diese Ionier von der Amphiktionie und Delos löste, dessen Fest dann nur noch von den νησιῶται καὶ Ἀθηναῖοι (Thukyd. 3, 104, 6) beschickt wurde. Über Zeit, Blüte und Verfall der alten Panegyris, wohl auch über ihr Verhältnis zu den asiatisch-ionischen Kulturverbänden läßt sich noch manches sagen, was hier abführen würde. So hängt das Verständnis für die Bitte von Delos ἔμμεναι ἀνθρώπων χρηστήριον (81) davon ab, daß man in Delos die alte Orakel-



Daß wir hier kein Phantasiespiel treiben, daß wirklich die Verse 136/8 als Teilschluß gedichtet sind, beweisen Form und Inhalt in gleicher Weise. Formelhaft, klauselartig schließt φίλησε δὲ κηρόθι μᾶλλον den Satz, der vom Gotte her sagt, was vorher von Delos gesagt war: χρυσῷ δ' ἄρα Δῆλος ἅπασα ἤνθησε ... καθορῶσα Διὸς Λητοῦς τε γενέθλην (auch diese Wiederholung der Genealogie ist typisch für hymnischen Schluß[1]) γηθοσύνῃ ὅτι μιν θεὸς εἵλετο οἰκία θέσθαι νήσων ἠπείρου τε, φίλησε δὲ κηρόθι μᾶλλον. Die im ὅτι-Satz doppelt ausgesprochene Konstatierung, daß der Gott Delos über alle anderen Stätten liebt, nimmt (das wurde oben angedeutet) den das gleiche sagenden Kontrast der Perikopen 140/5 ~ 146/64 nicht nur vorweg, er macht durch seine Form eine Wiederholung oder Fortführung dieses Gedankens unmöglich[2]. 136/8 sind ein wirklicher Schluß; aber ein Schluß nur der Geburtsgeschichte; und es ist vollkommen deutlich, wie der delphische Dichter (dessen Qualitäten wir später noch kurz aufzeigen wollen, weil sie meist unterschätzt werden) vorgegangen ist: der Chier hatte in der oben aufgewiesenen Weise den Körper seines Gedichtes zweigeteilt und die Teile durch die stichwortartige Wiederholung 125/26 = 12/13 deutlich abgegrenzt. Von den beiden Teilen war für den Delpher, wenn er den älteren Hymnos 'fortsetzen', richtiger ausgedrückt, wenn er ihn in seinen neuen großen Apollonhymnos aufnehmen wollte, nur der erste, die Geburtsgeschichte, brauchbar, nicht der zweite, die Schilderung des delischen Hochfestes[3]. Aber auch er baute zweiteilig; sein großer Hymnos erzählte

---

stätte der delischen Amphiktionie erkennt, wo Orakel (wie in Pytho) nur in einer bestimmten Festzeit gegeben wurden. Es geht nicht an, das delische Orakel wegzudeuten. Was RE I 1906 und bei Busolt-Swoboda Griech. Staatskunde 1926, 1284 über die delische Amphiktionie steht, genügt für die vorathenische Zeit nicht; auch Wilamowitz SbBerlin 1906, 71ff. geht über diese Dinge zu schnell hinweg.

[1] Hymn. Hom. 1, 20/1; 3, 545; 4, 579; 7, 58; 15, 9 u. ö.

[2] Das ist das einzige, was an Bethes Ausführungen (S. 21) richtig ist. Leider hat es außer weiterer Zerreißung keine Konsequenzen.

[3] Über das Verfahren des Delphers s. u. S. 720f.; 723ff. Es muß aber schon hier ausdrücklich und scharf betont werden, daß diese Feststellung nur unter der angegebenen Bedingung gilt: die aktuellen Verse und der persönliche Schluß (140—178) waren nur für den unbrauchbar, der unter Benutzung des delischen einen neuen Apollonhymnos schaffen wollte; wer dagegen den delischen Hymnos für sich vortrug, konnte vielleicht den persönlichen Schluß (165—178) umgestalten, brauchte es aber so wenig, wie etwa die Rhapsoden der hesiodischen Theogonie die ganz persönliche Musenweihe (22/35) und die der Erga die 'biographischen' Stücke wegzulassen brauchten. Sie haben es ja auch nicht getan, haben diese eigentlich nur für den Dichter selbst passenden Partien nicht für ihre Verhältnisse umgearbeitet. Der Rhapsode, der solche Dichtungen in sein Repertoire aufnahm, war ihnen gegenüber in einer anderen Situation als ihr Dichter: er ist vergleichbar nur dem modernen Vortragenden und Dirigenten, der das Kunstwerk eines anderen bekanntmacht, interpretiert, weil es ein Kunstwerk ist und weil die Leute es hören wollen. Hier liegt der vitale Unterschied meiner Auffassung von der GHermanns, der zuerst den Gedanken ausgesprochen hat (a. O. XXII), daß 'die Rhapsoden und Dichter, die an anderen Orten das delische Gedicht vortrugen, keine Chier und nicht blind waren, *selbstverständlich* (sponte patet) die persönlichen Teile auslassen mußten'. Hermann unterscheidet in dieser seiner Grundbehauptung sehr wohl zwischen Rhapsoden und Dichtern, behandelt sie aber in den Konsequenzen für den Text völlig gleich. Er spricht auch ganz zutreffend nur von den persönlichen Stücken, von dem, 'was auf die delischen

1. die Geburt Apollons 30—139[1]
2. die Gründung von Pytho 216—544.

Es war nicht schwierig, die erste Perikope des zweiten delischen Teiles, die Verse 127/39, zum Schlusse der Geburtsgeschichte umzugestalten — es ist durch die Verbreiterung des v. 139 zu 136/8 geschehen[2] —; schwieriger vielleicht, von da weiterzufinden zum neuen zweiten Teil. Das ist so gemacht, daß P unter Umdeutung des letzten delischen Distichons 177/8[3] in seiner Neuschöpfung überall die klar abgegrenzten Teile von D übernahm und für den neuen Zweck durchaus nicht ungeschickt umgestaltete, ohne den Versuch diese Abhängigkeit zu verstecken, in der der Dichter P eher etwas Lobenswertes gesehen hat. Es genügt hier, auf die Propositio des zweiten Teiles 207/215 und ihr Verhältnis zu 19/29 zu verweisen oder auf die Wanderung Apollons 216/93 und ihr Verhältnis zur Irrfahrt Letos 30/50. Ebenso steht zunächst 179/81, dann 179/206 zu 140/5; auch sie umschreiben (und αὐτὸς δὲ am Anfang 181 ~ 140 zeigt das so deutlich wie ἀνάσσεις am Schlusse 181 ~ 29) den Herrschaftsbereich des neuen Gottes. Aber sie tun es nicht mit dem allgemeinen ἄλλοτε — ἄλλοτε, πολλοί — πᾶσαι des Chiers, der mit höchster Konzentration nach der langen Namenreihe 30/50 nur noch den éinen Namen Delos kennt, in schönster Führung alles auf Delos und das delische Hochfest

Mädchen geht und der Erwähnung des blinden Sängers'; aber wieder behandelt er dann den nicht in dieser Weise persönlichen Teil 140—155 gleichartig, schließt ohne weiteres, daß der 'interpolierte' Hymnos nur bis v. 138 ging. Das ist in dieser Form zur Vulgata geworden, wird bis auf Altheim (a. O. 439, 1) meist einfach wiederholt, von Bethe (a. O. 23) durch die unmögliche Deutung des thukydideischen Zeugnisses ersetzt und damit ganz verdorben. Allein Wilamowitz (o. S. 696, 1) hat von dem 'Vortrag des Hymnos um seiner selbst willen' gesprochen und auf die Parallele der 'ganz persönlichen Iamben des Archilochos' hingewiesen (zu denen doch Alkaios, Sappho, die ganze persönliche Lyrik tritt); aber er hat sich mit der nebenbei gemachten Bemerkung begnügt und aus der für die Überlieferungsgeschichte fundamentalen Tatsache keine Konsequenzen gezogen.

[1] Die konnte *er* natürlich nicht mit dem Wickelkind 120/6 abschließen, sondern mußte den wunderbar erwachsenen Gott 127/39 hinzunehmen.

[2] o. S. 717f.

[3] Daß die mit οὐ λήξω ὑμνέων so eigenartig wie der v. 1 mit μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι figurierten Verse 177/8 den Schluß des delischen Hymnos gebildet haben, ist durch den o. S. 698ff. nachgewiesenen Bau der Perikope 165/78 jedem Zweifel entrückt. Die Interpreten haben sie so vernachlässigt wie die Amphibolie des kompositionell ebenso wichtigen Distichons 214/5 (o. S. 702, 2). Aber Kirchhoff 914 hat ihren Wortlaut richtig erklärt: 'die Schlußworte enthalten nichts weiter als das Versprechen des Sängers, sich für die erbetene Gnade des Gottes ... durch auch in Zukunft fortgesetzte Preisung desselben im Liede dankbar erweisen zu wollen'; und auch Allen-Sikes haben Gemolls unbegreifliche Mißdeutung (S. 112 'die Worte bezeichnen die Rückkehr zum Thema nach einer Digression') kurz zurückgewiesen 'the natural meaning will be that Apollo will be the theme of many hymns on other occasions' (1, 17/9 ist doch etwas anders, aber der Hinweis ist berechtigt). Es ist ein οὐ παύσομαι τὰς Χάριτας κτλ. Aber das Distichon ließ sich umdeuten zu dem Sinne, den z. B. Wil. Pind. 74, 3 darin gefunden hat: 'der Rest des Hymnos ist nicht selbständig, sondern die Fortsetzung eines talentlosen delphischen Rhapsoden; die vv. 177/8 sprechen das aus'. Das war ein Τρῶας δ' οὐ πρὶν λήξω ἐναρίζων Ψ 224. So hat sie der Delpher umgedeutet und sie benutzt, um weitere Geschichten von Apollon anzuknüpfen: sie standen in D am Schlusse des Ganzen, in A am Schlusse des ersten Teiles (1—138) und ermöglichten das neue Anheben ὦ ἄνα κτλ. (nächste Anm.).



zuspitzt; der Delpher nennt die drei Hauptkultorte Milet Delos Pytho: der asiatische Gott ist Besitzer von Lykien (dem alten Geburtsland) Maeonien und Milet (d. i. Didyma; erstes Glied 179/80 ἔχεις); er herrscht vor allem über Delos (zweites Glied 181: μεγ' ἀνάσσεις) — und er geht nach Pytho (182/206). Darauf kommt es dem zweiten Dichter an; das zweite Glied 181, schon durch μεγ' ἀνάσσεις dem einfachen ἔχεις des ersten gegenüber hervorgehoben, weitet sich gewissermaßen oder setzt sich fort durch die nun breit erfolgende Einführung des Herrn von Pytho, von dem der Hymnos jetzt handeln wird: εἶσι δὲ φορμίζων Λητοῦς ἐρικυδέος υἱὸς φόρμιγγι γλαφυρῇ πρὸς Πυθὼ πετρήεσσαν. Diese vv. 182/206 sind, wie längst erkannt ist, die in der durchgehenden Art des Delphers erfolgende Übernahme und zweckentsprechende Variation des delischen Prooimions 1—13; sie bilden das Prooimion des 'delphischen Teiles' mit einer neuen Schilderung der Erscheinung des Gottes im Olymp[1]. Das Bild des freudespendenden Musageten (αὐτίκα δ' ἀθανάτοισι μέλει κίθαρις καὶ ἀοιδή 188) steht in gewolltem Gegensatz zu dem furchtbaren Gott des Bogens, ὅν τε θεοὶ κατὰ δῶμα Διὸς τρομέουσιν ἰόντα (2). Der Gegensatz ist so offensichtlich, daß an der bewußten Gestaltung kein Zweifel möglich erscheint. Dieses 'zweite Pro-

---

[1] Auf die vielen Vorwürfe gegen 182—206 und die darauf gegründeten kritischen Operationen kann ich nicht näher eingehen, hoffe aber auch, daß sie sich durch das oben gesagte von selbst erledigen. Wer die Wahl der Namen in 179/81 und ihre Folge überlegt, erkennt ohne weiteres, daß sie nicht 'Rest einer Aufzählung von Kultorten' sind, 'die sehr viel umfangreicher sein mußte' (Wil. Pind. 74, 3), sondern die wohl ausgewählte Nennung der Hauptherrschaftsbereiche und -kultorte des Gottes, übrigens nicht etwa (u. S. 737, 2) in der Form des Weges von seiner Heimat Asien über die wichtigste Station Delos zu dem jetzigen Hauptort Delphi-Pytho. Die Form der Anrede ist vom Charakter als neues Prooimion und von 177/8 her (vorige Anm.) verständlich; sie erfolgte ohne Namennennung (darum können 179/81 nie Anfang eines Gedichtes gewesen sein), weil der Name in den unmittelbar vorhergehenden vv. 177/8 stand. Der Übergang in die Erzählung 182ff., den Wil. 'unerträglich' findet, erklärt sich von der Vorlage 1—13 aus (u. S. 726ff.). Die Nennung von Pytho (formelhaft Πυθὼ πετρήεσσα 183 wie 390 und in Übereinstimmung mit dieser immer wieder betonten Lage — 269, 282ff., 520 —, die das eigentliche Problem von P ist; u. S. 732), wo der Tempel doch noch nicht besteht und das Apollon erst auf Telphusas Rat wählt (257ff.), ist die wohlbekannte 'Prolepse' des hymnischen Prooimions. Und endlich: im Hymnus A, der 140—176 entfernt hatte, rückt die Schilderung des leierspielenden Gottes (beachte die hervorhebende Sperrung εἶσι δὲ φορμίζων ... φόρμιγγι γλαφυρῇ 182/3 und die korrespondierende Schlußszene ἦρχε δ' Ἀπόλλων φόρμιγγ' ἐν χείρεσσιν ἔχων 514/5) ganz dicht an den neuen Schluß des delischen Teiles 127/38 mit der zentralen Selbstprädikation 131/2. Der zweite Teil von A ist wirklich die Ausführung dessen was der eben geborene Gott von sich verkündete: er führt die Leier (Prooimion und Schluß von P) und den Bogen (Zentrum von P; 300ff.) und er ist der Orakelgott (Thema von P: 214/5; 247/53; 287/93; 532/44). Alles, was P breit ausführt, war von D in konzentriertester Form in das eine Distichon 131/2 zusammengedrängt. Der Delier, der im Prooimion das Bild des furchtbaren Bogengottes gezeichnet hatte (1—13), hat das einzelne nicht verfolgt, so wichtig ihm der erste Tempel mit Orakel ist (80/2). Das hätte die Einheit seiner künstlerischen Konzeption gestört. Ihn beherrscht allein der künstlerische Gedanke, dem das kultische andeutend und dienend untergeordnet wird; dem Delpher (u. S. 732) liegt gerade an dieser kultischen Vollständigkeit, künstlerisch stützt er sich weitgehend oder ganz auf den Chier. Ein Widerspruch zwischen den beiden Teilen von A besteht nicht: nur um den *ersten* Tempel hat Delos gebeten (80/2), und Leto akzeptiert diese Bedingung in einer Form, die eigentlich mehr gewährt (87/8; das ist das μεγ' ἀνάσσεις von 181), aber alles spezielle beiseite läßt.

oimion' ist also als Übergangsstück von der Geburt des Gottes zur Gründung seines delphischen Orakels gemeint, ohne daß aber ein zeitlicher Anschluß beabsichtigt ist. Die Gestaltung des Überganges beweist vielmehr deutlich, daß 182ff. nicht das erste Auftreten des Gottes, dessen Geburtsgeschichte er aus dem delischen Hymnos als ersten Teil in sein Gedicht aufgenommen hat, im Olymp schildern[1]. Alles zeigt, daß Wilamowitz richtig gesehen hat, wenn er die Einheit auch von A erkannte, von einer 'Fortsetzung' sprach und annahm, daß P nie selbständig existiert hat, sondern eben als Fortsetzung gedichtet ist.

Gehen wir ruhig auf diesem Wege noch etwas weiter und erledigen wir gleich die oben in der Schwebe gelassene überlieferungsgeschichtliche Frage. Die 'Redaktion' hat schon von der Variante 136/8 her ein anderes Gesicht gewonnen, ihr Zweck ist klar geworden: der delische Hymnos, den Thukydides kannte, sollte zu dem delphischen oder durch die delphische Fortsetzung zu einem allgemeinen Apollonhymnos, den wir besitzen, umgestaltet werden. Die Redaktion beschränkte sich nicht auf 6 neue Ersatzverse, sie strich — das war die Hauptsache — den zweiten hymnischen Hauptteil, die aktuell-delische Festschilderung, die besonders in ihrem persönlichen Teil unbrauchbar war[2]. Der Dichter, der den ganzen pythischen Teil hinzudichtete, konnte unmöglich mit 165/78 von dem Gotte Abschied nehmen: nach 165/78 war keinerlei Fortführung möglich.

Jetzt, nachdem die Art und damit Alter und Herkunft der Redaktion bestimmt sind, müssen und können wir die Überlieferungsfrage stellen, ohne uns dabei in Spekulationen zu vertiefen nach der ältesten Publikation des delischen Hymnos[3]; ob ihn Thukydides 'aus einem Buche' kannte oder ob er einen Vortrag in Delos mit angehört hat[4]; wie und wann das Corpus der homerischen Hymnen entstanden ist; nach seinen Editionen und etwaiger philologischer Behandlung. Ganz sicher ist, daß der alte delische Text, die vv. 73/8 und 139/78 (um nur die großen Stücke zu nennen und das Prooimion auch hier noch bei Seite zu lassen) nur dadurch erhalten sein können, daß jemand sie zu dem Text von A als Varianten zugeschrieben oder daß er aus zwei Texten (A und D) den unsrigen hergestellt hat, indem er

[1] u. S. 737f.

[2] o. S. 718, 3.

[3] über das o. S. 693ff. im allgemeinen Gesagte hinaus.

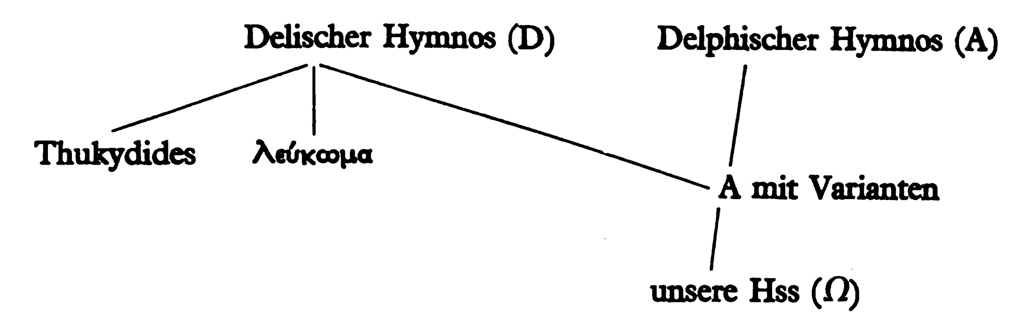
[4] Das von Wil. JH 440 für das Buch beigebrachte Argument aus der Bezeichnung προοίμιον scheint mir nicht beweisend. Auch die Varianten 146/50 schlagen nicht durch, obwohl sie eher gegen das Buch sprechen. Gar nichts besagt hier die scheinbare Benutzung von D auch bei Aristophanes, weil er A kannte (o. S. 693). Es gibt viel mehr Möglichkeiten als die in der Diskussion auftretenden (o. S. 683, 3; 694, 1).



anfangs den längeren (D) zugrunde legte. Wie alt oder wie jung die Randnotiz unserer besten Handschriften zu 136/8 ἐν ἑτέροις καὶ οὗτοι οἱ στίχοι κεῖνται ist, sie ist der Beweis für den Sachverhalt, daß wir den ersten, 'den delischen Teil' unseres Hymnos in einer Ausgabe mit Varianten besitzen[1]. So wenig zureichend, ja in gewisser Beziehung falsch, innerlich widerspruchsvoll und unklar Wilamowitzens Textgeschichte, wenn man seine Bemerkungen JH 440 so bezeichnen darf, ist; so wenig wir den Stammbaum delisches Archiv — delisches λεύκωμα — delphische Fortsetzung — unsere Handschriften, neben denen doch der nicht weiter berücksichtigte Vortrag des Hymnus 'um seiner selbst willen' steht, akzeptieren können, sie ist — ich möchte sagen kritischer als Bethes Widerspruch und seine ganz gewiß nicht aus dem Texte entwickelte, sondern auf allgemeinen Erwägungen über das λεύκωμα beruhende Behauptung 'dann hat der Mann, der den Auftrag hatte den Apollonhymnos auf das λεύκωμα zu malen, ihn aus einem Buche abgeschrieben; und das war dasselbe aus dem letzten Endes auch unsere Handschriften stammen'. Ich will den ersten Teil der Behauptung gelten lassen, nicht weil das λεύκωμα 'frühestens bis ins 3. Jahrhundert hinaufgeht' (Bethe)[2] oder weil schon 'Thukydides das Gedicht *nur* aus einem Buche kannte' (Wilamowitz), was beides weder beweisbar noch pertinent ist — es wäre an sich durchaus möglich, in dem λεύκωμα die Quelle der Textvarianten zu sehen und in dieser textgeschichtlichen Bedeutung der lokalen Weihung, die im Jahre 426/5 denkbar ist, eine volle Parallele zum thespischen Bleiexemplar der hesiodischen Erga zu finden —, sondern weil der Zustand unseres Textes beweist, daß für 1—178 die delische Fassung den Grundtext bietet, zu der aus A Varianten zugesetzt sind. Auch dann ist schließlich noch denkbar, daß jemand den alten Text aus dem delischen λεύκωμα nahm und daß dieses auf einer im Archiv von Delos liegenden Abschrift beruhte. Man könnte für diesen einfachsten Weg vielleicht sogar ein Argument in der Freiheit des delischen Teiles von eigentlichen Interpolationen[3] sehen; aber die überwiegende Wahrscheinlichkeit geht doch dahin, daß unser Text aus einer Vereinigung von zwei *Büchern* (Rollen) stammt, deren eine D und die andere A enthielt. Ob davon eine schon mit anderen Hymnen zum Corpus vereinigt war, ist gar nicht zu sagen, und es kommt im Grunde auf diese Einzelheiten auch gar nicht an. Worauf es ankommt ist, daß zwei Texte vorlagen und daß der λεύκωμα-Maler ganz sicher nicht das antike Archetypon unserer Handschriften benutzt hat. Das Stemma ist vielmehr in den einfachsten Zügen:

---

[1] Man sieht, wie nahe auch Altheim 440 im Gefolge Hermanns der richtigen Erkenntnis war.
[2] o. S. 694.
[3] u. S. 725, 1.




Damit wollen wir uns begnügen und hier nicht noch fragen, ob die thukydideischen Varianten, besonders in den vv. 146/50, die im wesentlichen einen alten Eindruck machen, aus dem gleichen Buche (oder wenigstens aus dem gleichen Überlieferungszweige) stammen wie der Text des λεύκωμα, sondern wollen uns nun der größten textlichen Schwierigkeit zuwenden, dem Prooimion, dessen Zustand es im Grunde allein verschuldet hat, daß man den Weg der Zerfetzung gegangen ist.

## 5.

Es geht am schnellsten, wenn ich das Prooimion (nur den ersten Teil des Prologes; die Propositio macht keine Schwierigkeiten mehr) so abdrucke, daß man daraus ablesen kann, was der delphische Redaktor hier mit dem von ihm fortgedichteten delischen Hymnos angefangen hat[1]:

1 Μνήσομαι οὐδὲ λάθωμαι Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο,
ὅν τε θεοὶ κατὰ δῶμα Διὸς τρομέουσιν ἰόντα,
καί ῥά τ' ἀναΐσσουσιν ἐπὶ σχεδὸν ἐρχομένοιο
πάντες ἀφ' ἑδράων, ὅτε φαίδιμα τόξα τιταίνει·
5 Λητὼ δ' οἴη μίμνε παραὶ Διὶ τερπικεραύνῳ,

| | |
|---|---|
| 6 ἥ ῥα βιόν τ' ἐχάλασσε καὶ ἐκλήισε φαρέτρην· | 7 καί οἱ ἀπ' ἰφθίμων ὤμων χείρεσσιν ἑλοῦσα |
| | 8 τόξον ἀνεκρέμασε πρὸς κίονα πατρὸς ἑοῖο |
| 10 τῷ δ' ἄρα νέκταρ ἔδωκε πατὴρ δέπαι χρυσείῳ | 9 πασσάλου ἐκ χρυσέου· τὸν δ' εἰς θρόνον εἷσεν ἄγουσα. |
| 11 δεικνύμενος φίλον υἱόν, ἔπειτα δὲ δαίμονες ἄλλοι | 14 χαῖρε μάκαιρ' ὦ Λητοῖ, ἐπεὶ τέκες ἀγλαὰ τέκνα, |
| 12 ἔνθα καθίζουσιν, χαίρει δέ τε πότνια Λητώ, | 15 Ἀπόλλωνά τ' ἄνακτα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν, |

[1] Wesentliche Varianten gibt es nicht; v. 3 hat Hermann τ' für γ' verbessert.

13 οὕνεκα τοξοφόρον καὶ καρτερὸν υἱὸν ἔτικτεν.

16 τὴν μὲν ἐν Ὀρτυγίηι, τὸν δὲ κραναῆι ἐνὶ Δήλωι,

17 κεκλιμένη πρὸς μακρὸν ὄρος καὶ Κύνθιον ὄχθον.

18 ἀγχοτάτω φοίνικος ὑπ' Ἰνωποῖο ῥεέθροις.

19 Πῶς τ' ἄρ σ' ὑμνήσω πάντως εὔυμνον ἐόντα.

Ich hoffe, daß der Abdruck mich breiter Aufzählung und Besprechung der zahlreichen Vorschläge Athetesen und Hypothesen enthebt. Es ist eine Unmenge Arbeit und Geist auf diese 19 Verse verwendet worden, weil man trotz aller Differenzen im einzelnen sah, daß es so nicht geht. Am geistreichsten war wohl der von Kirchhoff aufgenommene Gedanke Bothes, der, in wirklichem Versuch, den gegebenen Text zu verstehen, als einziger aus dem alten Interpretationskreis heraustrat, die vv. 1—13 als ἀναβολή, 14—18 als Gebetruf des Chores, 19—29 als Prooimion erklärte. Sonst hat man immer nur an dem »Letohymnos« (14/8) als dem Stein des Anstoßes herumgearbeitet[1], den man doch auf keine Weise loswerden konnte, und hat darüber nicht bemerkt, daß 1—13 in sich eine vielleicht noch größere Schwierigkeit verstecken. Verständlich ist das nur, weil auch hier die 'homerische Methode' präokkupierte, die von vornherein das bequeme Mittel der Zusammensetzung aus ursprünglich selbständigen, einander fremden Teilen zu bieten schien. Nun hat sich inzwischen der Tatbestand geändert: es hat sich erstlich ergeben, daß der Prolog, scharf absetzend, in Prooimion (1—13) und Propositio (19—29) zerfällt, was der delphische Fortsetzer (ein für uns immer höchst brauchbarer Führer) mit

[1] Vulgata ist seit Groddeck, FCMatthiae und Ilgen (der im Zusammenklang von χαῖρε 14 ∼ χαίρει 12 den Anlaß fand, 'ut grammaticus hos versus ex carmine nescio quo desumptos margini illineret'!) die Athetese. Sie wird meist von Spekulationen über Wesen und Herkunft des Stückes begleitet. Für Anfang oder Schluß eines einst selbständigen Hymnos auf Leto, zuweilen sogar für ein vollständiges Prooimion, halten die Verse Lehrs, Schneidewin, Baumeister (120 'assuti sunt versus ab eo qui Latonam dimidia parte laudum carere posse negaret aptamque nactus esse occasionem annectendi repetito illo χαῖρε ex v. 12 sibi videretur. quod iam Ilgenus intellexit'); Chr. Harder BuJah 166, 1914, 65f.; Wehrli RE suppl. V 1931, 566 u. v. a. Gemoll (117, 122) schwankt, ist aber geneigt, sie mit Franke (Homeri Hymni . . . 1828, der in ihnen einen 'vorzüglichen Übergang zum Thema' fand! und das vor πῶς σ' ὑμνήσω!) für 'echt' zu halten, weil 'die Verse, welche bei einer epischen Erzählung mit Recht ausgeschieden werden, als besondere Strophe weniger Anstoß erregen'. Mit 1—13 nehmen sie zusammen als 'Hymnus in Apollinem Delium brevior' Chamberlayne 1908, als 'kleines Prooemium auf Leto' Wilamowitz 1916. GHermann nimmt 1—18 als Prooimion des mit 179 beginnenden 'pythischen Hymnos' an, das sich in den ersten 13 Versen mit dem des delischen deckte und das der Vereiniger der vier Apollonhymnen deshalb nur einmal im Anfang seiner Kompilation schrieb. Endlich Altheim suchte sie in einer Erörterung, die trotz aller Schiefheiten mit Nutzen gelesen wird, als älteres Prooimion des delischen Hymnos zu erweisen. So war die Sachlage, der gegenüber Wil. glaubte, sich durch den Machtspruch 'evident, längst ausgemacht' eine Untersuchung sparen zu können. Seitdem erklärte Kalinka a. O. 389, daß 14/8 'sich ungezwungen anschließen', und ging über die Fortführung 19 mit 'man darf doch einen Dichter nicht so engherzig schulmeistern' hinweg. Nach Deichgräber DLZ 1931, 2417 'fällt der Anstoß, wenn man sich vor Augen hält, daß Leto Apollon und Artemis eine feste Dreiheit bilden'.

seinem 'zweiten Prooimion' (179/206) und der zweiten Propositio (207/15) aufnimmt. Es hat sich zweitens aus dem Aufbau des delischen Hymnos bestätigt, was an sich ja keiner Bestätigung bedürfte, daß 12b/13 ein Schluß ist, den 125/6 bewußt als Teilschluß aufnehmen. Von hier aus fällt also der 'Letohymnos' glatt heraus. Aber damit ist wenig oder nichts gewonnen, weil unerklärlich bliebe (das ist gegen sämtliche bisherigen Lösungen einzuwenden), wie er hierher gekommen sein soll. Mit einfachen Athetesen kommt man eben nirgends durch, zumal der delische Teil sonst von Interpolationen ganz frei ist. Weiter kommen wir nur und, wie mir scheint, zum sicheren Ziel, wenn wir als drittes Ergebnis der bisherigen Betrachtung hinzuziehen, daß mit Streichung des zweiten Hymnenteils (140/76) durch den delphischen Fortsetzer der kultisch notwendige und in einem Gedicht über Apollons Geburt am wenigsten zu entbehrende Preis der Trias Leto Apollon Artemis fortfiel. Den hatte der chiische Dichter, eigenartig wie er immer ist, den Deliaden in den Mund gelegt (158/9) und auch in den Abschiedsworten des Epilogs wieder sehr eigenartig der beiden mit Apollon so eng verbundenen Gottheiten gedacht: ἱλήκοι μὲν Ἀπόλλων Ἀρτέμιδι ξύν (165) und ἑκηβόλον Ἀπόλλωνα ... ὃν ἠύκομος τέκε Λητώ (177/8). Dafür mußte der delphische Fortsetzer Ersatz schaffen: es mochte ihm nicht genügen, daß er Leto nur in den kurzen, ganz formelhaften Schlußworten (177/8; 545/6) erwähnte, Mutter und Tochter in dem Übergangsstück; Artemis mit stärkerer Betonung als beim Delier unter dem tanzenden Chor ἀλλὰ μάλα μεγάλη τε ἰδεῖν καὶ εἶδος ἀγητή Ἄρτεμις ἰοχέαιρα, ὁμότροφος Ἀπόλλωνι (198/9), die Mutter am Schluß dieses zweiten Prooimions in unverkennbarer Nachbildung des delischen Prooimionschlusses (12/3 ~ 204/6) οἱ δ' ἐπιτέρπονται θυμὸν μέγαν εἰσορόωντες Λητώ τε χρυσοπλόκαμος καὶ μητίετα Ζεὺς υἷα φίλον παίζοντα μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι. Schaffen konnte er Ersatz aber nur im Prolog, der neben dem Epilog allein eine kultisch gültige Erwähnung der anderen Glieder der Trias zuließ. So hat er, wie im Schlußteil, auch im Prooimion tiefer eingegriffen, hat dieses geändert und damit das geschaffen, was sich für uns textkritisch als Variante darstellt und als solche im Druck ohne weiteres herausspringt; als solche auch leicht, als Interpolation oder Konvolut verschiedener Stücke gar nicht erklärlich ist[1].

Die Art, wie er dieses delische Prooimion umgestaltet hat, ist nach verschiedenen Richtungen hin für den delphischen Dichter außerordentlich lehrreich. Er hat von v. 5 ausgehend, wo Leto παραὶ Διί erschien — mehr war für Zeus in einem Apollonhymnos nicht nötig; er kommt überall beim del-

[1] Nebenbei gesagt, damit ergibt sich, daß v. 16 = Hymn. Orph. 35, 5 nicht gestrichen werden darf. Was Ὀρτυγίη bedeutet und wie sich der Delphier zur Zwillingsgeburt stellt, möge der Kommentar ausmachen. Uns ist allein wesentlich, daß man nirgends mit der gewöhnlichen Athetese auskommt: der 'delische Teil' hat keine Interpolationen wie der 'pythische', wie umgekehrt dieser keine Varianten von der Art des delischen hat.

phischen Dichter nur als Vater Apollons (136; 205; 545) und natürlich als Herr des Olymps Διὸς δῶμα 2; 187) vor[1] — alles auf Leto gestellt, ist bei ihr geblieben und begrüßt sie abschließend. Liest man die rechte Sparte des Abdruckes im Zusammenhang, so wird man nicht verkennen, daß es ein guter und klarer Zusammenhang ist: das χαῖρε und die Anrede verliert die Anstößigkeit, die sie nach dem erzählenden χαῖρε δὲ Λητώ 12 so offensichtlich hat, daß man derartiges Dichtern, die ihren Kram verstehen, übrigens selbst wesentlich schlechteren, unter keinen Umständen zutrauen kann; wohl aber kann man jetzt die ähnlich aus einer Erzählung übergehende Anrede 179 vergleichen. An dem neuen Zusammenhang ist nur eines — nicht etwa zu tadeln, aber als charakteristisch zu konstatieren: in dem ganzen delischen Hymnos lesen wir nicht so viele kultische Namen und Tatsachen, wie sie sich in den paar vv. 14/18 zusammendrängen. Selbstverständlich liegt es mir fern, einen Widerspruch zwischen den drei oder vielmehr vier Namen, mit denen hier der Geburtsort umschrieben wird (16/8), und den zweien der Propositio (26/7) oder der Palme von 117 zu behaupten[2], wie es die Analytiker tun müssen; aber die Weise, kultische Tatsachen und Namen lokaler Bedeutung vollständig zu bringen, ist die des delphischen Dichters, von dem der Chier auch in diesem Punkte ganz verschieden ist. Dazu tritt — für manchen vielleicht noch überzeugender —, daß 'der kurze Dativ ῥεέθροις 18 in dem alten Hymnos keine Parallele hat'[3].

Daß wir auch hier kein Phantasiespiel treiben, lehrt die vollständige Analogie mit dem textlichen Tatbestand des hymnischen Hauptteiles, lehrt der untadelige Zusammenhang der von mir als delphische Variante bezeichneten Verse, ihr dem Wesen des delphischen Dichters gemäßer Charakter; lehrt vor allem und entscheidend die oben nur angedeutete Tatsache, daß schon 1—13 in sich d. h. auch ohne den 'Letohymnos', unverständlich sind, aber sogleich nicht nur verständlich, sondern so schön wie der ganze delische Hymnos werden, wenn man nicht nur 14/8 als bewußt variierende Umdichtung von 10/3, sondern auch 7/9 als solche von 6 und den Zusammenhang beider erkennt. Das zu beweisen bedarf es nicht vieler Worte — man wundert sich nur, daß die Erklärer, soweit sie überhaupt etwas bemerkten[4], mit ein paar falschen Konjekturen helfen zu können glaubten — aber die Verse verdienen eine Interpretation.

---

[1] s. u. S. 731, 2.

[2] s. o. S. 703, 3. Auch daß man 26 nicht streichen kann, ist sicher (der Kynthos kommt übrigens 141 zu seinem Recht), und die Diskussion über das Verhältnis 26 ∼ 17 wird gegenstandslos. Dafür darf man sagen, daß der Redaktor auch in seinen Änderungen hier wie im Schlusse 136/8 sich möglichst an die Anregungen der Vorlage gehalten hat.

[3] Wil. JH 443, 3 'v. 125 hat der Dichter lieber mit einer sehr schwachen Senkung ἀθανάτῃσιν χερσίν gesagt als ἀθανάτῃς χείρεσσιν. 91 steht ein kurzer Dativ am Versende, aber 92 beginnt mit Vokal'. Ebd. 446, 2: 'den Halbvers 81 ἔμμεναι ἀνθρώπων χρηστήριον hat der Fortsetzer 259, 288 entlehnt, bezeichnenderweise mit der Umsetzung von ἀνθρώπων in ἀνθρώποις: das ist gefälliger, würde auch der Chier gesagt haben, wenn er nicht ἀνθρώποισιν gesprochen hätte'.

[4] Gemerkt hat eigentlich nur Bücheler Coniectanea 1878/9 (Kl. Schr. 2, 312ff.) etwas: 'quid quod arcus nondum laxatus tamen umeris gestatur?' Über seine Lösung u. S. 729.



Der Eingang des Hymnos gibt mit 1—6, 10—13 eine geschlossene Szene von höchster Kraft und Anschaulichkeit[1]: 'Apollon will ich besingen, vor dem die Götter im Hause des Zeus (so ist zu verbinden: οἱ κατὰ δῶμα Διὸς θεοί ∼ 186/7 πρὸς Ὄλυμπον ... εἶσι Διὸς πρὸς δῶμα θεῶν μεθ' ὁμήγυριν ἄλλων) erzittern, wenn er kommt (ἰόντα); aufspringen sie gar, wenn er naht und den Bogen spannt' (τιταίνει Ω; falsch τιταίνῃ Barnes, Gemoll u. a.). 'ἀναΐσσουσιν ἐπὶ σχεδὸν ἐρχομένοιο steigert in formal gleicher Gestaltung τρομέουσιν ἰόντα; und die Sperrung ἀναΐσσουσιν ... πάντες ἀφ' ἑδράων, mit dem Λητὼ δ' οἴη μίμνε im nächsten Versanfang schön kontrastiert[2], legt gegenüber einfachen θεοί noch einen besonderen Ton darauf, wie die zitternd auf den Schritt des nahenden Gottes Horchenden entsetzt aufspringen, wenn er auf die Schwelle tritt. So springen — hier in Ehrfurcht, aber die Eile der ganzen Szene (ὡς δ' ὅτ' ἂν ἀΐξῃ νόος ἀνέρος ... ὣς κραιπνῶς μεμαυῖα διέπτατο πότνια Ἥρη) führt zur Wahl des Verbums — *O* 86/7 alle Götter bei Heras Nahen auf gegenüber einfachem ἀνέσταν der zweiten Iliasszene (*A* 533ff.), die dem Chier für das ganze Prooimion vorschwebt und die er frei verwendet: ἵκετο (sc. Here) δ' αἰπὺν Ὄλυμπον, ὁμηγερέεσσι δ' ἐπῆλθεν ἀθανάτοισι θεοῖσι Διὸς δόμοισι, οἱ δὲ ἰδόντες πάντες ἀνήιξαν καὶ δεικανόωντο δέπασσιν ∼ Ζεὺς δὲ ἑὸν πρὸς δῶμα, θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἀνέσταν ἐξ ἑδέων σφοῦ πατρὸς ἐναντίον, οὐδέ τις ἔτλη μεῖναι ἐπερχόμενον, ἀλλ' ἀντίον ἔσταν ἅπαντες· ὣς ὁ μὲν ἔνθα καθέζετ' ἐπὶ θρόνου.

Den Bogen spannt Apollon, wenn er auf die Schwelle tritt; denn von da schießt man, wenn es Leuten im Saale gilt (χ 1ff.). Auch die Begrüßung, das δεικανάασθαι δεπάεσσι gilt *O* 86ff. noch der auf der Schwelle stehenden Hera, der die übrigen entgegeneilen (θέμιστι δὲ .... δέκτο δέπας· πρώτη γὰρ ἐναντίον ἦλθε θέουσα; erst nach kurzem Gespräch mit ihr setzt sich Hera 100). Das ist hier anders; denn da Zeus sitzengeblieben ist, muß auch Apollon sitzen, als ihm νέκταρ ἔδωκε πατὴρ δέπαι χρυσείωι δεικνύμενος φίλον υἱόν. Der knapp, wie überall, erzählende Chier überspringt das, und es

---

[1] Das hat mit vielen anderen (s. etwa WSchmid Arch. Rel. W. 22, 1923/4, 219) Wil. 442 gefühlt; aber auch seine Erklärung dringt nicht tief genug und ist zudem unscharf. Der Dichter sieht allerdings den Gott, 'wie ihn die Gläubigen im Geiste vor Augen haben'; aber er gibt nicht 'ein Bild', sondern eine Aktion. Und daß 'Leto den Sohn lehrt, was sich auf dem Olymp schickt', klingt denn doch zu gemütlich; der alte Chier ist nicht Kallimachos. Über Letos Rolle in dieser himmlischen Szene und das bewußte Verschweigen Heras s. o. S. 704f. Leto, die 'neben Zeus' sitzt, ist die Gattin; so hat es der delphische Dichter richtig verstanden, hat dieses Elternpaar 179/206 übernommen und Hera noch vollständiger übergangen (denn 307ff. sind Interpolation [u. S. 743f.]; wären sie echt, so träte Hera genau so nachträglich auf wie beim Chier 89/101). Wil.s Anmerkung 442, 2 'Leto war auf ihrem Stuhl sitzengeblieben bei Zeus; sie saß nicht neben ihm, da gehört die Ehefrau hin, aber sie blieb sitzen wie er' ist mir angesichts des Textes unverständlich. Etwas naiv-rationalistisch fragt Gemoll: 'warum soll aber nicht Hera auch unter denen sein, die sich vor dem Geschoß Apollos fürchteten?' Man mag das ja so ausdeuten, aber wenigstens bis 29 fragte kein Hörer nach Hera.

[2] Unter allen Mißinterpretationen ist wohl am schlimmsten Ludwich Hom. Hymnenbau 182 'nur Vater und Mutter beruhigen sich gleich; sie bleiben, wenn auch nicht sitzen, so doch beisammen und machen sich alsbald um den herrlichen Sohn zu schaffen usf.'.

bleibt, da auch Leto nicht aufsteht, eine leise Unklarheit. Man darf das nicht rationell erklären, als ob Apollon sich einen Scherz erlaubt hätte, als er den Bogen gegen die sitzenden Götter spannte; das widerspräche dem Ton der vv. 1—4. Die Verse zeigen die dauernde, die charakteristische Erscheinung des furchtbaren Gottes des Glaubens und der Ilias, dem doch auch schon 'die Cither gehört' (131 ~ *A* 603). Furchtbar ist er Menschen, Tieren (*A* 43ff.), Ungeheuern (Hy. Apoll. 300ff., 356ff.). Wenn ihn der Hymniker den Bogen gegen die Götter spannen läßt, so schwebt ihm doch wohl das erste Erscheinen des neuen Gottes im Olymp und seine Anerkennung durch Zeus vor. Das kann in δεικνύμενος φίλον υἱόν liegen, und es ist von der im ersten hymnischen Hauptteil erzählten Szene aus natürlich. Der Geburt folgt regulär die Einführung in den Olymp (typischer Zug in Aphroditehymnen: 6; Ps. Hesiod. Theog. 202 γεινομένηι τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φῦλον ἰούσηι); der Chier ist mit dem zweiten hymnischen Hauptteil 127ff. einen anderen Weg gegangen und mochte die erste Erscheinung unter den Göttern hier wohl berühren. Der Delpher 182ff., dem an der Dauererscheinung, der charakteristischen Wirkung des Musagetes lag[1], hat mit Recht geändert. Auch hier sind also in knappester Weise zwei Vorstellungen vereinigt: der allein (oder in der Trias) stehende Gott des Glaubens, der Alleinherrscher (140ff.) oder der Herr von Lykien Milet Delos Pytho (179ff.), und das homerische Mitglied der olympischen Götterfamilie. Die Ilias ist es, die zuerst und entscheidend die großen Kultgötter so zu einem Götterkreise vereinigt; und die Kultdichter müssen dem mindestens im Prooimion und Epilog Rechnung tragen. So führt Hesiod in dem die Theogonie eröffnenden Hymnos die 'helikonischen Musen', die doch schon da 'um den Altar des großmächtigen Kroniden tanzen' (der natürlich nur in der Phantasie des auf die Einheit hinarbeitenden Dichters besteht; jetzt sucht man ihn in der Wirklichkeit) in den Olymp ein, wo sie nun eine dauernde Rolle zu spielen haben (Διὶ πατρὶ ὑμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον ἐντὸς Ὀλύμπου), ohne doch von ihrem lokalen Kultort sich zu lösen. Von der ersten Prädikation des hesiodischen Hymnos ist hier auch die Form bestimmt, was nie beachtet wird[2]: wie dort die im hymnischen Präsens (1—4) geschilderten Musen ihre heilige Stätte verlassen, um in einem bestimmten Moment zum Olymp zu ziehen, was zunächst nur der Tempuswechsel (Aorist für die einmalige Handlung 5/8 und das Imperfektum στεῖχον 10 für die Dauerhandlung des singend über die Lande Ziehens) andeuten[3], so geht der Chier vom hymnischen Präsens der vv. 1—4 in umgekehrter Folge zum Imperfektum μίμνε für die

[1] u. S. 737f.

[2] o. S. 702. Bethe 13f. vergleicht freilich 1—13 mit dem Dionysoshymnos 7 und findet, daß 'noch näher steht das eine (!) Prooimion der hesiodischen Theogonie 36ff.'.

[3] Warum sie es tun und daß es ein ganz bestimmter Moment war, ergibt sich erst nachträglich aus 68—74. Aber die Interpretation des hesiodischen Prooimions läßt sich nicht nebenbei erledigen.



Dauerhandlung des Sitzenbleibens[1] und Aorist für die Einzelaktionen ἐχάλασσε und ἔδωκε über, um zum Schlusse (wie Hesiod in der dritten Prädikation αἵ τέρπουσι) zu einem Präsens zurückzukehren, das man hinter καθίζουσιν vielleicht eher als das einfache Präsens der historischen Erzählung denn als ein hymnisches auffassen wird.

Hier ist alles in Ordnung und schön geschlossen, wenn man als Prooimion 1—6, 10—13 liest: Apollon naht, alle Götter springen entsetzt auf, nur Leto blieb ruhig und entwaffnete den Sohn, Zeus begrüßte ihn, und die anderen Götter nehmen wieder Platz; da freut sich Leto des starken Sohnes. Hymnische Prädikation und einmalige Aktion nehmen sich verständlich auf. Damit, daß Leto den Bogen entspannt und den Köcher geschlossen hat, ist die Entwaffnung des Gottes vollendet. Daß Leto dem Sohn dazu den Bogen aus der Hand genommen haben muß, und was sie mit Bogen und Köcher macht, ist selbstverständlich; der Dichter braucht das sowenig zu sagen, wie daß Leto den Pfeil von der Senne genommen und in den Köcher zurückgetan haben muß. Es bedarf wirklich nur des Hinweises, daß darauf nicht folgen kann 'sie nahm ihm den Bogen von der Schulter und hängte ihn auf'. Der Gott hat ja den Bogen gar nicht auf der Schulter, er hat ihn gespannt in der Hand, ἔχων βίον ἠδὲ φαρέτρην ἰῶν ἐμπλείην (χ 2/3) ist er auf die Schwelle des Göttersaales getreten[2]. Ich übergehe die Mißinterpretationen, die hier mit falschen Parallelen τόξον als 'Schießzeug' erklären, und Buechelers nicht leichte Änderung von ἥ ῥα 6 in ὄφρα, die einen ebenso unmöglichen Sinn ergibt wie eine nicht nur für diesen Dichter unmögliche syntaktische Formung Λητὼ ἔμιμνε, ὄφρα βιὸν ἐχάλασσε (sc. Ἀπόλλων) καί οἱ ἀπ' ὤμων ἑλοῦσα τόξον ἀνεκρέμασε (sc. Λητώ) κτλ.[3]. Es ist ja ohne weiteres klar, daß in vv. 7/9 ein anderes Bild gesehen und breit in dem gewöhnlichen Rhapsodenstil, etwa von α 125ff., ausgeführt ist, etwa das des von der Jagd heimkehrenden Apollon, wie es Hy. 27 von der Artemis ausführt, die nach der Jagd χαλάσασ' εὐκαμπέα τόξον ἔρχεται ἐς μέγα δῶμα κασιγνήτοιο φίλοιο .... ἔνθα κατακρεμάσασα παλίντονα τόξα καὶ ἰοὺς ἡγεῖται .... ἐξάρχουσα χορούς. Auch dieses Bild kann sich ohne weiteres an die allgemeine Prädikation 1—4 schließen und die Haltung Letos v. 5 fortsetzen, aber nicht an die Aktion von v. 6. Die Lösung ist allein und offensichtlich die, daß der pythische Dichter, der aus dem oben

---

[1] μίμνε ist Imperfekt der Dauer (GHermann) und heißt 'sie blieb sitzen', ist weder Plusquamperfekt (Baumeister; auch Wil. 442, 2, der Imperfektum sagt, paraphrasiert 'war sitzengeblieben') noch gar 'Imperfekt der Wiederholung' (Gemoll, Allen-Sikes). Natürlich hat man auch μεῖνε konjeziert (Schneidewin).

[2] Nach GGA 1931, 256ff. muß ich leider erwarten, daß Friedlaender auch in diesen unvereinbaren Vorstellungen eine besondere Schönheit entdecken und, wenn er mir 'glauben müßte', diesen Rhapsoden wichtiger als den Chier finden wird. Das muß ich hinnehmen, denn hier gibt es kaum eine Möglichkeit der Verständigung.

[3] Darum beweisen seine Parallelen wie *T* 190 μίμνετε δ' ἄλλοι πάντες ἀολλέες, ὄφρα κε δῶρα ἐκ κλισίης ἔλθῃσι nichts.



angeführten Grunde für die Trias im Prooimion Platz schaffen mußte, auch v. 6 durch seine andersartige, zugleich stark abmildernde Schilderung des friedlich wie 182 ff. in den Götterkreis erstmalig eintretenden oder eher heimkehrenden Gottes ersetzt hat.

Nichts führt darauf, daß in dem (ich wiederhole es) von Interpolationen völlig freien delischen Hymnos mehrere Variatoren tätig waren. Die jüngeren Doppelfassungen 7/9 ~ 6; 72 ~ 73/8; 96 ~ 98; 129 ~ 128; 136/8 ~ 139 sind alle gleichartig, stammen alle von der gleichen Hand, sind das Ergebnis einer einheitlichen 'Redaktion' des delischen Hymnos, die der pythische Dichter vornahm, als er ihn übernahm und zum ersten Teile seines Apollonhymnos machte. Er konnte ihn im allgemeinen brauchen wie er war und hat nur ein paar Kleinigkeiten gemildert, gemäß seinem andersartigen Apollonbild, das den Musageten und Orakelgott an Stelle des furchtbaren Bogenschützen in den Vordergrund schob. Nur den zweiten hymnischen Hauptteil des chiischen Dichters, die Schilderung des delischen Hochfestes, ließ er begreiflicherweise fort, und den Epilog hätte er auch dann nicht brauchen können, wenn er nicht so persönlich und zugleich mit der Festschilderung so eng verbunden gewesen wäre. Diese Streichung zwang zum neuen Abschluß der Geburtsgeschichte und zur Begrüßung der Trias im Prooimion. In beiden Fällen ist der alte Bestand teilweise erhalten (1—5; 127—135) und neu fortgesetzt; d. h. der Dichter ist im kleinen genau so vorgegangen wie im großen.

Die alte Fassung des delischen Hymnos hat sich — schwerlich nur in Delos — erhalten; und eher in der hellenistischen als in der Kaiserzeit, wahrscheinlich (aber das läßt sich nicht beweisen) bei der Zusammenstellung des Corpus der homerischen Hymnen, sind die vom Delpher gestrichenen Verse wieder aufgenommen, indem der Editor des Hymnos oder des Corpus die längere Fassung des ersten Teiles zugrunde legte und die delphischen Ersatzverse durch kritische Zeichen als Varianten bezeichnete. Es ist eine Überlieferung, die sowohl als Überlieferung wie wegen des Blickes, den sie in den Betrieb der Kultpoesie tun läßt, von allerhöchstem Interesse für uns ist; und es ist ein schlechter Dank, den die Philologie dem Editor des Corpus abstattet, wenn sie aus seiner 'kritischen Ausgabe' ein Bündel von lose oder gar nicht zusammengenähten Hymnenfetzen macht und dieses mangelnder Interpretation entsprungene Phantasiebild als 'methodisches Musterstück für die Homerkritik' anpreist. Opfer fallen hier, weder Lamm noch Stier, aber Dichteropfer unerhört: Homer und der Odysseedichter, der geniale blinde Hymniker von Chios und der wackere Kultdichter von Delphi, feste, faßbare Dichterpersönlichkeiten, jede von ausgesprochener Eigenart, verschwimmen und zerrinnen im Nebel dieser Philologie[1].

[1] Gerade weil er sich so ehrlich um das Verständnis bemüht, ist der Schluß von Bethes Analyse (S. 28) charakteristisch: 'Subjektive Empfindung ist hier (sc. in der stilistischen Untersuchung, die



## 6.

Hauptsächlich um des Chiers willen, um das Resultat auch von der anderen Seite her zu sichern, aber doch auch um seiner selbst willen zum Schlusse ein Wort über den delphischen Fortsetzer. Noch einseitiger als bisher und mit noch entschiedenerer Unterdrückung aller Einzelheiten soll nur der Aufbau der pythischen Fortsetzung aufgezeigt werden. Der Raum verbietet nach der menschlichen Person dieses Dichters zu fragen[1]; durch genaueste Interpretation der dunklen und zu allem Überfluß auch noch korrumpierten Schlußperikope 531/44 wenigstens den Versuch zu machen, ob sich die genaue Zeit und etwa auch der aktuelle Zweck dieses Gedichtes feststellen läßt; zu entscheiden, ob es in den ersten Jahren des 6. Jahrhunderts als Propagandagedicht im Auftrage der Priesterschaft gedichtet ist, um die Amphiktionen scharfzumachen, sie zum Kriege gegen die σημάντορες ἄνδρες τῶν ὑπ' ἀναγκαίηι δεδμήσεσθ' ἤματα πάντα zu bewegen, oder ob es zum Vortrag im Jahre 582/1 bei der ersten Feier des nach dem Heiligen Kriege von der befreiten Priesterschaft eingerichteten panhellenischen, gymnischen und musischen Agons bestimmt war. Daran, daß der Dichter jünger ist als der blinde Mann von Chios und daß er in enger Beziehung zu Delphi steht, hat man selten und nie mit Grund gezweifelt[2]. Es liegt eine geraume Zeit zwischen ihnen, da der Pythier

---

der Analyse folgen und sie bestätigen sollte) noch mehr als sonst bis jetzt jedenfalls üblich und vorab berechtigt. Ich höre und sehe einen anderen Mann, wenn ich das starke Bild des gewaltigen Apoll im Anfang des Hymnos 1—13 lese; einen anderen, wenn ich die naive Erzählung seiner Geburtslegende und die dürftigen delphischen Geschichten lese; und erst recht einen anderen, die originelle delische Festschilderung ... vor Augen. Das ist schwer zu begründen usf.'. Mag sein; aber 8 Zeilen Stilbetrachtung nach 27 Seiten Analyse — das ist ein Mißverhältnis, dessen Grund man leicht einsieht.

[1] Soweit ich sehe, gibt der Hymnos nichts weiter als eben die Beziehung zu Delphi (nächste Anm.) für sie aus. Beziehung bedeutet nicht Herkunft, aber ins Mutterland wird der Dichter gehören: Mittelgriechenland, 'möglicherweise Tegyra' Allen-Sikes 69 unter Verweis auf Hiller v. Gaertringen RE 4, 2538f., der sich sehr vorsichtig ausdrückt. Die Gründe reichen nicht einmal zu einem 'möglicherweise', wie umgekehrt die Argumentation von Wil. Pind. 74, 3 'unbegreiflich, daß man den Dichter im Osten gesucht hat; der hatte keine Veranlassung, Delphi zu feiern; oder gar in Boiotien, dem er unfreundlich gesonnen ist' auch in ihrem zweiten Teile inkonklusiv ist (s. u. S. 740).

[2] Sehr bemerkenswert neben χρήσω δ' ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν (132) scheint mir, daß P Διός fortläßt; sein Apollon weissagt nur νημερτέα βουλήν (252/3, 292/3). Das ist schwerlich Zufall, zumal 484 βούλάς τ' ἀθανάτων steht und in der Interpolation 394/5 θέμιστας Φοίβου 'Απόλλωνος. 539ff. sind korrupt; aber für Zeus ist auch hier kein Platz. Ich kann das nicht verfolgen, aber die Auffassung Kirchhoffs 914 'nichts im Inhalte des Hymnos deutet ferner darauf hin, daß er auf eine bestimmte Veranlassung hin für bestimmte Verhältnisse, einen bestimmten Hergang, ein besonderes Lokal geschaffen worden ist: sein Urheber kann ihn nicht einmal, er kann ihn viele Male bei verschiedenen Gelegenheiten und an den verschiedensten Orten als Einleitung(!) zu rhapsodischen Vorträgen des verschiedensten Inhaltes benutzt und vorgetragen haben' beruht neben der Verkennung der Erhaltungsbedingung von 'Gelegenheitsgedichten' (vgl. o. S. 695f.) vor allem auf unzulässiger Verwertung der rhapsodischen Schlußformel. Anders gerichtet ist die von Allen-Sikes vermehrte Kritik Verralls, 'that he passes over in silence almost everything characteristic of Pytho, the chasm, the tripod, the omphalos, the crowd of worshippers, the priestess herself ... the purification of Apollon from bloodguiltiness, which was a primitive and important article of the Pythian religion. There is no explicit reference to the pre-Apolline worship of Gaea or

nicht unter das erste Drittel des 6. Jahrhunderts heruntergerückt werden kann, der Chier aus verschiedenen Gründen in die erste Hälfte des 7. gehört, vielleicht ganz nahe an Hesiod herangerückt werden muß. Auch das Wesen des jüngeren läßt sich noch mit einem Worte umschreiben nach der künstlerischen wie nach der geistigen Seite. Daß er Nachahmer des Hymnus ist, den er fortsetzt, leidet so wenig einen Zweifel wie daß er als Dichter geringer ist. Aber vor der Übertreibung, die ihn einen »Stümper« nennt[1], muß nachdrücklich gewarnt werden. Es wird wenigstens am Aufbau gezeigt werden, daß er technisch durchaus achtenswert ist. Vor dem Hintergrunde des delischen Hymnus freilich, mit dem ihn zu vergleichen er durch die Fortsetzung selbst zwingt, sinkt die Gestalt zur Mittelgröße und zum Durchschnittstyp herab. Er ist geistig ganz anders instruiert als der Mann, der sich rühmt ἥδιστος ἀοιδῶν zu sein und der sein Thema mit entschiedener Originalität, ja mit Genialität als ein wirklicher Künster anpackt, der sich dieser künstlerischen Leistung bewußt ist, sich als Persönlichkeit fühlt und auf die Dauer der Leistung rechnet. Ihm geht es nicht um die Kunst, sondern um den Kult: systematisch und vollständig, vor allem mit dem für die durchschnittliche lokalgebundene Kultpoesie typischen ätiologischen Interesse und gelegentlich (nicht so durchgehend, wie man glaubt) auch polemisch will er den Kult des delphischen Apollon in seinen Grundzügen und wichtigsten Kulttatsachen darlegen; will erklären, weshalb das Haupttheiligtum an einem äußerlich so tristen Orte liegt, und vermag auch das nicht mit der großartigen 'historischen' Auffassung des Aischylos, der in hesiodischer Weise die Reihe der Besitzer aufzählt, von der πρωτόμαντις Γαῖα über ihre Tochter Themis, ἣ δὴ τὸ μητρὸς δευτέρα τόδ' ἕζετο μαντεῖον, ὡς λόγος τις und eine andere Titanin Phoibe, die θελούσης οὐδὲ πρὸς βίαν τινὸς καθέζετο und die es schließlich dem Phoibos γενέθλιον δόσιν überantwortet, der λιπὼν λίμνην Δηλίαν τε χοιράδα, κέλσας ἐπ' ἀκτὰς ναυσιπόρους τῆς Παλλάδος ἐς τήνδε γαῖαν ἦλθε Παρνησοῦ θ' ἕδρας. Das ist echt religiöse Vereinigung widerstreitender Traditionen, Konstatierung und Deutung auch kultischer Fakten ohne nutzlose Aitiologie, aber mit natür-

Themis and no word of Poseidon'. Die Erklärungen — 'insincerity of the 'compiler' of the present document' (Verrall) und die nicht eigentlich unrichtige 'due to the taste, or want of taste, of a writer who seems to have been chiefly interested in miracles and etymological speculation' (Allen-Sikes) — lasse ich mit der ganzen Frage nach der Erfindung des Stoffes beiseite. Aber die Ansicht von Wil. Pind. 74 scheint mir der Nachprüfung zu bedürfen: 'Was der Hymnos erzählt, ist weit entfernt von der Fülle wirksamer Motive, die uns aus der *späteren* Vulgata geläufig sind, insbesondere fehlt der Zug der Leto mit ihren Zwillingen von Delos nach Delphi, die Bedrohung der Leto durch Tityos und der Drachenkampf, wie ihn der pythische Nomos voraussetzt. Daß der Hymnos in diesem Stücke das *ursprüngliche* bewahrt, ist offenbar usf.'.

[1] Wil. JH 455; etwas milder 'talentloser delphischer Rhapsode' Pind. 74, 3; von früheren etwa A. Lang The Hom. Hymns 1899, 19 (the work of a bad poet, selecting unmanageable passages of myth and handling them pedantically and ill'; Allen-Sikes 64 und schon Ilgen 242, der P 'multis locis a grammatico magis quam a poeta' gedichtet findet (es war der Kultdichter, den er verkannte). Milder urteilten Baumeister 115f. und Bergk Gr. L. 1, 759.



licher Einfügung der eignen athenischen Ansprüche[1]. Der Apollon des Hymnikers muß der erste am Orte sein, und seine Wahl wird durch ein mythisches Aition bestimmt, den Trug der Telphusa (244—276; 375—387), dem Apollon nicht absichtlich wie der hesiodische Zeus, sondern wirklich (375 καὶ τότ' ἄρ' ἔγνω .... Φοῖβος, οὕνεκά μιν κρήνη ... ἐξαπάφησεν κτλ.) erliegen muß, was dem untrüglichen Orakelgott gegenüber besonders unpassend, aber nötig ist, weil der Dichter die Wahl von Pytho sonst nicht hätte erklären können. Es mag wohl sein, daß sich hinter der Geschichte von der Telphusa auch noch historische oder aktuelle Spannungen verbergen[2]; an dem Werte für die Wesenserkenntnis des Dichters ändert das nichts. Er muß auch die δράκαινα in ihrer plumpsten Form belassen, weil der pythische Nomos ein Hauptprogrammpunkt der rituellen Feier war.

Aber wir wenden uns dem Aufbau zu und können hier das Schema voranschicken, weil es ganz klar ist:

I. Prooimion: 1—5, 7—9, 14—18
II. Hymnischer Hauptteil 19—138; 179—544
  1. Die Geburt Apollons 19—138
    a) Propositio dieses Teils 19—29
    b) Erzählung 30—138
  2. Die Gründung des pythischen Orakels 179—544
    a) der Prolog des zweiten Teiles 179—215
      α) Prooimion dieses Teiles 179—206
      β) Propositio dieses Teiles 207—215
    b) Erzählung 216—544
      α) der Tempelbau 216—387
        αα) der Weg Apollons 216—276
        ββ) Tempelbau und Drachenkampf 277—374
        γγ) die Bestrafung der Telphusa 375—387
      β) Gewinnung und Einsetzung der Priesterschaft 388—544.
III. Epilog 545—546.

Auch in D setzten sich die Teile des Gedichtes und die der Erzählung scharf gegeneinander ab, aber ihr inneres Verhältnis war ein anderes. Dort erwuchs alles in natürlicher Entfaltung des einheitlich konzipierten, mit strengster Beschränkung ausgeführten, sehr knapp vom Endpunkt her er-

---

[1] s. auch Radermacher Wien. Stud. 41, 1919, 105ff.

[2] Hermanns Zusammenarbeit eines Hymnos auf den delphischen und eines auf den telphusischen Apollon ist keine wirkliche Lösung, und alle Umstellungen oder Athetesen sind nicht nur durch den Gesamtbau ausgeschlossen. Ich muß die für den Interpreten wichtige Frage leider offenlassen.

zählten Themas. Es ist eine künstlerische Einheit höchsten Grades und von stärkster Konzentration. Die Propositio deckt die beiden Hauptteile der Erzählung; aber wie der erste, die Geburtsgeschichte, unmittelbar vor dem Ereignis im letzten entscheidenden Moment einsetzt, durch Unterdrückung der Vorgeschichte und Formung der atemlos langen ersten Perikope (30/50) eine unerhörte Spannung erzeugt, so ist der zweite, die Herrschaft des Gottes, nicht einfach der zweite, sondern der Höhepunkt eines einheitlichen mythischen Geschehens und Seins: der Hymnus erzählt wie der große Gott geboren wurde und seine Herrschaft über die Welt antrat; er schildert diese Herrschaft in dem delischen Hochfest als an einem Beispiel, das nicht willkürlich ist, sondern mit dem Thema und über das Thema hinaus mit dem Dichter verbunden ist, der an diesem Hochfeste vorträgt. Innerhalb des gegebenen Rahmens von Prolog und Epilog ist der hymnische Hauptteil nicht ein Stück Erzählung in der rhapsodischen Weise des ἔνθεν ἑλών aus einem größeren Zusammenhang, sondern selbst ein Zusammenhang mit kontrastierendem Anfangs- und Schlußbild (30/50 ∼ 140/64), die ungefähr von gleichem Umfang sind, während die doch deutlich gegeneinander abgesetzten Hauptteile 30/126 ∼ 127/64 dieses äußere Gleichgewicht nicht haben, weil sie eben nicht nur als Teile nebeneinanderstehen, sondern in der Einheit eine verschiedene Funktion haben: Erzählung und Schilderung, Vorgänge und Folge, Ebene und Gipfel. Das Ganze aber ist ein organisch gegliedertes Lebewesen.

Auch innerhalb der eigenen Dichtung des Delphers, mit der man um der Gerechtigkeit willen anfangen muß, haben wir zwei Teile: 216—374 (387) Tempelbau und 388—544 Priesterschaft. Ihre äußere Einheit ist unbestreitbar; beide erzählen von der κτίσις des pythischen Orakelheiligtums[1]. Darüber hinaus scheinen sie anders als in D auch in äußerem Gleichgewicht zu stehen; die Verszahlen sind (die zwischen den beiden Teilen stehende Bestrafung der Telphusa für sich genommen und die Echtheit der Typhonerzählung 305—355 zunächst vorausgesetzt) fast genau gleich (159:157); aber auch wenn man die Bestrafung Telphusas zum ersten Teil rechnet, wohin sie sachlich gehört,

[1] Nicht nur des Raumes wegen verzichte ich hier selbst auf eine kurze Aufzählung (vgl. o. S. 685, 1) der analytischen Hypothesen und der einfachen, d. h. ganz gedankenlosen Zerlegungen. Unter ihnen ist die nicht am Anfang stehende, aber erste durchgedachte Hypothese GHermanns (Zusammenarbeit aus zwei Hymnen auf den pythischen und den telphusischen Apollon) doch nur diskutabel, wenn man seine allgemeinen Voraussetzungen zugibt; von ihnen her, nicht am Texte, ist sie entwickelt. Die letzte Erklärung — 'ein zweites Thema wird 388/90 gestellt ... der Kompilator wird diese beiden einst selbständigen Gedichte der Orakelbegründung und der Priesterbestallung schon vereinigt vorgefunden haben' (Bethe 11ff.) — sähe man gern als Parodie der in den homerischen Gedichten so häufig wie mechanisch geübten Methode der Quellenscheidung an. Aber sie ist ernst gemeint. Es wird eben, wie fast überall wo die Analyse von den erhaltenen Werken redet, die Verschiedenheit der dichterischen Persönlichkeiten und Leistungen ausgeschaltet. Die am Inhalt geübte Kritik (o. S. 731, 2) scheint mir die wohl von D bestimmte künstlerische Leistung zu verkennen, die in dem Versuch der Durchführung des einheitlichen Themas 214/5 besteht. Es ist nur ein Versuch, aber als solcher ist er deutlich.



ist mit 172 (121):157 Versen gegen 95:34 des delischen Hymnus bei so langen Teilen immer noch Gleichgewicht da[1]. Man stößt sich bei der offensichtlich auf den Tempel von Pytho gerichteten Erzählung — ἢ ὡς τὸ πρῶτον χρηστήριον ζητεύων ist ihr Thema (214/5) — wohl daran, daß die Rache an Telphusa hinter Tempelgründung und Drachentötung mit der abschließenden Namenerklärung 371/4 steht. Aber es wurde schon gesagt, daß erst die Telphusageschichte eine Antwort auf das Hauptproblem des Kultdichters — warum gerade das traurige Pytho als Sitz des Gottes? — liefert. Es kam hinzu, daß wir nicht wissen, was hinter der Telphusageschichte steckt; und man läßt die Folge gelten, nicht nur weil es die zeitliche ist — erst angesichts der toten Drachin wird sich Apollon bewußt, warum ihm Telphusa so geraten hat —, sondern auch weil die vv. 375/87 ein eindrucksvolles Beispiel bieten, wie dieser Gott, von dem man viel derartiges erzählte, zu strafen weiß. Die Geschichte mochte auch von diesem Gesichtspunkt aus dem Dichter ein passendes Zentrum scheinen, wenn er nicht einfach den Kultnamen Τελφούσιος erklären mußte, wie im zweiten Abschnitt (493/6) den Δελφίνιος. Aber schließlich sind das doch alles Entschuldigungen, die man sich zusammensuchen muß, weil dieser Dichter nicht einheitlich, sondern vollständig erzählt, weil die beiden Teile seiner Erzählung nur äußeren, nicht inneren Konnex haben, zwei einfach nebeneinanderstehende Kapitel sind, deren zweites mit 388/90 eine Kapitelüberschrift erhält wie der zweite Teil der Odyssee mit ν 372/3:

> καὶ τότε δὴ κατὰ θυμὸν ἐφράζετο Φοῖβος Ἀπόλλων,
> οὕς τινας ἀνθρώπους ὀργίονας εἰσαγάγοιτο,
> οἳ θεραπεύσονται Πυθοῖ ἔνι πετρηέσσηι.

Wenn man sieht, wie unmittelbar diese Verse an die Namenerklärung 371/4 τὴν δ' αὐτοῦ κατέπυσε ἱερὸν μένος ἠελίοιο, ἐξ οὗ νῦν Πυθὼ κικλήσκεται zu schließen scheinen, so ist gewiß doppelt begreiflich, warum die Interpreten immer wieder die Telphusaverse 375—387 entfernen wollten. Aber gerade die Wiederholung des Namens in dem für die Kapitelüberschrift sonst kaum notwendigen v. 390 beruht wohl auf dem Zwischentreten dieser Perikope, für die ein anderer Platz nicht zu finden war[2]. Also schien sie diesem Dichter sachlich unentbehrlich; seine Art ist nun einmal anders als die des Chiers, der mit einer leichten Andeutung 99f. es dem Hörer überließ, sich die Einzelheiten der Vorgeschichte und was es mit 'Heras Eifersucht' auf sich hatte

[1] Selbst noch (immer den Delier verglichen), wenn 296b/98a und die Typhongeschichte interpoliert sind, mit 120: 157 (153) Versen.

[2] Nach 275/6 oder an ihrer Stelle waren sie wirklich unmöglich und auch alle anderen Umstellungsversuche sind gescheitert und mußten am Wortlaut von 375ff. scheitern. Der Dichter, der aus einem uns unbekannten Grunde Telphusa ihre Rolle anwies, hat hier mit Recht das kleinere Übel gewählt.

selbst auszudenken. Der Chier hätte sich gewiß mit einer ebenso leichten Andeutung der späteren Rache Apollons in dem Telphusaabschnitt 244/76 begnügt, wenn er überhaupt so komponiert hätte. Aber das hätte er eben nicht getan; Athetesen wie diese, so verständlich der Anstoß ist, verkennen das was in diesem Gedicht erlaubt oder vielmehr vom Zwecke seines Dichters aus notwendig ist.

Denn nun sehe man sich einmal nicht die eigne Dichtung des Delphers, die Fortsetzung der Geburtsgeschichte an, sondern das ganze Gedicht, in dem die übernommene Vorgeschichte nur der erste Teil ist. Es ist ja viel anstößiger, wie er diesen ersten Teil einfach übernommen und seine Fortsetzung einfach angeklebt hat[1]. Er hat es (während er im Prooimion gezwungenermaßen änderte, weil eine Begrüßung der Trias unentbehrlich schien) nicht einmal für nötig gehalten, die Propositio des übernommenen Gedichts dem erweiterten Thema entsprechend zu ändern; man kann das ganz sicher so sagen, weil er mit der Formung des Ersatzstückes 179/81 (Μίλητον ἔχεις — Δήλοιο μέγ' ἀνάσσεις) das schließende ἀνάσσεις der ersten Propositio (29) ja offensichtlich aufnimmt. Er hat lieber in äußerlicher und keineswegs versteckter Nachahmung von D die Fortsetzung, also den zweiten Teil seines neuen Gedichtes, durch einen neuen, wieder zweigeteilten Prolog, einen vollständigen, nur der Kühnheit beraubten Abklatsch des delischen, eingeleitet. Er mag sich auf diese Variation, auf die formale Gleichheit der Teilprologe und ihren inhaltlichen Kontrast sogar noch etwas zugute getan haben; und in der Tat, wenn man diesen, den Gesamtaufbau des neuen Gedichtes bestimmenden Grundentschluß einmal gelten läßt, ist der Aufbau der neuen Einzelteile technisch durchaus nicht übel und gibt keineswegs ein Recht zu den Athetesen, Umstellungen, Zerreißungen, mit denen man den pythischen Teil stärker noch als den delischen heimgesucht hat.

Gleich das 'Übergangsstück' 179/206 gewinnt ja ein anderes Gesicht, wenn man erkannt hat, daß die vv. 179/81 nicht an 165/78, sondern an den neuen Schluß des delischen Teiles 136/8 knüpfen und mit ihrer namenreichen Aufzählung der Hauptstätten des Apollonmythos und Apollonkultes[2] die jeden Namen außer Delos vermeidende und ganz auf Delos gestellte Schilderung

[1] So versteht man die Kritik W Schmids (GrL I 1, 233f.; vgl. damit Wil. o. S. 731, 1), nach dem vom Anfang des pythischen Hymnos 'nur noch 3 Verse (179/81) erhalten sind; das übrige ist weggeschnitten, um eine zusammenschließende Erzählung der Geschichte des Gottes ... zu bekommen, in der freilich zwischen der Geburt und der Wanderung des Gottes durch Griechenland sachlich eine Lücke klafft'.

[2] Man darf an die Masse der Namen in den von P eingedichteten Versen 14/8 des ersten Prooimions erinnern. Nur die oben gegebene Auffassung erklärt m. E. den überlieferten Text; alle anderen — die Ansetzung von Lücken in 179/81 wie ihre Auffassung als dritter Schluß von D oder als Anfang eines anderen Hymnos auf den Delier oder als Verbindungsstück eines Grammatikers oder eines Kompilators — verfehlen ihr Ziel. Der Text beweist gerade so wie er ist die einfachste Auffassung, daß 179ff. Fortsetzung sind.

seines Herrschaftsbereiches ersetzen sollen[1]. Das neue Anheben ist dann technisch durchaus nicht schlecht als Anruf des neuen Gottes gestaltet: er bewegt sich in den Prädikationsformen des hymnischen Prooimions, vermeidet aber die typische Anfangsformel μνήσομαι und ihre Variationen, weil diese nur in einem wirklichen Prooimion Platz hatte und mit 1ff. ja auch gegeben war. Es ist evident, daß 179ff. wirklich Anfang einer Fortsetzung sind, nicht Rest eines selbständigen Prooimions. Hat man weiter erkannt, was ja unverkennbar ist, daß die Nachbildung des delischen Prologs (1—29 ~ 182—215) mit 182—206 zuerst ein Kontrastbild des Musagetes gegen den Bogengott von 1—13 zeichnet, so wird neben dieser Gleichheit die Abwandlung deutlich. Der Delpher hat den kühnen Übergang von hymnischer Prädikation zur erzählten Aktion nachgemacht: der Gott, dessen Geburt er erzählt und dessen Herrschaftsbereich er umrissen hat, 'geht leierspielend zur felsigen Pytho (Versausgang πρὸς Πυθὼ πετρήεσσαν 183 ~ Πυθοῖ ἐνὶ πετρηέσσῃ 390) und von da auf den Olymp zum Hause des Zeus'. Aber die Kühnheit und Eigenart der Form, die beides in den gleichen syntaktischen Rahmen spannt, hat er aufgegeben: schon das Λητὼ δ' οὐκ μίμνε des Chiers ist ja weniger kühn als das καί τε λοεσσάμεναι Hesiods, freilich auch ebenmäßiger als dessen schwerfällige Übergangsverse 5/8, nach denen er mit ἔνθεν ἀπορνύμεναι einen neuen Satz anfangen muß; der Delpher macht mit vorgezogenem Verbum εἶσι δὲ φορμίζων den δέ-Satz selbständig und bleibt vor allem in dem preisenden Präsens des hymnischen Prooimions. Erst mit dem κατῆλθε 216 beginnt die Erzählung und bekommen wir eine πρᾶξις θεοῦ. Also ist hier die Aktion des εἶσι weder einmalig noch wiederholend, sondern zeitlos und typisch für den Gott, den er besingen will[2]. Es ist — auch das ergibt sich jetzt — nicht der erste Eintritt des Gottes in den Olymp, wie ihn höchstwahrscheinlich der Chier schildern wollte. Das zeigt ja der Weg, der erst nach Pytho und von da zum Olymp führt. Diese Nennung von Pytho, dessen Gründung doch erst im Hymnus erzählt wird, ist möglich nur in einem allgemein preisenden hymnischen Prooimion oder, da wir hier, wo im Anruf kein Name steht, kein Prooimion haben, nur in einem ebenso allgemeinen Vorsatz- oder Übergangsstück für den zweiten hymnischen Hauptteil. Daß und wie es als letzter der großen Kultorte genannt wird, beweist, daß diesem Dichter Pytho die eigentliche Wohnstätte des Gottes ist, indiziert sogleich

---

[1] Über diesen Sinn von 140—164 s. o. S. 711 f.; die Überleitung ist von ὦ ἄνα ~ ἀνάσσεις (o. S. 736) umrahmt.

[2] Die Frage 'woher' kann also bei diesem Charakter der Einleitung gar nicht gestellt werden; insbesondere kann nach der Gestaltung von 179/81 (o. S. 720, 1) nicht etwa stillschweigend zu εἶσι ein ἀπὸ Δήλου ergänzt werden. Der Apollonweg Delos—Delphi, der wohl erst athenisch ist (Aischyl. Eum. 9/16; o. S. 732), hat hier nichts zu suchen; der 179/81 angerufene Gott ist ja nicht der eben geborene, von dem 1—139 erzählten, sondern der Herr der Welt, den 140/5 schilderten, Verse, die der Delpher eben durch seinen Anruf ersetzte.



den Entstehungsbereich und die Zweckbestimmung seines Gedichtes. Wieder ist der Unterschied gegen D deutlich, dessen Prooimion bedachtsam mit der olympischen Szene einsetzt und Delos erst in der Themawahl 'Soll ich besingen, wie Leto Dich gebar in Delos' nennt. Hier steht der Name schön betont am Versanfang 27 und löst die durch die Sperrung von $1^1/_2$ Versen (25b/26) zwischen τέκε und Δήλῳ ἐν bewirkte Spannung; dann wird er nach der anderen Seite in schönem Gleichgewicht durch 27b/28 in seinem allgemeinen Inselcharakter so charakterisiert, wie es die Schilderung der Insel in ihrem Dialog mit Leto verlangt; eine bewundernswerte Formung, in der (zumal beim äußeren Gleichgewicht der Sätze) kein Wort und kein Vers fehlen kann. Dagegen die neuen Verse 14/8 des redigierten Prooimions nennen Delos mit allen Schikanen.

Die korrupte Propositio 207—215 können wir beiseite lassen, weil sie als Bauglied klar und im Anfang (207 = 19) und Schluß (214/5 ~ 25/9) von der Zerstörung unberührt ist, so daß die Bildung nach der ersten Propositio vor Augen liegt. Es ist nicht Ungeschick des Dichters und noch weniger mangelndes 'Interesse des Kontinentalen an der Insel', daß er in der Erzählung Apollon vom Olymp (216) ausgehen läßt, sondern notwendige und natürliche Konsequenz der Gestaltung des zweiten Prooimions, das den Gott wieder auf den Olymp geführt hatte und, wenn der Dichter sein Wesen neu schildern wollte, wohl auch führen mußte. Wir brauchen daher auch nicht zu fragen, wann eine systematisierende Theologie den äschyleischen Weg Delos–Athen–Pytho geschaffen hat; ob es Erfindung des Delphers ist, daß sein Gott als Gott und Weltherr, nicht als Kind in den Armen der Mutter nach Pytho kommt; und wir lassen es dahingestellt, ob dieser Dichter, dessen Apollon Lykien, Mäonien, Milet und Delos beherrscht, aber sich zwischen Pytho und Olymp bewegt, mit der Breite des zweiten Prologs die aufgenommene, auch notwendig aufzunehmende, weil zu annektierende Geburtsgeschichte ein wenig in ihrer Bedeutung drücken will, wie er ja auch die Tempelgründung in viel größerer Ausführlichkeit (399 Verse der erzählenden Fortsetzung: 99 übernommene der Geburtsgeschichte) behandelt hat. Wir bleiben beim Aufbau und konstatieren da für den erzählenden Teil zuerst, daß dieser — im scharfen Gegensatz zu der Weise des Chiers, der kühn *in medias res* springt — *ab ovo Ledae* beginnt: sein Apollo steigt vom Olymp (216), kommt 'zuerst' nach Pierien, 'geht an Lektos vorbei durch das Gebiet der Perrhäber, gelangt nach Iolkos und betritt Euboia in Kenaion' usf. Das fällt besonders auf, weil der ganze Weg, der erste Abschnitt der Fortsetzung 216—276 (374) doch offensichtlich, sagen wir angeregt ist von den Irrwegen der Leto.

Weiter — und damit kommen wir zu dem, was zum Lobe dieses Dichters, natürlich innerhalb der Grenzen seines Könnens, gesagt werden muß und was ihn noch deutlicher als einen gewiß nicht bedeutenden, aber durchaus über-

legt und nicht ohne technisches Geschick arbeitenden Mann zeigt: der Weg Apollons ist nicht plump als lange und langweilige Strecke hintereinander weg erzählt, sondern durch das aus Abenteuererzählungen bekannte anaphorische ἔνθεν in Abschnitte von steigendem Umfang gegliedert (216/21:222/8: 229/38:239/76[1]:277/374 = 6:7:10:38:95). Jeder der Abschnitte läuft nach einer mehr oder weniger nackten Namenreihe der berührten Orte in eine Station aus, über die etwas auf Apollons Verhalten diesem Orte gegenüber Bezügliches zu sagen ist. Damit tritt die Gliederung noch deutlicher heraus, und auch die jeden Wegabschnitt schließenden 'Exkurse' steigen dauernd an Unfang (220/1:225/7:231/8:244/76:283/374 = 2:3:8:33:92). Aber auch die Abschnitte stehen nicht einfach nebeneinander; an jeder der so gemachten und, wie sich eben daraus ergibt, mit Bedacht gemachten Stationen erinnert sich der Gott seiner Absicht, den Platz für seine Orakelstätte zu suchen, τεύξασθαι νηόν τε καὶ ἄλσεα δενδρήεντα. Das ist überall deutlich, aber nicht jedesmal ausdrücklich so ausgesprochen; vielmehr variiert hier der Dichter in bemerkenswerter Weise: 'Du betratest das Lelantische Gefilde, das gefiel Dir nicht, um da den Tempel zu gründen' heißt es am Schlusse des ersten Abschnittes (220/1). Warum, erfahren wir nicht; aber man kann es vom dritten aus erschließen: das Lelantische Gefilde gehört schon einer anderen Gottheit, der Artemis von Amarynthos. Denn deutlich ist doch in diesem dritten Abschnitt, wo nun nicht besonders οὐκ εὔαδε gesagt wird, daß die breite Schilderung des heiligen Brauches von Onchestos (231/8) dieses οὐκ εὔαδε ersetzt durch die Erklärung, warum Apollon hier gar nicht erst überlegt, ob er gründen soll: da sitzt ja schon Poseidon. Das wirft aber weiter Licht auf den Schluß des zweiten Abschnittes (226/8): auch in Theben (Θήβης ἕδος καταειμένον ὕλῃ heißt es mit Bedacht) hält sich Apollon nicht auf, weil da nur Urwald ist:

226 οὐ γάρ πώ τις ἔναιε βροτῶν ἱερῇ ἐνὶ Θήβῃ,
οὐδ' ἄρα πω τότε γ' ἦσαν ἀταρπιτοὶ οὐδὲ κέλευθοι
Θήβης ἀμ πεδίον πυρηφόρον ἀλλ' ἔχεν ὕλη.

Wieder ist damit erklärt, warum Apollon nicht die berühmte Stadt zum Sitze seines Orakels macht; es kann gar keine Rede von delphischen Konkurrenzmanövern sein[2] — oder klingt 'das heilige Theben' etwa abschätzig? —,

[1] Alle kritischen Einzelheiten muß ich übergehen. Die einzige, die den Aufbau (glücklicherweise nicht vital) berührt, liegt in den vv. 239/42, über die zuletzt Wil. Pind. 74, 3, Altheim 444, Bethe 13 gehandelt haben. Mir scheint nach ἔνθεν 239 und 243 sicher, daß der Schluß des Abschnittes 239/42, vermutlich kein ganz kleines Stück, ausgefallen ist. Aber Altheims Annahme doppelter Redaktion verlangt genauere Prüfung. Übrigens grenze ich nur grob ab und lasse feine, für den Gesamtgedanken von P so wichtige Einzelheiten wie die Lokalschilderung der letzten Station 281/5 und unmittelbar vor ihr in der nächsten Umgebung des Heiligtums (280) beiseite.

[2] Es ist die vulgate Auffassung, auch bei Wil. Pind. 74, 3 'dann ist der Weg so gewählt, daß andere Apollonsitze zurückgedrängt werden usf.'. Wer patriotische Gründe findet (Baumeister



sondern es gehört zur Lösung des Grundproblems. So geht Apollon weiter zum Kephisos und durch die Reihe der böotischen Städte, bis er zur Telphusa kommt und haltmacht (244/5):

βῆς δ' ἐπὶ Τελφούσης· τόθι οἱ ἅδε χῶρος ἀπήμων
τεύξασθαι νηόν τε καὶ ἄλσεα δενδρήεντα.

Nicht zufällig erinnert das schon mit dem βῆς δ' ἐπὶ Τελφούσης an στῆς δ' ἐπὶ Ληλάντωι πεδίωι (220/1) und wird dann das ἅδε mit Formelvers dem dortigen οὐχ ἅδε entgegengestellt, wie nach der anderen Seite durch 247/55a = 287/95a der Tempelbau bei der Telphusa als erster ernsthafter Versuch allen früheren Stationen gegenüber herausgehoben wird. Wir haben entschieden das Gefühl, daß hinter dem Rencontre mit der Quelle, deren Bestrafung, ja Vernichtung später erzählt wird — was Apollon 375/84 tut, hebt das auf, worauf die Quelle besonders stolz ist —, irgend etwas steckt, was über den Märchentypus des bösen Rates hinausgeht, wissen nur nicht was und müssen beim Formalen bleiben. Die negative Aitiologie des Dichters weitet sich hier mit Recht stark auf: 33 Verse, Rede und Gegenrede[1] — wir nähern uns dem letzten Entschlusse, wo denn die Wahl des öden Ortes besonders erklärungsbedürftig wird.

Es ist charakteristisch für die Art dieses Dichters, daß man den Tempelbau 277—374 trotz der (allerdings wohl nur scheinbaren) Ausführlichkeit nicht Höhepunkt, ja nicht einmal Zentrum des Gedichtes nennen kann: während im delischen Hymnus keinen Moment zweifelhaft war, daß die straffe Gedankenführung mit der Schilderung des Hochfestes nicht aufhört, sondern schön kulminiert, greift der delphische Dichter nicht nur mit 375/88 auf die Telphusaepisode zurück und bringt sie zum Abschluß, hängt also noch etwas an; er erzählt dann mit 389ff. einfach auf der gleichen Ebene und im gleichen Tone weiter von etwas, was ihm ebenso wichtig ist. Dieser Hymnus hat keinen Höhepunkt, weder künstlerisch noch sachlich; er hat nur die Vollständigkeit der für die Apollonreligion von Delphi wichtigen Fakten. Der Unterschied der künstlerischen Leistung ist um so frappanter, als der Dichter mit seinen Mitteln sich bemüht hat, diese Perikope eindrucksvoll zu gestalten, aber eindrucksvoll viel weniger im Sinne des Künstlers als in dem des religiösen Periegeten.

---

151, vgl. Allen-Sikes 96) macht aus 226/8 den Fehlschluß, daß die außer Theben genannten Orte bereits bewohnt waren. Das ist in dieser Göttersphäre an sich unmöglich und die richtig verstandenen Verse über Theben beweisen, daß der Dichter das auch nicht sagen wollte. Wenn es dann doch bei der Telphusa (262ff.) und um Pytho (303/4) Menschen gibt, wenn ihre Schiffe das Meer befahren (388ff.), so ist das einer der in solchen Göttermythen unvermeidlichen Widersprüche. Der Verweis auf Hesiod. Theog. 535ff. muß genügen; ich kann auch darauf nicht weiter eingehen; s. aber u. S. 743, 3.

[1] Ich verzichte sehr ungern, mit größerem Mißbehagen als in D, auf die dringend notwendige Einzelinterpretation. Aber schließlich ist die Hauptsache, daß Athetese von 244/76 und andere kritische Manipulationen nicht mehr in Frage kommen.



Telphusa hatte dem Gott den Entschluß der Gründung an der großen Straße ausgeredet:

275 ὣς εἰποῦσ' Ἑκάτου πέπιθε φρένας, ὄφρα οἱ αὐτῆι
Τελφούσηι κλέος εἴη ἐπὶ χθονὶ μηδ' Ἑκάτοιο.

Er geht also weiter, kommt zu den Phlegyern (leichter, aber jedem Hörer verständlicher Hinweis auf die späteren Kämpfe des Gottes mit ihnen); stürmischer wird jetzt, wo er sich dem Ziele nähert, sein Gang (281 ist hübsch). Er erreicht Krisa 'am Fuße des beschneiten Parnaß' (die Lokalschilderung 283/5a hebt gegen das einfache χῶρος ἀπήμων 244) und erkennt, daß dies der ihm bestimmte Platz ist (278/86)[1]. Wieder spricht er die feierlichen Worte des Entschlusses (287/93 ~ 247/53) und führt diesmal den Bau aus[2]:

294 ὣς εἰπὼν διέθηκε θεμείλια Φοῖβος Ἀπόλλων
μακρὰ διαμπερές
εὐρέα καὶ μάλα καλὰ διηνεκές, αὐτὰρ ἐπ' αὐτοῖς
λάινον οὐδὸν ἔθηκε [Τροφώνιος ἠδ' Ἀγαμήδης
υἱέες Ἐργίνου, φίλοι ἀθανάτοισιν θεοῖσιν·
ἀμφὶ δὲ νηὸν ἔνασσαν ἀθέσφατα φῦλ' ἀνθρώπων
300 ξεστοῖσιν λάεσσιν] ἀοίδιμον ἔμμεναι αἰεί.

Es wird ganz knapp erzählt[3], eigentlich nur das Faktum in einem Trikolon mit hebender Klausel konstatiert; nur das was der Gott tut, der hier allein agieren kann. Denn daß 296b—300a eine Interpolation sind, derengleichen D gar nicht, P nur in diesem Teile (begreiflich!) hat, bedarf wirklich keines Wortes. Unbegreiflich die Harmonistik, die sich über die Sprache hinwegsetzt: 'Der Gott selbst hat die Masse des Hauses durch die Fundamente vorgezeichnet, auf sie legen Trophonios und Agamedes den λάινος οὐδός, und den Tempel errichten dann zahllose Menschen aus Steinen, so daß er ἀοίδιμος αἰεί wird'[4]. Wir brauchen wieder nicht zu fragen, ob es zur Zeit dieses Dichters schon einen steinernen Tempel in Delphi gibt; die Harmonistik widerspricht sich ja selbst, wenn sie fortfährt 'das ist der Tempel, der 548/7 abbrannte; der λάινος οὐδός ... ist der steinerne Unterbau, auf dem wie am Heraion in Olympia Lehmwände standen ⟨aber die 'Menschen errichten' doch den Tempel aus Steinen?⟩, die hier später durch Stein ersetzt sind, Holzsäulen vermutlich auch, was der Dichter noch wußte' ⟨wo steht das?⟩. Mit dem Singular διέθηκε

[1] Nicht zufällig steht τεκμήρατο 285 gegen οὐχ ἅδε 220, ἅδε 244. Gefallen kann dem Gott der traurige Ort nicht, aber er erkennt ihn an den äußeren Zeichen als den von Telphusa 269 gemeinten.

[2] Das, denke ich, bedeutet hier über 254/5 hinaus οὐδός (Il. *I* 404; θ 80) mit der Klausel 299b; also 'pars pro toto', wie man das nennt. Erklärlich, weil 'die Orthostatenschicht' (v. Blumenthal, Philol. 83, 1928, 220 mit Vorgängern) das war, was man an dem alten Bau bewunderte. Den Text von 295 gibt M richtig, Ψ hat nach 254f. geändert. o. S. 742.

[3] vgl. u. S. 742ff. über den Kampf mit der Drachin.

[4] Wil. Pind. 75f.

296 kann man sich abfinden; aber ἔνασσαν heißt nun einmal nicht 'sie errichteten', sondern 'sie wohnten' oder 'man siedelte sie an'. Auch die Umstellung 299, 298[1] hilft nicht weiter, weil ἀοίδιμον ἔμμεναι αἰεί Klausel ist, also mit 298 ein neuer Satz beginnen würde, der Fortführung verlangt. Als Einzelvers ist 298 zwischen den Perikopen 294/7, 299 und 300/4 stilistisch unmöglich; und die φῦλα ἀνθρώπων haben hier überhaupt noch nichts zu suchen, weil sie nach der Umstellung gar nichts tun, nur da sind[2]. Dieser Gott baut sich (hier wie 254/5) seinen Tempel selbst, wie er sich 398ff. seine Priester selbst holt. Also ist der λάινος οὐδός der Tempel selbst oder das, was an ihm auffällt, was auch Il. *I* 404f. οὐδ' ὅσα λάινος οὐδὸς ἀφήτορος ἐντὸς ἐέργει Φοίβου Ἀπόλλωνος Πυθοῖ ἐνὶ πετρηέσσῃ hervorhebt[3]. Wir wollen auf die Zeitfrage und die erfundenen Geschichten über den ältesten Bau nicht weiter eingehen; aber der Hymniker kennt und kann nur den voralkmäonidischen Tempel kennen.

Die Kürze des Berichtes fällt auch im folgenden auf: (300) ἀγχοῦ δὲ κρήνη καλλίρροος, ἔνθα δράκαιναν κτεῖνεν ἄναξ Διὸς υἱός . . . (302) ἣ κακὰ πολλὰ ἀνθρώπους ἔρδεσκεν . . . (304) ἐπεὶ πέλε πῆμα δαφοινόν. (356) ὅς τῇ γ' ἀντιάσειε, φέρεσκε μιν αἴσιμον ἦμαρ, πρίν γε οἱ ἰὸν ἐφῆκεν ἄναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων καρτερόν· ἣ δ' ὀδύνῃσιν κτλ. Nicht nur, daß 300 das Verbum fehlt — man möchte lieber ἐστίν als ἦν ergänzen, weil man den Ton des priesterlichen Periegeten zu hören glaubt; *hoc quodcumque vides, hospes, qua maxima Roma est ante Phrygem Aeneam collis et herba fuit*; aber es geht in der Erzählung auch mit ἦν —, auch der Kampf, der doch die eigentliche πρᾶξις des delphischen Apollon ist, wie das Geborenwerden das des Deliers, wird nicht erzählt, sondern als ein bekanntes Faktum syntaktisch erst der

[1] v. Blumenthal a. O. 233, der ἔνασσαν als 'siedelten sie an' (Od. δ 174; Pind. P. 5, 70) mit dem Subjekt 'Trophonios und Agamedes' faßt. Damit wird die in diesem Zusammenhang überhaupt störende Rolle der beiden Baumeister noch übersteigert und sachlich so unerträglich, wie es 298 stilistisch ist (s. o.). Aber v. Blumenthal findet (unter Verweis auf die Boghazkoitexte und Paus. 9, 37, 4) hier sogar eine wertvolle historische Erinnerung: 'Verbirgt sich hinter 298 die Erinnerung an eine Gründung Delphis durch die Orchomenier? Das sind Fragen, die zu stellen nicht müßig ist, seitdem die griechische Prähistorie sich immer mehr in Geschichte zu verwandeln anfängt'. Richtiger wäre es, die delphische Vulgata über die beiden Baumeister gegen die Erzählung des Hymnos abzuheben und damit vielleicht (nur vielleicht) ihr Alter zu bestimmen.

[2] Man vergleiche 491/6 und 508/10, wo Apollon die Kreter den Altar des Delphinios bauen läßt. Sie sind für Pytho die ersten Menschen; aber Krisa 282 existiert und Κρισαίων ἄλοχοι καλλίζωνοί τε θύγατρες 445/6 erleben die Manifestation des Gottes mit. Die Fälle naiven Widerspruchs (o. S. 739, 2) sind ganz anders gelagert. Einen solchen kann man 303/4 anerkennen; aber gerade diese Verse zeigen, wie unmöglich der für sich hinter 299 stehende v. 298 wäre. Völlig verschieden sind die szenischen Voraussetzungen Hymn. Demet. 297ff., die Gemoll 'ganz ähnlich' findet. Es ist merkwürdig, auf wie leichte Gründe hin man ein ganzes Gedicht zerreißt und welch Maß von Apologetik aufgeboten wird, um ein unmögliches Wort oder eine offensichtliche, ihrer Herkunft nach leicht zu erklärende Interpolation als echt beizubehalten.

[3] o. S. 741, 2. Ob die Iliasverse 'echt' sind, macht für unsere Frage nichts aus.



Beschreibung der Schlange, dann ihrem Sterben untergeordnet. Elf Verse im ganzen (300/4, 357/62), denen zwölf gegenübertreten, in denen Apollon sich seines Sieges rühmt (363/74) — sie kann nun den zu erwartenden Pilgern nicht mehr schaden (364/6; gut variiert gegen das ganz allgemeine ἀνθρώπους 303) — und der Dichter den Namen Pytho von der faulenden Leiche ableitet (370/4). Mag sein, daß er die Kampfbeschreibung fortließ, weil er mit der anderen Darbietung, dem pythischen νόμος nicht konkurrieren wollte, wie möglicherweise hinter ἀγχοῦ δὲ κρήνη eine gewisse Polemik steckt[1]; sicher ist, daß er hier alles auf das αἴτιον, die Etymologie, stellt: ἐνταυθοῖ νῦν πύθευ beginnt 363 die triumphierende Rede des siegreichen Gottes und schließt (368/9) mit ἀλλὰ σέ γ' αὐτοῦ πύσει γαῖα μέλαινα καὶ ἠλέκτωρ Ὑπερίων, was dann der Dichter mit seinen eignen Worten unter beständiger Wiederholung einschärft (371/4):

τὴν δ' αὐτοῦ κατέπυσ' ἱερὸν μένος ἠελίοιο,
ἐξ οὗ νῦν Πυθὼ κικλήσκεται· οἱ δὲ ἄνακτα
Πυθεῖον[2] καλέουσιν ἐπώνυμον, οὕνεκα κεῖθι
αὐτοῦ πῦσε πέλωρ μένος ὀξέος ἠελίοιο.

Eigentlich ist damit schon gesagt, daß die den klaren Aufbau des Zusammentreffens mit der Schlange unterbrechende große Typhonepisode 305—355 ebenfalls eine Interpolation ist wie die eben ausgesonderten vv. 296b—299a in der knappen Geschichte des Tempelbaus[3]. Dem Zugeständnis, daß der delphische Teil sonst so wenig Interpolationen hat wie der delische, folge der den oben ausgeschriebenen Zusammenhang ergänzende Abdruck der Schnittstellen:

300 ἀγχοῦ δὲ κρήνη καλλίρροος, ἔνθα δράκαιναν
κτεῖνεν ἄναξ . . .
302 . . . . . . . . ἣ κακὰ πολλὰ
ἀνθρώπους ἔρδεσκεν . . . . . . . . .
304 . . . . . . . ἐπεὶ πέλε πῆμα δαφοινόν·
305 καί ποτε δεξαμένη χρυσοθρόνου ἔτρεφεν Ἥρης
δεινόν τ' ἀργαλέον τε Τυφάονα, πῆμα βροτοῖσιν,
307 ὅν ποτ' ἄρ' Ἥρη ἔτικτε χολωσαμένη Διὶ πατρί . . . . .

[1] Indem dieser Dichter die Drachin einfach als Ungeheuer behandelt, nicht als das, was sie vermutlich war — die frühere Besitzerin des Orakels, die Aischylos als Gaia kennt. Dann wohnte sie nicht 'nahe', sondern da, wo Apollon den Tempel gründen wollte, und der Gott mußte sie erst erschlagen. Es spricht viel für diese Auffassung, auch wie Aischylos die Freiwilligkeit der Übergabe hervorhebt, was ich hier nicht verfolge.

[2] WSchulze Quaest. ep. 254; Πύθιον Ω.

[3] Die Tilgung ist vielfach, wenn auch in verschiedener Weise und mit verschiedener Begründung, vorgenommen. Auf Inhalt und Text der ausgeschiedenen Verse lasse ich mich hier nicht ein.

351 ἡ δ' ἔτεκ' οὔτε θεοῖς ἐναλίγκιον οὔτε βροτοῖσιν
δεινόν τ' ἀργαλέον τε Τυφάονα, πῆμα βροτοῖσιν.
αὐτίκα τόνδε λαβοῦσα βοῶπις πότνια Ἥρη
δῶκεν ἔπειτα φέρουσα κακῶι κακόν, ἡ δ' ὑπέδεκτο,
355 ὃς κακὰ πολλ' ἔρδεσκε κατὰ κλυτὰ φῦλ' ἀνθρώπων.
356 ὃς τῆι γ' ἀντιάσειε, φέρεσκε μιν αἴσιμον ἦμαρ,
πρίν γέ οἱ ἰὸν ἐφῆκεν ἄναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων κτλ.

Diese Geburtsgeschichte des Typhon ist ein in sich geschlossenes Stück von großer Eigenart. Doch wollen wir uns auf die Quellenfrage und die reiche Literatur über das 'Typhongedicht' nicht einlassen; sie kommt für unser Problem nicht in Betracht. Auch ihre Anknüpfung nach oben ist gut. Man kann das καί ποτε 305 mit αἵ νυ ποτ' Ἡσίοδον Theog. 22 vergleichen, könnte in 300—355 gewissermaßen Prädikationen der pythischen δράκαινα sehen, die freilich formal nicht so gut sind wie die der hesiodischen Musen; und könnte in dem ganzen Passus den 'Mythos' im Hymnos sehen, obwohl der Hymnos, anders als das Enkomion, einen solchen nicht braucht und auch kaum je hat, weil er selbst Mythos ist, sein ganzer Inhalt in πράξεις θεοῦ besteht. Man sucht eben nach Gründen für die Erhaltung des raren Stückes. Aber es geht nicht. So verständlich die freilich typische Erfindung ist, die die greuliche Schlange zur Amme des noch greulicheren Typhon macht, und so deutlich 355 auf den Weg 302/4 zurücklenkt, den Exkurs wiederholend schließt, der klare Vers 356 mit seinem scharfen Anschluß an 304 verliert hinter 355 jede Klarheit, wenn man nicht in einem oder beiden dieser Verse wild ändert. Zum formalen Anstoß[1] tritt das sachliche Bedenken: der 'Exkurs', wie ich das Stück eben nannte, ist ohne jede Verbindung mit der Apollongeschichte. Man würde sehr gut verstehen, wenn etwa vom Ursprung der δράκαινα erzählt würde und daß Hera, die ja die Geburt Apollons nicht hindern konnte, sie geschickt oder auf Apollon gehetzt hätte, wie die Schlangen oder die Hydra (ἣν τρέψε θεὰ λευκώλενος Ἥρη ἄπλητον κοτέουσα βίηι Ἡρακληίηι Hesiod. Theog. 314/5ⁱ) oder den nemeischen Löwen (ebd. 318/9ⁱ) gegen Herakles; man würde verstehen, wenn Hera der Schlange von Pytho einen Helfer beiordnete, wie der Hydra den Krebs[2]. Aber von alledem ist nicht die Rede. Die Schlange ist längst da und schädigt jeden der ihr in den Weg kommt; Apollon tötet sie, um den Weg für die Pilger zu sichern. Es steht nicht einmal da, daß sie ihn angreift, etwa als er Wasser für seine Bauarbeit holt; sie frißt eben jeden, und deshalb hat die tückische Telphusa den Gott in ihre Nähe geschickt, was dieser erst nachher begreift. Die Typhongeschichte läuft auch völlig inkonklusiv aus; die Verbindung liegt einfach in κακῶι κακόν 354 und ist von Typhon aus gesehen;

[1] Darüber ließe sich noch mehr sagen.
[2] Hellanikos 4 F 103; Herodoros 31 F 23 Jac.

man kann sich schwer vorstellen, daß die Vorlage von ihm anderes erzählte als etwa Ps. Hesiod Th. 820ff. Da bleibt wirklich keine andere Möglichkeit, als daß die den Aufbau roh zerreißende Interpolation von einem späteren eingelegt ist, vielleicht um das Gewicht des faktisch, aber eben im Aufbau des Delphers nicht zentral gestalteten Teiles zu verstärken. Den äußeren Anstoß gab das triumphierende Wort Apollons an das sterbende Ungeheuer:

> οὐδέ τι τοι θάνατόν γε δυσηλεγέ' οὔτε Τυφωεύς[1]
> ἀρκέσει οὔτε Χίμαιρα δυσώνυμος, ἀλλά σέ γ' αὐτοῦ
> πύσει γαῖα μέλαινα καὶ ἠλέκτωρ Ὑπερίων

und es muß hier unentschieden bleiben, ob sie für diesen Platz nach einer Vorlage gedichtet sind oder ob man sie als 'echtes, aber verstelltes Fragment' eines Typhongedichtes anzusehen hat.

Im letzten Teile des Gedichtes (388—544) sind keine Schwierigkeiten des Aufbaus vorhanden, so sehr auch er in anderer Hinsicht eindringender Einzelinterpretation bedarf. Es ist wie der erste Teil (216—387) reine gradlinige Erzählung, wieder *ab ovo* beginnend und daher mit einer Art eigner Themastellung[2]:

> 388 καὶ τότε δὴ κατὰ θυμὸν ἐφράζετο Φοῖβος 'Απόλλων,
> οὕστινας ἀνθρώπους ὀργίονας εἰσαγάγοιτο,
> 390 οἳ θεραπεύσονται Πυθοῖ ἔνι πετρηέσσηι.

Sie umfaßt nur diese drei Verse, die den nicht zweifelhaften Inhalt des letzten großen Teiles so geben, daß die Form sich von der wählenden Ausbreitung in der Gesamtpropositio 207/15 unterscheidet, der Gedanke des φράζεσθαι οὕστινας εἰσαγάγοιτο sich neben das χρηστήριον ζητεύων ἔβης des gewählten Themas 214/5 stellt und es inhaltlich in durchaus natürlicher Weise fortsetzt. Die Abgrenzung ist um so sicherer, als der Anfang der Erzählung mit ταῦτ' ἄρα ὁρμαίνων ἐνόησε ἐπὶ οἴνοπι πόντωι νῆα 391 f. zuerst den Inhalt der Teilpropositio zusammenfaßt (ἐφράζετο ~ ταῦτα ὁρμαίνων). Dann aber war in der ersten Perikope 388/99 noch der Interpolator am Werke, der die Schluß- und Gipfelpartie (277—374) des vorhergehenden Teiles durch 296b—299a und 305—355 (denn beide Erweiterungen wird man doch dem gleichen delphischen Vortragenden zuschreiben) verstärkt hatte. Jedenfalls beweist schon der Stil, daß die vv. 393/6 interpoliert sind[3]. Die breit ausladende

---

[1] Daß hier Τυφωεύς, 306 Τυφάων steht, beweist nicht für Interpolation; die Form des Namens wechselt auch bei Ps. Hesiod. Th. 306 ~ 821 ~ 269 und anderen.

[2] o. S. 735.

[3] Umstellungen helfen nicht; auch G Hermann, der das Gewirr A Matthiaes (389/90, 395/6, 394, 391/2, [393], 397ff.) zu 394/6, 391/3, 397ff. vereinfacht und sich auf die Überlieferung ῥέζουσι 394 (ῥέζουσι E; aber ἀγγελέουσι nur p) stützen kann, kommt nicht ohne weiteren Ansatz einer Lücke zwischen 391/3 und 397ff. aus. Die Tilgung muß 393/6 umgreifen, nicht nur 394/6



historische Erzählung im historischen Tempus von der Gewinnung der ersten Priester ἐνόησε 391 ∼ ἔσαν 392 ∼ ἔπλεον 399 u. w. kann unmöglich durch die präsentische Schilderung der Tätigkeit der zur Zeit des Dichters in Delphi amtierenden Priesterschaft unterbrochen werden, zumal sie eine Vorwegnahme des Inhalts von 483ff., 532ff. ist. Anstößig ist nicht etwa die Vorwegnahme als solche, wohl aber das Präsens und die Stellung: möglich wäre in diesem Zusammenhang allein das Futurum von 390 und die Zuordnung zur Themastellung 388/90. Auch das nackte ἄνακτι 393[1], das man beim Lesen zuerst unwillkürlich auf Minos bezieht, obwohl es nur auf Apollon gehen kann, beweist, daß man tilgen muß. Ich lasse dahingestellt, ob der Erweiterer die Entfaltung nicht verstand und das hier durchaus genügende ἐν δ' ἄνδρες ἔσαν πολέες τε καὶ ἐσθλοί 392 verdeutlichen wollte oder ob — was dann die Erweiterung sicher in die Sphäre von 296/9, 305/55 weisen würde und wofür doch wohl χρείων ἐκ δάφνης 396 spricht — ein kultischer Grund und eine Änderung im Orakelwesen maßgebend war.

Auch über die Route des Schiffes (400—439), in der man viel und unnütz geändert hat[2], sei nur gesagt, daß die einzeln genannten Orte sich deutlich in drei Gruppen ordnen, was an den Apollonweg 216/86 erinnert: 409—421a Malea bis Tainaron, 421b—429 Messenien und Elis, 430—439 der Korinthische

(die von 393/5 ist unmöglich und von FCMatthiae übel begründet). Wäre 393 echt, so müßte der Interpolator den Anfang von 397 geändert haben (etwa aus Μίνω ἐπὶ πρῆξιν o. ä.). Das ist denkbar, aber nach dem Befund von 294/362 nicht wahrscheinlich; und 393 ist nicht nur entbehrlich, sondern nach 452ff. sogar unmöglich: die überlegte Charakteristik der ἄνδρες als πολέες τε καὶ ἐσθλοί 392 genügt zunächst wie auch die nähere Bestimmung von ἐπὶ πόντωι 391 durch ἐς Πύλον 398; und erst 452 fragt Apollon 'wer seid Ihr, woher kommt Ihr?' Darauf antwortet mit unschuldiger, in der Erzählung häufiger, aus dem Wissen des Dichters stammender Prolepse der Führer der Kreter 463: 'Wir wollten nach Pylos von Kreta fahren.' Darauf Apollon, sei es aus seinem überlegenen Wissen, sei es mit überlegter, wieder in erzählender Poesie nicht seltener Präzisierung durch den Dichter: 'Fremdlinge, die Ihr früher das baumreiche Knosos bewohntet'. Nicht zu widerlegen braucht man die Verteidigung der Verse durch Gemoll und Allen-Sikes als 'nebensächliche parenthetische Bemerkung wie Od. α 23/4'. Aber gern wüßte man, ob hinter dem ἴσως λείπει στίχος εἷς von *M* m. 1 zu 391 Tradition steckt; Allen mag recht haben, wenn er es erst dem Schreiber (eher seiner Vorlage) gibt und aus der Korruptel von νῆα θοὴν zu ἠμαθόην erklärt.

[1] ἄναξ heißt Apollon in der Erzählung dieses Hymnos — denn die Anrede ὦ ἄνα 179 ist nicht vergleichbar — 301 und 357, aber ἄναξ Διὸς υἱός und ἄναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων. Sonst steht Doppelname Φοῖβος Ἀπόλλων (254, 294, 375, 399) oder Name mit Epitheton (ἄναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων 420, 440; ἑκάεργος Ἀπόλλων 474; Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων 531; ἑκατηβόλ' Ἄπολλον in figurierter Anrede 215, 222, 229, 239 und 257 Φοῖβε ἄναξ ἑκάεργε in wirklicher); im Prolog und Epilog auch Umschreibungen Λητοῦς ἐρικυδέος υἱός u. a. (182, 545).

[2] Das meiste erledigt sich durch den obigen Aufweis des Baues von selbst. 431 wird ἐπεί (Ψ) das richtige sein, nicht ἐπί (*M*): 'Als sie an der Peloponnes vorbei waren und als endlich der Krisäische Meerbusen sichtbar ward usf.' Nur so gewinnt der Nachsatz 433/5 die nötige Wucht, tritt die Änderung der Fahrtrichtung scharf heraus. Auch die Stellung des ἦλθε am Anfang 433 und das Gleichgewicht 430/2 ∼ 433/5 verlangt diese Abgrenzung von Vorder- und Nachsatz. Dann ist Κρίσης κόλπος Name für den gesamten Meeresteil und Κρίσης steht dabei betont voraus; die Bucht von Krisa selbst heißt 438/9 λιμήν (Allen-Sikes zu 431 machen Zirkelschlüsse). Die antiken Benennungen des Korinthischen Meerbusens kann ich hier nicht untersuchen; Hekat. 1 F 105 ist nicht zu verwenden, weil BAMüller Herm. 60, 1925, 110 da vielleicht richtig Κι⟨χυ⟩ραῖος schreibt.

Golf oder, wie dieser Dichter sagt, Κρίσης κόλπος ἀπείρων. Die beiden ersten sind im Enjambement 421 so bewußt verklammert (vgl. das Übergreifen 408, 409, 420 im Unterschied gegen 216/86) wie die dritte durch den breit geschilderten Wechsel des Windes bewußt abgesetzt wird. Das ist textkritisch wie interpretatorisch von Bedeutung. In der mittleren Gruppe, auf der der geringste Ton ruht, ist die geographisch richtige Ordnung der Einzelnamen auch dadurch etwas beeinträchtigt, daß der Dichter Il. *B* 591/2 und Od. ο 295/8 verwendet, mit den Schlußversen übrigens deutlich die berühmte Stelle ι 21/4 variiert; wichtiger, daß innerhalb der ganzen Route 409—429 nur an einem Orte von versuchter Landung die Rede ist, bei dem ausführlich beschriebenen Tainaron:

409 πρῶτον δὲ παρημείβοντο Μάλειαν,
πὰρ δὲ Λακωνίδα γαῖαν ἁλιστέφανον πτολίεθρον
ἷξον καὶ χῶρον τερψιμβρότου Ἠελίοιο,
412 Ταίναρον, ἔνθα κτλ.

Gegen A. Matthiaes von Gemoll in den Text genommene, von Allen-Sikes als 'brillant' bezeichnete und nur sehr zögernd abgelehnte Änderung von ἁλιστέφανον in Ἕλος τ' ἔφαλον aus *B* 584 (wo der Halbvers passend in einer Aufzählung lakonischer Städte steht) spricht Sache, Stil, Syntax. Wenn das Schiff in Sicht von Helos gekommen wäre, also ins Innere des lakonischen Busens, warum suchen sie dann erst bei Tainaron zu landen, um die Schreckerscheinung des Delphins (400/8 ~ 413/7) los zu werden? Und um so zu fahren, hätte der Wind wechseln müssen, was er 430/5 in betonter Weise tut, was aber hier ganz unangemessen wäre. Übrigens ist ἁλιστέφανον ein für Tainaron ausgezeichnet passendes Beiwort; und daß Tainaron 'Stadt' heißt, ist ohne jeden Anstoß, da es den Tatsachen entspricht[1]. Die ganze Formulierung der großen Perikope ist technisch einwandfrei und aufbaumäßig wohl überlegt; wie denn auch weiter das eigentlich entscheidende Faktum, das Umschlagen des Windes, der das Schiff nach Krisa bringt, technisch und im Aus-

[1] Hitzig-Blümner zu Paus. 3, 25, 9; Bölte RE IVA 2030ff., der S. 2036 die Hymnenverse hätte verwenden sollen, die auch IG V 1, 229ff. fehlen. Denn methodisch muß man schon aus ihnen schließen, daß das Kap zur Zeit des Dichters eine Ansiedlung trug. Bezeugt wird sie von Pherekydes (3 F 39 Jac), dem man nach der Form des Zitats schwerlich mit Bölte eine oder zwei der Bezeichnungen ἀφ' οὗ Ταίναρον καλεῖται ἡ πόλις καὶ ἡ ἄκρα καὶ ὁ λιμήν absprechen darf. Allens Interpretation von πὰρ δὲ Λακωνίδα γαῖαν ἷξον (Cl. Quarterly 25, 1931, 23) muß ich ganz ablehnen. Bei der üblichen Auffassung 'entlang (vorbei) an Lakonien kamen sie nach Tainaron' hängt πὰρ δέ keineswegs in der Luft, sondern nimmt anaphorisch παρημείβοντο 409 passend auf, wie es sich passend 419 παρὲκ Πελοπόννησον ἔχουσα und 425 παρὰ Κρουνοὺς καὶ Χαλκίδα καὶ παρὰ Δύμην κτλ. fortsetzt. ἷξον enthält keinen Widerspruch ('they were not allowed to arrive anywhere'); das Wort steht 422 Ἀρήνην ἵκανε ebenso locker 'sie kamen auf die Höhe von Tainaron (Arene usf.)'. Dieses Ankommen, von dem das wirkliche Einlaufen mit ἷξον δ' ἐς Κρίσην ἐς λιμένα 438/9 deutlich unterschieden wird, mußte hervorgehoben werden, weil die Kreter angesichts der ersten Menschensiedlung Tainaron (Malea 409 ist ein öder Felsen) sogleich den Versuch machen zu landen. Aber das Schiff gehorcht dem Steuer nicht und fuhr 'vorbei der fruchtbaren Pelopsinsel'. Da ist alles in Ordnung.



druck wirkungsvoll erzählt wird[1]. Ein Doppeltrikolon 430/5 für den Windwechsel, ein Doppeldikolon 436/9 für die neue Fahrt und Ankunft. Das erste Trikolon 430/2 Vordersatz, breit ausgedehnt, um die Änderung der Fahrtrichtung hervortreten zu lassen: 430 ἀλλ' ὅτε δὴ Πελοπόννησον παρενίσσετο πᾶσαν faßt alles frühere zusammen; bisher sind sie παρὰ τὴν Πελοπόννησον gefahren (409, 419, 425); 431 bringt sogleich den neuen Meeresteil, den 'Busen von Krisa' und 432 charakterisiert ihn, mit 430 korrespondierend, so daß nun die Peloponnes unseren Augen entschwindet und der Blick sich ganz auf das Ziel der Fahrt lenkt. Ebenso breit, sachlich und im Ausdruck gegen 408/9 und 420/1 gesteigert vor allem auch durch ἐκ Διὸς αἴσης das zweite Trikolon, der neue Fahrwind. Unfaßbar, daß man hier irgend etwas zu streichen versucht hat. Nicht weniger überlegt ist das Doppeldikolon gebaut, was ich nicht mehr im einzelnen aufweisen kann; es erfordert zuviel Worte, wenn man hier dem Dichter gerecht werden will.

Der gleichgewichtige Bau setzt sich fort, beherrscht das folgende weitgehend[2] und steigert sich in der nächsten Perikope 440/51, der Manifestation des Gottes, (noch nicht der Eröffnung, welcher Gott er ist; die bleibt der Selbstvorstellung der großen Rede 475/501 vorbehalten) gradezu zu strophischem Bau: 440/3, 444/7, 448/51, wo dann die ersten beiden wieder enger zusammengehören, die dritte kulminiert. Die kultische Haltung, die fast vergißt, daß wir noch in der Erzählung sind, ist besonders augenfällig in διὰ τριπόδων ἐριτίμων 443, die als Weihgeschenke der Krisäer zu erklären doch ein recht unbedachter Rationalismus wäre[3]. Der Kultdichter fällt hier, wo der Gott sich manifestiert, wirklich aus der Zeit heraus. Aber 452 geht die Erzählung, rein und immer praktischer werdend, stärker auch auf kultische Einzelheiten gerichtet, weiter. Πίων νηός ist gradezu Stichwort (478/9, 482/3, 501, 523), was an sich natürlich ist, aber nicht, wie im delischen Hymnos das Hochfest, auch mit künstlerischer Natürlichkeit sich darstellt, sondern — vor allem beim Altar des Delphiniers (490/6 ~ 505/10) — etwas sehr zweckgewollt, ja an den Haaren herbeigezogen wirkt. Die aller Kultdichtung liebe Wiederholung der kultisch wichtigen Verse (die sich übrigens hier nicht nur auf kultisch Wichtiges beschränkt, sondern in der Wiederholung selbst ein Mittel der Erhabenheit sucht), die Ausstattung mit Figuren und die naiv predigerhafte Rhetorik entschädigt nicht, sondern

[1] Unbegreiflich, daß Editoren die mit ἡ δ' ἀμάθοισιν ἐχρίμψατο ποντοπόρος νηῦς deutlich abgeschlossene Perikope 430/39 (391—439) verkennen konnten.

[2] Zweimal 10 Verse der ersten Reden 452/61 (4+2+4); 464/73 (5+5 oder 3+4+3); abgesetzter Anfang von Apollons Rede 475/85 (5+1+5); der längere Schluß 486/501 verständigerweise nicht mehr (auch damit erledigt sich Ilgens Tilgung von 478/9). Man beachte, wie mit 456/7, 467/70, 480, 493/6 der entscheidende Gedanke jedesmal genau in die Mitte gestellt wird (s. auch 363/5: 366:367/9); dagegen kulminiert 502/23 (= 9+9+4) nicht ungeschickt am Schluß.

[3] Natürlich lassen sich 393/6 nicht von hier aus rechtfertigen; sie sind völlig anders. Die Erklärer schweigen oder sagen Seltsames. 447 ist doch wohl ἑκάστηι (ἑκάστω M — ου Ψ) zu schreiben.



ruft auch nur die Erinnerung an die Meisterschaft wach, mit der der Chier diese Dinge nicht hineinzog, sondern sie erwachsen ließ. Es genügt, etwa diese Stiftung des Delphiniers 490/6 mit der Erwähnung der heiligen Palme 117 zu vergleichen oder die fast wissenschaftliche Beschreibung und (wohl polemische) Herleitung des ἰηπαιήον' ἀείδειν (513/9) mit dem ἤιε φοῖβε 120; aber auch von einem anderen Gesichtspunkt aus die letzte Unterhaltung zwischen dem Gott und dem 'Führer der Kreter' 524ff. mit den ersten Worten Letos an Delos 51/60. Thematisch sind diese Stücke gleich: es handelt sich beide Male darum, daß ein von der Natur stiefmütterlich behandelter Ort von einem neuen Kult materielle Vorteile ziehen soll. Dieser Gesichtspunkt ist jeder Religion und jedem natürlichen Denken eigen, und man redet von ihm ohne falsche Scham[1]. Es gab eine Zeit, die die naive Selbstverständlichkeit, mit der eine natürliche Sache natürlich behandelt wird, zu einem Fehlen des religiösen Sinnes mindestens bei der Priesterschaft umdeutete. Der Schluß ist analog dem aus der Göttertravestie von Komödie oder gar Satyrspiel gezogenen und gilt heute wohl nirgends mehr. Das Gegenteil ist richtiger. Solange der Glaube an Apollon selbstverständlich ist, nimmt er daran, daß der Tempel reich wird, nicht nur keinen Anstoß, sondern sieht gerade darin einen neuen Beweis für Größe und Macht des geglaubten Gottes. Die Heuchelei in diesen Dingen ist modern (modern auch in der Antike) und signifikant für eine Zeit, in der der Gedanke an das Geld der höchste ist und die sich deshalb mit einem Rest von Selbsterkenntnis in die falsche Scham der καλὰ προσχήματα flüchtet. Aber ein Unterschied zwischen dem Chier und dem Pythier ist da und mag auch schon ein Unterschied der Zeit sein. Leto lockt 51/60 mit dem materiellen Vorteil, der doch auch für die Gefahr entschädigen soll, die Delos mit der gewährten Gastfreundschaft läuft. Damit aber ist dieser Gesichtspunkt erledigt: Delos spricht nur von der Gefahr, gegen die es durch das Versprechen des ersten (80/2), nicht etwa des reichsten Heiligtums gesichert sein will. Das erste Heiligtum verlangt die Insel, weil das ein Ehrentitel ist, dessen sie wohl bedarf; und Leto versteht sie richtig: ohne auf die materielle Lockung zurück-

[1] In den Hymnen noch Apoll. 51/60; Herm. 549. Aber es ist wohl nicht zufällig, daß es überall Apollon ist, der so denkt; er ist ja der einzige griechische Gott, der eine organisierte Priesterschaft hat. Daß das schließlich doch Anstoß erregt hat, lehrt z. B. die Äsopanekdote Schol. Aristoph. Fried. 129; Wesp. 1446. Apollons Antwort geht bis 539a auf die Bedenken der Kreter ein, erweitert sich aber dann zu einem Orakel über die Zukunft des Heiligtums — es ist das erste, das der Gott gibt, nachdem er seine Orakelstätte eingerichtet hat! Die orakelhafte Unklarheit ist legitim; aber es scheint auch Korruptel und vielleicht Versausfall vorzuliegen. Vor allem befremdet der Abschluß 542/3 mit etwas, was den Kretern doch nur unangenehm sein kann, falls es nämlich eine Anspielung auf die Krisäer und phokische Herrschaft ist; und wenn es auf die Amphiktionen geht, so paßt die Drohung weder an sich noch in einen Hymnos, der im Sinne der Priesterschaft geschrieben ist. Die Stelle ist viel besprochen und kann hier nicht weiter behandelt werden. Zu einem klaren Schluß bin ich nicht gekommen, obwohl ich immer stärker zur Beziehung auf Krisa und damit zur Datierung des Hymnos als Propagandagedicht kurz vor dem Heiligen Kriege neige. Wil. Pind. 74 macht sich die Entscheidung doch zu einfach.

zukommen, leistet sie den Schwur, der gegen die Gefahr sichert und mit dem Ehrenpunkt schließt: τίσει δέ σε γ' ἔξοχα πάντων. Der Pythier hat sich mit den Reden des Schlußteils (452/501) — sie stehen hier wie die Unterhaltung mit Telphusa im vorhergehenden Teil stilistisch richtig (ich deute jetzt nur noch an) und sind auch technisch sorgfältig geformt[1] — an seinen Kulminationspunkt herangearbeitet, der in der Übergabe des vom Gotte selbst bereits erbauten Tempels an die Priesterschaft besteht und bestehen muß. Es ist, von dieser Seite gesehen, geschickt, daß die dem Dichter kultisch wichtige Tatsache des Delphiniers (die Beziehung der vv. 493/6 auf 371/4 und damit ihre kultische Bedeutung im Sinne des Dichters ist offensichtlich) in diese Reden eingebettet ist. Es gibt eine gute Steigerung, wenn die wieder einsetzende Erzählung die in Apollons langer Rede gegebenen säkularen und kultischen, für Moment und Dauer bestimmten Vorschriften ganz gleichmäßig wieder aufnimmt (502/12): der am Strande neu errichtete Altar des Delphiniers wird damit zum Ausgangspunkt der Prozession, die die Pilger alljährlich gehen und die jetzt zum ersten Male von den Kretern unter Vorantritt des Gottes selbst vollzogen wird. Wieder ist, von dieser Seite gesehen, die oben im Vergleich mit der Art des Chiers leise getadelte Versgruppe 513/23 durchaus gut: wir sehen, wie die Prozession sich formiert und unter Paiangesang die heilige Straße von Krisa nach Pytho hinaufzieht (513/9); 'ohne zu ermüden' (betont steht ἄκμητοι am Anfang des Vierzeilers 520/4, wie πίονα νηόν am Schlusse, wechseln chiastisch die Subjekte in dem ganzen Stück 513/23; die Technik ist überall untadelig) 'kommen sie zu dem Platze, an dem sie wohnen sollten, von vielen[2] Menschen geehrt, und Apollon zeigte ihnen das Allerheiligste und den reichen Tempel'. Da, statt eines Ausbruchs von Jubel, Begeisterung, Dankbarkeit, bekommen sie es mit der Angst, und der Führer sagt bedenklich: 'Wie sollen wir an diesem unfruchtbaren Orte leben?' (524/9). Darauf Apollon — und das ist jetzt der Gipfelpunkt: 'Ihr Narren', die Ihr glaubt, man könne nur auf dem Felde mit harter Arbeit sich den Unterhalt erwerben, Ihr werdet es viel bequemer haben, 'in der rechten Hand jeder das Schlachtmesser, schlachtet andauernd Schafe (in Masse werden sie da sein), die mir als Opfer bringen werden die Stämme der Menschen' (531/7). Es ist sehr schwer, hier keine Antiklimax zu empfinden oder gar Hohn über die frommen Dummköpfe, die ihre Priester in Faulheit mästen. Aber damit mißverstände man ganz gewiß den Dichter und doch wohl auch die hinter ihm stehende Priesterschaft. Es ist hier nicht die leiseste Andeutung einer ironischen Haltung: für diesen Dichter liegt hier die Lösung seines Problems, des Rätsels, warum Apollon sich diesen unfruchtbaren versteckten felsigen Platz für sein Orakel gewählt hat; und eine Antiklimax hat der sicher nicht empfunden, der an diese Verheißung mit 539/44 das erste

[1] o. S. 748, 2.
[2] Warum πολλοῖσι und nicht πάντεσσι?

Orakel des Gottes knüpft. Mögen wir seinen Sinn nicht verstehen, für den Kultdichter ist der erste wirkliche Orakelspruch ein Faktum von nicht zu übersteigerndem Werte und, wenn er als Dichter dachte, der rechte Schluß für seine eigne Schöpfung, die sich das Thema gestellt hatte, zu erzählen

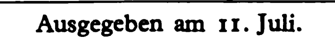
> ὡς τὸ πρῶτον χρηστήριον ἀνθρώποισιν
> ζητεύων κατὰ γαῖαν ἔβης, ἑκατηβόλ' Ἄπολλον.

Seien wir gerecht, auch wenn uns die Weise dieses Dichters nicht so unmittelbar eingeht wie die des blinden Mannes von Chios. Unerschüttert steht der Selbstruhm dessen da,

> τοῦ πᾶσαι μετόπισθεν ἀριστεύουσιν ἀοιδαί.

Auch wenn wir nicht nur den pythischen Dichter, sondern den des Aphrodite- und den des Hermeshymnos zum Agon zulassen, er hat richtig prophezeit. Wenn wir diese Betrachtung schließen, deren Hauptzweck der Erweis der Einheitlichkeit der beiden Hymnen war — des delischen (D) und des unter redigierender Benutzung des delischen durch einen pythischen Teil (P) zu einer Art Apollonhymnos schlechthin (A) erweiterten — und wenn wir dabei ganz von selbst auf die Verschiedenheit ihrer Dichter geführt wurden, so ergibt sich ganz gewiß, daß es sich nicht um einfache Verschiedenheit handelt, sondern um einen Qualitätsunterschied von erheblichem Ausmaß[1]. Der blinde Mann von Chios ist ein großer Dichter, aber sein delphischer Fortsetzer ist deshalb kein 'Stümper'.

[1] Die immer wieder behauptete Zugehörigkeit von P zur 'hesiodischen Schule' (Schneidewin Die Homerischen Hymnen auf Apollon 1847, 16; Baumeister 115; Bergk Gr. L. I 756; Crusius Philol. 54, 1895, 218; Allen-Sikes 68; Schmid GrL I 1, 235ff. u. a., deren einige die 'nächste Analogie' in der Ps.-Hesiodischen Aspis finden; unklare Einwände bei Gemoll 119) brauche ich nicht zu widerlegen und gehe deshalb auch nicht auf Einzelheiten, wie das scheinbare Zitat von 241 als hesiodisch, ein. Die Behauptung beruht teilweise auf dem Aberglauben, 'ipsum Hesiodi nomen et genus poeseos cum oraculo Delphico arctissime coniunctum fuisse'; teilweise auf der ganz unsicheren Vermutung, man habe im Altertum P für ein Gedicht Hesiods gehalten, die sich jetzt auch erledigt. Natürlich ist es ebensowenig zulässig, mit Schmid GrL I 1, 234 in den Schlußversen von D 'eine captatio benevolentiae zugunsten der rhapsodisch-homerischen Schule' zu sehen; die Deutung der vv. 169ff. auf Homer statt auf den Dichter des Hymnos ist durch 166/8 schlechthin ausgeschlossen. Daß hier 'Spitzen liegen' ist ja schließlich möglich, aber dann sind sie persönlicher Natur, nicht 'gegen Konkurrenten von anderer Kunstrichtung, vermutlich Hesiodeer', gerichtet.



Ausgegeben am 11. Juli.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.



1933 XVI—XVIII

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

## Philosophisch-historische Klasse



BERLIN 1933

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI WALTER DE GRUYTER U. CO.



(Preis dieses Heftes RM 6.—)

# Aus dem Reglement für die Redaktion der akademischen Druckschriften

Aus § 1.

Die Akademie gibt gemäß § 41, 1 der Statuten zwei fortlaufende Veröffentlichungen heraus: »Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften« und »Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften«.

Aus § 2.

Jede zur Aufnahme in die Sitzungsberichte oder die Abhandlungen bestimmte Mitteilung muß in einer akademischen Sitzung vorgelegt werden, wobei in der Regel das druckfertige Manuskript zugleich einzuliefern ist. Nichtmitglieder haben hierzu die Vermittelung eines ihrem Fache angehörenden ordentlichen Mitgliedes zu benutzen.

§ 3.

Der Umfang der aufzunehmenden Mitteilungen soll in der Regel in den »Sitzungsberichten« 64 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Sitzungsberichte«, in den »Abhandlungen« 12 Druckbogen von je 8 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Abhandlungen« nicht übersteigen.

Überschreitung dieser Grenzen ist nur mit Zustimmung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse statthaft und ist bei Vorlage der Mitteilung ausdrücklich zu beantragen. Läßt der Umfang eines Manuskripts vermuten, daß diese Zustimmung erforderlich sein werde, so hat das vorlegende Mitglied es vor dem Einreichen von sachkundiger Seite auf seinen mutmaßlichen Umfang im Druck abschätzen zu lassen.

§ 4.

Sollen einer Mitteilung Abbildungen im Text oder auf besonderen Tafeln beigegeben werden, so sind die Vorlagen dafür (Zeichnungen, photographische Originalaufnahmen usw.) gleichzeitig mit dem Manuskript, jedoch auf getrennten Blättern, einzureichen.

Die Kosten der Herstellung der Vorlagen haben in der Regel die Verfasser zu tragen. Sind diese Kosten aber auf einen erheblichen Betrag zu veranschlagen, so kann die Akademie dazu eine Bewilligung beschließen. Ein darauf gerichteter Antrag ist vor der Herstellung der betreffenden Vorlagen mit dem schriftlichen Kostenanschlage eines Sachverständigen an den vorsitzenden Sekretar zu richten, dann zunächst im Sekretariat vorzuberaten und weiter in der Gesamtakademie zu verhandeln.

Die Kosten der Vervielfältigung übernimmt die Akademie. Über die voraussichtliche Höhe dieser Kosten ist — wenn es sich nicht um wenige einfache Textfiguren handelt — der Kostenanschlag eines Sachverständigen beizufügen. Überschreitet dieser Anschlag für die erforderliche Auflage 100 Goldmark, so ist Vorberatung durch das Sekretariat geboten.

Aus § 5.

Nach der Vorlegung und Einreichung des **vollständigen druckfertigen** Manuskripts an den zuständigen Sekretar oder an den Archivar wird über Aufnahme der Mitteilung in die akademischen Schriften, und zwar, wenn eines der anwesenden Mitglieder es verlangt, verdeckt abgestimmt.

Mitteilungen von Verfassern, welche nicht Mitglieder der Akademie sind, sollen der Regel nach nur in die Sitzungsberichte aufgenommen werden. Beschließt eine Klasse die Aufnahme der Mitteilung eines Nichtmitgliedes in die Abhandlungen, so bedarf dieser Beschluß der Bestätigung durch die Gesamtakademie.

Aus § 6.

Die an die Druckerei abzuliefernden Manuskripte müssen, wenn es sich nicht bloß um glatten Text handelt, ausreichende Anweisungen für die Anordnung des Satzes und die Wahl der Schriften enthalten. Bei Einsendungen Fremder sind diese Anweisungen von dem vorlegenden Mitgliede vor Einreichung des Manuskripts vorzunehmen. Dasselbe hat sich zu vergewissern, daß der Verfasser seine Mitteilung als vollkommen druckreif ansieht.

Die erste Korrektur ihrer Mitteilungen besorgen die Verfasser. Fremde haben diese erste Korrektur an das vorlegende Mitglied einzusenden. Die Korrektur soll nach Möglichkeit nicht über die Berichtigung von Druckfehlern und leichten Schreibversehen hinausgehen. Umfängliche Korrekturen Fremder bedürfen der Genehmigung des redigierenden Sekretars vor der Einsendung an die Druckerei, und die Verfasser sind zur Tragung der entstehenden Mehrkosten verpflichtet. Übersteigen die Kosten der Korrektur einen gewissen Prozentsatz der Satzkosten, so fallen die Mehrkosten den Verfassern selbst ganz oder teilweise zur Last.

Aus § 8.

Von allen in die Sitzungsberichte oder Abhandlungen aufgenommenen wissenschaftlichen Mitteilungen, Reden, Adressen oder Berichten werden für die Verfasser, von wissenschaftlichen Mitteilungen, wenn deren Umfang im Druck 4 Seiten übersteigt, auch für den Buchhandel Sonderabdrucke hergestellt, die alsbald nach Erscheinen ausgegeben werden.

Von Gedächtnisreden werden ebenfalls Sonderabdrucke für den Buchhandel hergestellt, indes nur dann, wenn die Verfasser sich ausdrücklich damit einverstanden erklären.

§ 9.

Von den Sonderabdrucken aus den Sitzungsberichten erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 50 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 200 (im ganzen also 350) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten ohne weiteres 50 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar zum gleichen Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 50 und auf ihre eigenen Kosten weitere 150 Exemplare (im ganzen also 250) abziehen lassen.

Von den Sonderabdrucken aus den Abhandlungen erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 30 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 100 (im ganzen also 230) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten 30 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar weitere 100 Exemplare auf ihre Kosten abziehen lassen.

§ 17.

Eine für die akademischen Schriften bestimmte wissenschaftliche Mitteilung darf in keinem Falle vor ihrer Ausgabe an jener Stelle anderweitig, sei es auch nur auszugsweise oder auch in weiterer Aus-

(Fortsetzung auf S. 3 des Umschlags)

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

1933

XVI. Sitzung der philosophisch-historischen Klasse. 18. Mai.


Vorsitzender Sekretar: Hr. Lüders.

Hr. Lietzmann sprach über die Liturgie des Theodor von Mopsuestia. (Ersch. später.)

Soeben ist in Band VI der Woodbrooke Studies von Hrn. Mingana die syrische Übersetzung einer Katechumenenunterweisung des Theodor veröffentlicht worden, welche auch eine eingehende Beschreibung des Meßgottesdienstes enthält. Aus diesem Text läßt sich nicht nur der Gang des Gottesdienstes in seinen äußeren Formen, sondern auch vielfach der Wortlaut der Gebete entnehmen. Hr. Lietzmann legt die Stellen im Wortlaut vor, rekonstruiert danach die Liturgie und würdigt die Bedeutung dieser neuerschlossenen Quelle. — Er weist dann anhangsweise auf die Probleme hin, welche ein von Frl. Guetschow in der Rivista di archeologia cristiana 1932 veröffentlichtes Relief der Forschung aufgibt.

# Nachtrag zum Briefwechsel zwischen Jakob Grimm und Joseph von Laßberg.

Mit Erläuterungen herausgegeben

von Dr. Karl Schulte-Kemminghausen
Privatdozent in Münster i. Westf.

(Vorgelegt von Hrn. Burdach am 4. Mai 1933 [s. oben S. 609].)

Mit einer Tafel.

## Vorbemerkung.

In den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XXXIII (1931) S. 1026—1105, hat Albert Leitzmann Briefe des Freiherrn Joseph von Laßberg an Jakob Grimm veröffentlicht. Die Originale dieser Briefe werden im Grimm-Schrank der Staatsbibliothek zu Berlin aufbewahrt. Die Gegenbriefe Jakob Grimms waren schon vor langer Zeit von Franz Pfeiffer in der Germania 13 (N. F. 1, 1868), S. 244—249, 365—384, bekanntgegeben worden. Im Nachlaß der Töchter von Laßbergs, der als Teil der Droste-Hülshoffschen Familienstiftung in Haus Stapel bei Havixbeck in Westfalen aufbewahrt wird, fand ich mehrere Briefe und Briefentwürfe, die in den genannten Veröffentlichungen fehlen. Infolge des liebenswürdigen Entgegenkommens der verständnisvollen Hüterin des erwähnten Nachlasses, Baroneß Cäcilie von Droste-Hülshoff, habe ich die Möglichkeit, diese Briefe hier zu veröffentlichen, wofür ich meinen herzlichen Dank ausspreche.

Es erübrigt sich, an dieser Stelle einleitende Bemerkungen über die Beziehungen J. von Laßbergs zu Jakob Grimm und seine Bedeutung für die Germanistik in ihren Anfängen zu geben, da schon A. Leitzmann als einer der besten Kenner dieser frühen Periode unserer Wissenschaft das Wichtigste darüber als Einleitung zu seiner Veröffentlichung gesagt hat, andrerseits eine erschöpfende Darstellung unter Zusammenfassung des bisher gedruckten sowie noch unbekannten Materials von mir geplant ist. Nur hinweisen möchte ich auf zwei von Leitzmann nicht genannte Werke, die wichtige Vorarbeiten enthalten: Herm. Hüffer, Annette von Droste-Hülshoff und ihre Werke. Gotha 1911, 3. Aufl., und Dr. P. O. Scheiwiller, Annette von Droste-Hülshoff in der Schweiz. Einsiedeln o. J. (1926). Dem Verzeichnis der publizierten Briefe Laßbergs ist hinzuzufügen: Jul. Dorneich, Briefe der Freiherren Jos. von Laßberg und H. B. Andlaw aus den Jahren 1848—1851, Freiburger Diöcesan-

Archiv, N. F. 27. Freiburg 1926, und Max Binder, Über Joseph Freiherrn von Laßberg und seinen Anteil an der Geschichtsschreibung des Bodenseegebiets. In: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung. 57. Heft, S. 84—116. (Darin 4 Briefe von Laßbergs an Franz Joseph Waitzenegger.)

Die folgenden Briefe sind in der historischen Reihenfolge abgedruckt, und zwar in der Rechtschreibung der Originale; lediglich die Zeichensetzung ist dem gegenwärtigen Brauche angenähert worden. Ergänzte Worte und Wortteile sind durch eckige Klammern gekennzeichnet.

**Verzeichnis der Abkürzungen:**

Fr. Pfeiffer, Zur Geschichte der deutschen Philologie. Briefe an Joseph Freiherrn von Laßberg von Jacob Grimm, Germania, Neue Reihe, Erster (XIII.) Jahrgang. Wien 1868 = Germania 13.

Alb. Leitzmann, Briefe des Freiherrn Joseph von Laßberg an Jakob Grimm (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 1931. XXXIII) = Leitzmann.

Alb. Leitzmann, Briefwechsel der Brüder J. und W. Grimm mit Karl Lachmann, mit einer Einleitung von K. Burdach. Jena 1925—27. = Leitzmann, Briefw.

Alb. Leitzmann, Briefe aus dem Nachlaß Wilhelm Wackernagels (Abhandlungen der Phil.-Hist. Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. XXXIV. Band. Leipzig 1921) = Leitzmann, Wackernagel.

Allgemeine Deutsche Biographie = ADB.

1.

Erhalten den 15. May 1820[1]. Cassel, 4. Mai 1820.

Verehrter Freund,

Das Geschenk, welches Sie mir mit dem prächtigen Exemplar Ihres Liedersaals[2] gemacht haben, freut und beschämt mich. Es mahnt mich an die Antwort, die ich Ihnen auf eine im vorigen Jahre erhaltene, freundliche Zuschrift[3] längst schuldig geblieben bin. Und ich hätte an die mir mitgetheilten Nachrichten so manche für mich wichtige Frage zu knüpfen gehabt! So ergehts einem, wenn man zu viel leisten will, freilich immer in der guten Meinung, wo nicht *multum*, doch *multa*, so daß andere einmahl aus den fleissigen *multis* etwas besseres machen könnten. Ich hatte meine Grammatik mitten unter dem Lernen von dergleichen Dingen etwas feurig und unordentlich geschrieben und drucken

[1] Von der Hand Jakob Grimms geschrieben. Der Brief gehört zwischen Nr. 4 und 5 bei Leitzmann.

[2] Laßberg an Grimm (Leitzmann S. 1039): »Ich mache es also wie Mahomet mit dem Berge und komme zu Ihnen und zwar mit dem ersten Bande meines Liedersaales in der Hand, welchen ich *pro Strena* [als Neujahrsgeschenk] anzunehmen bitte«.

[3] Vom 16. Januar 1819 (Leitzmann S. 1037 ff.).

lassen[1]; unter der Bearbeitung des zweiten Theils merkte ich, was dem ersten noch überall fehlt, prüfte von neuem und erfuhr Sachen, die ich vorher kaum geahnt hatte. Zum Glück vergriff sich die Auflage schnell, und ich arbeitete eine neue völlig um, deren Druck eben beginnt und nach deren Beendigung erst der zweite Theil erscheinen wird. Sie begreifen, in welche Masse von Excerpieren, Umschreiben, Nachschlagen mich das alles stürzt, wenn ich Ihnen gestehe, daß ich Bogen vor Bogen ohne Concept ausfertige und in die Presse schicke[2].

In Ihrem Liedersaal habe ich blos blättern können, doch daraus gesehen, daß der Codex im Verlauf besser wird, als es zu Anfang scheint, wie Sie selbst sagen. Der Gedanke des Titelkupfers gefällt mir überaus, ich schliesse die Thüre gewiß auf, wenn schon nur für mich selbst[3]. Uns Grammatiker reizt alles, selbst die gesunkene Poesie und die schlechtere Sprache, wir stellen den Schatten zu dem Licht. Freilich so lange noch so manche köstliche Gedichte des 13. Jahrh. ungedruckt liegen, hätte ich die lieber so nett und zierlich gedruckt gesehen als schwächere Dichtungen, wie sie im 14 ten nachklingen. Aber Ihren schönen Eifer muß man nicht unwillig machen, sondern zu Fortsetzungen auffordern, dann werden Ihnen auch Stücke, die wir wünschen, unter die Hand kommen. Bei Gedichten der späteren Zeit kommt es auch nicht so auf Correctheit an, ja sie ist gewissermassen unmöglich. Sprache und Schreibung schwanken, und ich leugne gradezu, dass es aus dem 14. 15. J. H. irgend eine consequente und richtige Handschrift gebe. Mein aufrichtiges Geständnis, daß ich in Ihrem Texte mancherlei wirkliche Fehler zu bessern wisse, mancherlei scheinbare* zu bessern mir nicht getraue, wird Ihnen, lieber Freund, nicht sonderbar vorkommen.

(Am Rand: * d. h. nach der Grammatik des 13. J. H. allerdings offenbare)

Das Zu Gelehrt machen wollen taugt nichts; darin stimme ich Ihnen heimlich bei, es bleibt darüber viel Gutes stecken. Warum lassen die Mailänder den Ulfilas[4] nicht *pure pute*[5] drucken? Ich schenkte ihnen von Herzen alles und jedes, was sie zu den Gothischen Buchstaben fügen wollen. Übrigens muß ich doch sagen, das specimen ist ordentlich und

[1] Die »Deutsche Grammatik« (Erster Teil) erschien Anfang 1819. Die Vorrede hat als Datum: Cassel, den 29. September 1818. Die zweite Ausgabe des ersten Bandes erschien 1822.

[2] Vgl. Wilh. Scherer, Jacob Grimm. 2. Aufl., 1885, S. 192 (Neudruck von Sigrid von der Schulenburg, Berl. 1921, S. 158) und Leitzmann, Briefw. S. 208.

[3] Das Titelkupfer, das ein geschlossenes Tor darstellt, auf dessen oberem Balken »Liedersaal« und auf dessen Schwelle »Eppishausen MDCCCXX« steht, war von J. M. Usteri besorgt worden. (Vgl. Albert Nägeli, Johann Martin Usteri. Diss. Zürich 1906. S. 226.) Es ist gestochen von F. Hegi. Jos. von Görres schrieb nach Empfang des Liedersaals an Laßberg: »Vor zwei Tagen ist Ihr Liedersaal hier angelangt, und ich danke Ihnen dafür aufs allerbeste. Dass die Thüren dazu geschlossen sind, sieht nicht gastlich aus, und ist bei Ihrem Hause anders; beim zweiten Bande gehen wohl die Flügel auf, und der Sänger hält innen den Kranz«. (Jos. v. Görres, Ges. Briefe, hrsg. von Franz Binder, II. Bd. München 1874. S. 621.)

[4] Es handelt sich um die in der Ambrosianischen Bibliothek in Mailand aufbewahrten Bruchstücke der Bibelübersetzung des Wulfila, die 1819 in Mailand herausgegeben wurden unter dem Titel: Ulphilae partium ineditarum in Ambrosianis palimpsestis ab Angelo Majo repertarum specimen coniunctis curis eiusdem Maji et C. O. Castillionaei editum. Vgl. Leitzmann S. 1041, 1043 und Grimms Brief an Lachmann vom 6. 2. 20 (Leitzmann, Briefw. I S. 41).

[5] Lauter und rein. Sprichwörtliche Redensart aus Plautus. Vgl. A. Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer. Leipz. 1890, S. 291. Die gleiche Redensart in Grimms Brief an Benecke vom 13. 2. 1821 (W. Müller, Briefe der Brüder Jacob und Wilhelm Grimm an G. F. Benecke. 1889, S. 140).

besser, als ich dachte; an die modegewordenen juniusschen Typen stosse ich mich nicht; die abweichende Schrift mögen hernach die Paläographen untersuchen (ohnedem ist sie in den verschiedenen Codd. verschieden; was also zum Muster nehmen?). Hätte ich nur die gothischen Wörter, meinetwegen mit lateinischen Lettern, denn wir kennen ja den *modum solvendi*[1].

Die erwachte Thätigkeit der Schweizer gefällt mir. Füglistaller[2] ist ein wackrer, tüchtiger Mann, auf dessen Notker ich wie ein Kind begierig bin; dergleichen muss jeder, ders kann, unterstützen und ich will die Gesellschaft für deutsche Geschichte[3] eifrig darum angehen, sobald der Prospect erscheint. Eh wir in der alten Sprache feststehen, kann für die bessere Herausg[abe] der Geschichtschreiber nichts ordentliches geleistet werden wegen der unzähligen Orts- und Eigennamen in den Urkunden. Die Herren haben mir die Ehre erwiesen, mich zum Mitglied zu ernennen, ich hatte mich zum Waltharius und Lambertus Schafnab[urgensis][4] angeboten, beide sind schon besetzt, und ersterer durch Sie, was ich natürlich früher nicht wusste. Sie werden mehr daran thun, als ich gekonnt hätte; ich wusste eigentlich nur aus theilweisen Excerpten der Pariser und Carlsruher Hsch., daß viel daran zu thun wäre. Sie müssen ja diese beiden Hsch. zu Ihren übrigen Subsidien ziehen. Mir ist's erwünscht, guten Willen gezeigt zu haben und der Arbeit los zu seyn, denn andere genug lastet auf mir.

Mit dem Abdruck der Maness[ischen] Samml[lung][5] wird man nicht eilen; die Sache muss überlegt geschehen, sonst geschieht zwar etwas Gutes, aber lange nicht, was könnte und sollte. Hase[6] ist ein Deutscher, versteht aber die altdeutsche Spr[ache] gar nicht, Schlegel[7] versteht sie ziemlich, ist aber faul und vornehm. Eine hübsche Vorrede wird er schreiben. Ich wollte, das Geschäft läge in andern Händen.

Eine Reise nach Eppishausen, S. Gallen, Mailand wäre, was meine Studien, Arbeiten, Neigungen zu oberst wünschen würden. Aber dieses Jahr gehts wieder nicht, doch lebe ich, so Gott will, länger. Bleiben Sie mir nur gut und gewogen, so verliere ich den Muth zu dieser kühnen Unternehmung nicht, kühn ist dergleichen für einen Bibliothecar, dem schon ein 14tägiger Urlaub in die Nähe wohin Mühe macht.

An Gevatter Eckstein[8] können Sie das Buch durch Buchhändlergelegenheit, am Besten über München, senden. Noch besser und schneller durch fürstenberger Reisende. Ich hörte, dass er auf eigene Hand sein Geschäft treiben wolle, weiss aber nichts gewisses und

---

[1] Die erste Ausgabe des Codex Argenteus durch F. Junius erschien in Dortrecht 1665.

[2] Laßberg hatte an J. Grimm am 14. April geschrieben: »Füglistaller möchte gerne Notgeri Opera omnia herausgeben« (Leitzmann S. 1040). Über F. (1768—1840) vgl. Leitzmann S. 1038 Anm. 3 und J. Kelle, Serapeum 1860 Nr. 6—8.

[3] Über die 1819 in Berlin gegründete Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde vgl. H. Bresslau im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 1921, Bd. 42. Vor allem S. 31, 34 f.

[4] Lambert von Hersfeld. Gemeint sind seine »Annales«.

[5] Vgl. Laßbergs Brief an Grimm (Leitzmann S. 1040).

[6] Karl Benedikt Hase (1780—1864). Vgl. Leitzmann S. 1040 Anm. 4. S. unten S. 765 Anm. 4.

[7] August Wilhelm Schlegel. Vgl. Lachmanns Brief an Benecke vom 7. Juni 1826 (Rud. Baier, Briefe aus der Frühzeit der deutschen Philologie an Georg Friedrich Benecke. Leipz. 1901, S. 66ff.).

[8] Über H. Eckstein, den Freund Brentanos, in Wien vgl. Leitzmann S. 1035 Anm. 2. Dazu ist zu ergänzen, daß J. Grimm bei seiner Anwesenheit in Wien durch E. und seine Schwiegermutter Volkslieder aus Böhmen erhalten hat. Eckstein war Buchhalter der Schaumburgschen Buchhandlung. Vgl. R. Steig, Achim von Arnim und Cl. Brentano. 1894, S. 322.



immerhin adressiren Sie das Pack an die schaumburgische Handlung. Von Haxthausen [1] auch keine frische Neuigkeiten; das ist einer von den Erzfaulen.

Wenn Sie auf die Norddeutschen[2] als Verderber der schwäbischen Sprache ungehalten sind, haben Sie meiner Ansicht zufolge Unrecht. Ich mache mir zwar aus dem Berliner Wesen wenig, am allerwenigsten aus der Berliner Sprachgesellschaft[3] (deren Mitgl[ied] ich bin, aber zu meiner Freude ein unwürdiges), aber die schwäb. oder allemann. Mundart (am Rand: oder was ihr sonst hochdeutsch nennen wollt) geht ganz von selbst den Weg ihrer Verschlimmerung. Und wenn manche Norddeutsche oder Niederdeutsche (deren ich keiner bin) die altschwäbischen Dichtungen gründlicher lernen und studieren, als manche Oberdeutsche, so sollen letztere das nicht ersteren, sondern sich selbst vorwerfen; wollen Sie aber keine norddeutsche Muster, so mögen sie sich Füglistaller, Stalder[4], Lassberg u. a. zum Muster ersehen. Wir Deutsche helfen uns alle gern und jedes Land mag ein gewisses eigenes Geschick haben. Der gründlichste Kenner der altschwäbischen Spr[ache] des 13. Jahrh., der jetzo lebt, ist Lachmann, ein Braunschweiger von Geburt, der über die Nibel[ungen] geschrieben hat und eben eine Chrestomathie[5] herausgibt, ein höchst scharfsinniges Buch.

Noch eine grosse, d. h. angelegentliche Bitte! Schaffen Sie mir, sobald es geht, aus S. Gallen die auf einliegendem Zettel näher angegebenen Runenalphabete durchgezeichnet. Ein wahrer Gefallen geschiehet daran, Sie sollen bald näher hören warum[6], Ihrem

herzl. ergebenen Freunde

Der heurige Mai lässt sich rauh an, bis zum Feuer anmachen müssen. Grimm.

---

[1] Werner von Haxthausen. Über ihn vgl. Leitzmann S. 1036, ADB XI (1880) 121f. (A. Reifferscheid) und Ed. Arens, Werner v. H. und sein Verwandtenkreis als Romantiker. Aichach 1927.

[2] In der Vorrede zum 1. Band des »Liedersaals« heißt es (S. I): »besonders do unser hochteutsche Sprach jezt bald gar vergehen und Niederteutsch Hochteutsch heissen will.« An Benecke schrieb Grimm am 17. 1. 1821 (Briefe an Benecke, hrsg. von W. Müller. 1889. S. 139): »Mich ärgert, dass Oberdeutsche unwissend aufs Niederdeutsch schimpfen, z. b. Lassberg in seiner Vorrede, die nicht gehauen und nicht gestochen ist.« Vgl. Leitzmann S. 1031. In einem bisher unbekannten Briefe an S. Boisserée schreibt Laßberg am 12. Hornungs 1821: »Meine Handschrift des Nibelungen Liedes ist nun gedruckt, und ich mache jetzt die Vorrede dazu, welche, ich weiss es voraus, den Hr. Hr. Nordteutschen nicht gefallen wird; allein ich kann mir nicht helfen, was wahr ist, muss gesagt werden. Diese Leute verstehen nun in Gottes Namen unsere Oberteutsche Sprache nicht und wollen uns aus Büchern beleren; wir haben aber das lebendige Zeugnis dieser Urkunden noch in der Sprache unseres Volkes und können mit offenen Augen nicht blind und mit gesunden Oren nicht taub sein.«

[3] Die »Berlinische Gesellschaft für deutsche Sprache und Altertumskunde« wurde 1815 gegründet. Die Namen der Mitglieder des ersten Vorstandes sind verzeichnet bei Fritz Behrend, Geschichte der deutschen Philologie in Bildern. 1927, S. 11. Dort auch eine Probe aus der Satzung (Gesetzurkunde). J. Grimm schreibt am 28. Dec. 1819 an K. Lachmann: »Ich konnte mir denken, dass Sie von den berliner und frankfurter Sprachgesellschaften sowenig halten würden, als ich; diese Leute wollen dem tiefsinnigen Sprachgeist nicht bescheiden nachspüren, sondern ihn umstossen und ein elendes Götzenbild an seine Stelle setzen«. (Leitzmann, Briefw. S. 22.)

[4] Über Franz Joseph Stalder (14. 9. 1757—1833) vgl. ADB 35 (1892) 416f. (L. Tobler) und Leitzmann, passim. Er schrieb: Versuch eines schweizerischen Idiotikons. Aarau 1812; Die Landessprachen der Schweiz mit kritischen Sprachbemerkungen. 1819.

[5] Auswahl aus den Hochdeutschen Dichtern des dreizehnten Jahrhunderts für Vorlesungen und zum Schulgebrauch. Berlin 1820.

[6] W. Grimm veröffentlichte eine Arbeit »Über deutsche Runen«, Göttingen 1821 und »Zur Literatur der Runen. Nebst Mitteilung runischer Alphabete und gothischer Fragmente aus Handschriften. (Aus dem XLIII. Bande der Wiener Jahrbücher der Literatur besonders abgedruckt)« Wien 1828.

(Dem Briefe liegt ein Zettel folgenden Inhalts bei:)

Zu St. Gallen befindet sich eine Handschrift aus dem 9t. Jahrh., welche Isidors Abhandlung von den Accenten und Buchstaben enthält; dahinter finden sich zwei Runenalphabete. Das eine enthält 16 Runen mit ihren Namen. Das andere ein Alphabet von größerer Mannigfaltigkeit und mehr Zeichen.

Von beiden wünsche ich eine genaue Durchziehung nebst einer Abschrift der Runen Namen und, was sonst als Anmerkung hinzugeschrieben ist.

(Nb. Ich bemerke ausdrücklich, daß diese Handschrift verschieden ist von No. 270, welche gleichfalls zwei Runenalphabete enthält.)

(Bis hierhin ist der Text von Wilhelm Grimm geschrieben.)

Grimm.

Was ich Ihnen biographisches und genealogisches von Minnesängern mittheilen kann, soll bei irgend erträglicher Muße willig geschehen. Einiges hatte ich längst gesammelt. (Über Vogelweides verdächtigen Grabstein zu Würzburg s. Gött. Gel. Anz. 1818 p. 2055. 205b.) Haben Sie denn aber gemerkt, daß manche Dichter der Maness[ischen] Samml[ung], die man für ausgemachte Schwaben oder Oberdeutsche hält, aus Niederdeutschland stammen? z. B. einer der allerbesten, Heinrich von Morungen. Das beweisen die sächsischen Wendungen und Formen der Sprache.

Die Critik hat noch zahlloses zu beleuchten und in anderes Licht zu stellen. Desto besser. Dadurch kommt Halt und Lebendigkeit ins Studium. iterum vale, vir optime.

312.[1] **2.**

Eppishausen am 17. Nov. 1830[2].

Ir lieber, guter und geprüfter freund, wie Sie mich in Irem schreiben vom 8. augst[3] l. J. nennen (ich würde das nicht um eine million geben), muss um nachsicht bitten, dass er besagtes schreiben, welches er erst ende septbrs bei seiner heimkunft von einer am 20. Julius nach der westlichen Schweiz unternommenen reise zu hause fand, jetzt erst beantwortet. ehe aber ich an die beantwortung selbst komme, muß ich Inen, stets lieber und zwar immer lieberer Jacobus Grimmo! sagen, was mich so lange von hause gehalten hat. Ein Schwabenspiegel, von dem die dissertation des Hr. Prof. Kraut[4] (die Sie mir schikten) meldung tat, machte in mir die Idee rege, dass es gut wäre einmal von diesem alten Rechtsbuche eine gute ausgabe zu haben. mein Son friederich ahenobarbus[5] regierungsrat in

[1] Laßberg pflegte seine Briefe zu beziffern, jeweils mit dem 1. Januar neu beginnend, und in eine besondere Liste einzutragen.

[2] Entwurf. Der Brief ist nicht fertiggestellt worden, wie sich u. a. aus den Bemerkungen über das Buch von Kraut und den Besuch Werner von Haxthausens ergibt, die in dem Briefe vom 16. April 1831 wiederkehren. Vgl. Leitzmann S. 1077f.

[3] Germania 13 S. 373 (Pfeiffer).

[4] W. Th. K. Kraut, De codicibus Lunebergensibus, quibus libri juris germanici medio aevo scripti continentur. Göttingen 1830. Über den Verfasser vgl. ADB 17 (1883) 92f. (Eisenhart).

[5] Laßbergs Sohn aus erster Ehe, Friedrich, starb vor der endgültigen Fertigstellung der Ausgabe am 30. Juni 1838. Das Buch erschien mit einer Vorrede (u. a. einer Lebensbeschreibung Friedrich von Laßbergs und einem Bilde von ihm) von Dr. A. L. Reyscher mit dem Titel: »Der Schwabenspiegel oder Schwäbisches Land- und Lehen-Rechtbuch, nach einer Handschrift vom



Sigmaringen, der mich diesen sommer besuchte, zeigte viel lust dazu und fieng bei seinem hiersein schon an, den codex abzuschreiben. Ich nam mir also vor, da meine gesundheits-umstände es one dies erforderten, eine reise zu machen und in der Schweiz die handschriften des Schwabenspiegels aufzusuchen. ich will Sie mit dem erfolge dieser reise[1] nicht langweilen; genug, ich fand manches, was ich suchte und zu finden hoffte, nicht und dagegen einiges, was ich nicht suchte und hoffte. In Bern z. B. sollte ein französcher Schwabenspiegel des XIV. Jarh. sein; allein, der codex der angegebenen catalogs Numer gab nur die bekannte chronik von Monsterlêt[2], indessen ist hofnung da, den gesuchten S[chwaben]spiegel noch aufzufinden. einen ganz vortreflichen codex, der dem meinigen an alter ser nahe stehet und am ende noch einige lieder des XIII. Jarh. enthält, gaben mir die gefälligen Züricher mit. an leztem orte traf ich den guten Schmellaere[3] an, der mich in Eppishausen aufgesucht hatte, und nam in mit mir in meine waldklause. als wir gegen abend an dem fusse des hügels ankamen, auf dem meine einsiedelei liegt, sahe ich eine menge fenster beleuchtet in gemächern, welche sonst nicht bewont sind. wer war es? — unser guter Werner haxthausen, der mit weib und kind, schwestern, dienern und maeulern in meine burg eingezogen war und vergessen hatte, mir den tag seiner ankunft zu melden[4]. Heiliger Gott! was war das für eine freude! Schmeller und Werner waren in ein par stunden so bekannt, als hätten sie zusamen studiert, und das freute mich ser; denn Schmeller ist wirklich ein treflicher mensch und ein biederer mann; nach einigen tagen fur Werner nach Italien und Schmeller nach München. ich begleitete sie noch bis in das schöne Rheintal, und als ich denselben abend nach hause kam, traf ich den Hr. Prof. Massmann[5] aus München nebst einem Hr. Braun[6] aus Gotha, einem schüler von Beneke, an. nach einigen tagen, als diese mich verliessen, kam mein lieber redlicher Uhland auf seiner Liederjagd und ich konnte jm einiges zeigen, was ich seit seinem lezten besuche im vorigen sommer gesammelt hatte. auch er ist nach wenigen tagen über Lindau nach Augsburg gewandert, wo er noch einige alte schwäbische lieder aufzuhaschen hoft. diesen winter wird er in Tübingen über das Nibelungenlied, nach Lachmanns ausgabe, lesen. nach diesem erhielt ich 8 quartbände und einen folioband handschriftlicher Schweizer-(meist Kriegs-)lieder, die der in diesem jare verstorbene prof. Rud. Wyss gesammelt

---

Jahr 1287 herausgegeben von Dr. F. L. A. Freiherrn von Laßberg. Tübingen 1840 (Ludwig Friedrich Fues)«. Grimm erkundigt sich häufig nach dem Fortgang der Arbeit am Schwabenspiegel (vgl. Germania 13, S. 377, 378, 384). Im Briefe vom 21. 8. 1838 empfiehlt er nach dem Tode Friedrich von Laßbergs Professor Reyscher in Tübingen als Herausgeber (Germania 13, S. 382). Vgl. Leitzmann S. 1035.

[1] Bericht über die Reise im Briefe an Pupikofer vom 2. Sept. 1830 (Alemannia 15 [1887], S. 262f. [J. Meyer]) und Zellweger vom 22. 10. 1830 (C. Ritter, Briefwechsel zwischen Joseph Freiherrn von Laßberg und Johann Kaspar Zellweger. St. Gallen 1889) S. 124.

[2] Enguerrand de Monstrelet (c. 1390—1453) schrieb eine Chronik von 1400—1444, hgrs. von Douët d'Arcq (Paris 1857—62).

[3] Johann Andreas Schmeller (6. 8. 1785 bis 27. 7. 1852), damals Professor an der Münchener Universität, seit 1840 Bibliothekar an der dortigen Hof- und Staatsbibliothek.

[4] Diese Stelle fast wörtlich in einem Briefe an Zellweger (Ritter, a. a. O. S. 124).

[5] Hans Ferdinand Maßmann (15. 8. 1797 bis 3. 8. 1874) war damals Professor der Germanistik an der Münchener Universität. Vgl. ADB 20 (1884) (W. Scherer).

[6] August Emil Braun, geb. 19. 4. 1809 in Gotha, gest. 11. 9. 1856 in Rom. Seit 1835 war Br. ständiger Sekretär am Archäologischen Institut in Rom. Vgl. R. Ehwald, Emil Brauns Briefwechsel mit den Brüdern Grimm und Joseph von Laßberg. Gotha 1891 und Leitzmann S. 1077 Anm. 2.

hatte[1]; allein, ein heftiger stekkatharr mit fieber, der mich mit heftigem ungestüme ergriff, legte mich bald ins bette und hielt mich lange darin fest. Jezt ist das vorüber, und ich eile Inen, mein teurer freund! meine alte schuld abzutragen — eigentlich hätte ich einen prologus galeatus[2] schreiben sollen, um mich gegen die schweren beschuldigungen zu verteidigen, die Sie mir ansinnen. Einen zornigen brief[3] soll ich Inen, lieber Jacobe, geschrieben haben; ich bin mir dessen nicht bewusst; aber, *posito*, so bin ich schmerzlich bestraft, durch die mühe, die sie sich gegeben haben, sich per enumerationem partium gegen mich zu entschuldigen. Die einzigen drei worte »habe alles erhalten« hätten mich beruhiget; aber in unsern gegenden, wo die posten einen so unordentlichen lauf haben, darf man wol um die sachen, die man jnen anvertraut, besorgt sein.

3.

Jacobo Grimmio

Josephus Laszbergius

Ich muss iezt einen haufen westphälischer mädchen auf den Rigi treiben[4], damit die guten kinder zu hause nicht ausgelacht werden, wenn sie an der türe der Schweiz wieder umgekeret hätten. bis sonntag wollen wir wieder in der grünen waldklause sein, und hoffen, dass uns der liebe gevatter Jacob dann auf der hölzernen brüke die arme entgegenstreken werde; diesen vorgestern eingelaufenen brief aber soll er schon in Constanz lesen und, ob gott will, sich über seinen inhalt freuen.

*ex studorio*[5] *nostro in villa Epponis,*

XXVIII Septembris.
MDCCCXXXI

J. Laszbergiades.

---

[1] Laßberg an Pupikofer am 2. 9. 1830: »aus der Wyssischen auction habe ich eine grosse kiste voll bücher erstanden«. (Alemannia 15, S. 264). Johann Rudolf Wyss, geb. 4. 3. 1781 in Bern, gest. 21. 3. 1830 ebenda, war Professor der Philosophie und Oberbibliothekar der Stadtbibliothek, Herausgeber des Almanachs »Die Alpenrosen« und der Berner Chroniken von Justinger und Anshelm und der »Schweizerischen Altertümer«. Bern 1823 ff. Vgl. ADB 44 (1898) S. 429 ff. und H. Bloesch, Aus der Frühzeit der Germanistik. In: Festgabe für Samuel Singer. Tübingen 1930. S. 56 ff.

[2] Sinn: geharnischter Protest. Den bildlichen Ausdruck gebraucht Hieronymus, Praef. S. Scripturae; ähnlich: principium galeatum, (Serg.) explan. in Donatum 486, 5 K.

[3] J. Grimm an Laßberg am 8. 8. 1830: »Mein lieber, guter geprüfter freund schreibt mir da unterm 1. august einen zornigen brief . . .« (Germania 13, S. 373).

[4] Dieser Brief hat J. Grimm in Konstanz nicht mehr erreicht. Denn bei dem »haufen westphälischer mädchen« handelt es sich um die Frau Werner von Haxthausens, Betty, geb. von Harff, seine Schwestern Ludowine und Sophie und Jenny von Droste-Hülshoff. Diese Gesellschaft kam am Abend des 28. September in Eppishausen an, gleichzeitig mit J. Grimm. Über die Reise vgl. O. Scheiwiller, Annette von Droste-Hülshoff und die Schweiz. Einsiedeln. O. J. S. 24 ff. J. Grimm schreibt über seine Reise in einem Briefe an Meusebach vom 26. 11. 1831 (K. Wendler, Briefwechsel M.s mit Jakob und Wilhelm Grimm. 1880, S. 139—145), Auszug daraus bei Leitzmann S. 4 f. Über Grimms Besuch bei Laßberg auch Laßbergs Brief an E. Braun bei Ehwald a. a. O. S. 113.

[5] ex studorio eine scherzhafte Contamination aus studium (Arbeit, Arbeitsraum) und sudatorium (Schwitzraum). Ähnlich scherzhaft Laszbergiades, nach griechischer Namengebung.



295.

4.

Eppishausen, am 2. wintermonats 1831[1].

Wir sassen gestern nachts beim essen, Werner Haxthausen, seine frau, sein bruder Friz, frau Lüthert[2] und ich; da brachte der verwalter die post, dabei Iren lieben brief, mein teurer freund! vom 24 october. die freude war allgemein über Ire glükliche heimkunft, und sogleich wurde punsch gemacht und auf Ir, der Irigen, und der übrigen reisenden (von deren ankunft in Cassel noch keine nachrichten da sind) wolsein getrunken. Ich will diesen brief heute nicht vollenden; denn wir sind mitten in der weinlese, und da muss ich alle augenblike aus der stube lauffen; aber anfangen will ich in und zwar damit, dass ich Inen, mein lieber, mein teurer freund! auf das allerherzlichste danke für die freude, die Sie mir durch so baldige kunde von der glüklichen ankunft bei den Irigen, durch die versicherung Irer freundschaft und bleibenden Erinnerung an die tage in Eppishausen gemacht haben. Ja, es ist nur ein preis, der das leben wert macht: der, geliebt zu sein von redlichen leuten, und der ward mir zu teil, gott sei ewig gelobt dafür! alles andere ist schaum, flaum, traum. Sie, lieber Jacob! sind nun wieder in Irem alten geleise, in der alten geliebten lebensweise einheimisch geworden — mir stehet es noch bevor, und ich gestehe, daß ich eine art von sensucht empfinde, nach der zeit, wo ich wieder ununterbrochen arbeiten kann. An demselben tage als Sie in Frankfurt der feier des 18ten october beiwonten, waren Jenny Droste, Ludwine und Sophie Haxthausen[3] auch da und sahen zu.

(Hier liegt ein Zettel bei, der aber wohl in einen andern Brief gehört):

Ich kann Inen nicht beschreiben, wie tief und woltätig mich diese zartheit in dem benemen dieses thüringischen Jägerssones[4] gerüret und erfreut hat. einem alten, verborgenen und von der welt (gottlob) längst vergessenen mann tut so etwas nicht ein jeder.

5.

Freiherrn Jos. von Lassberg[5]
Hochwolgeboren
Eppishausen
bei Constanz
am Bodensee

Theuerster freund,

Nach langer entbehrung wieder einmal einige zeilen von Ihrer hand, und die uns die frölichste botschaft verkünden. Mit treuem herzen wünschen wir Ihnen glück zu diesem

[1] Entwurf. Der Brief ist nicht zu Ende geführt worden, wie sich aus dem Brief J. Grimms an Laßberg vom 25. 11. 1832 (Germania 13, S. 377) ergibt.

[2] Frau Lüthert ist die Gemahlin des Dr. med. Lüthert in Reiden, später in Luzern, in dessen Familie der auf den Namen Hermann von Liebenau getaufte Sohn Laßbergs, der seinem Bund mit der Fürstin von Fürstenberg entstammte, aufgezogen wurde. Sie war häufig mit ihrer Tochter Adelheid zu Gast bei Laßberg.

[3] Vgl. die Anmerkung oben S. 761 Anm. 4.

[4] Gemeint ist Emil Braun. Vgl. Ehwald, a. a. O. S. 40.

[5] Antwort auf Laßbergs Schreiben vom 28. 3. 1836 (Leitzmann S. 1083).



segen des himmels und bestellen an Ihre frau gemahlin[1] hundert grüsse. Die namen[2] für die beiden töchterlein sind vortreflich und echt schwäbisch gewählt, sie gemahnen an Walther und an Carl[3]. Gott führe ihnen solche männer zu und lasse mich noch die kunde von ihrer brautlauft erleben![4]

Leider kann ich Ihre meldung nicht mit gleich freudiger vergelten. Wilhelm ist immer noch nicht ganz hergestellt, Dortchen[5] hat eben vier wochen krank danieder gelegen und erholt sich erst seit vierzehn Tagen; anderer unfälle zu geschweigen.

Ich stecke bis über die ohren im vierten band der grammatik[6], d. h. der schwierigen syntax. Mit Ihrem gnädigen urtheil über die mythologie bin ich genug zufrieden. Ihrem gelehrten Orelli[7] wird nicht recht sein, daß ich auf die Tamfana, das *sceleratum Ligorii commentum*, etwas gegeben habe. Was Ihnen sonst auch misfällt, theilen Sie mir gelegentlich mit.

Lachmann ist keinen Augenblick unthätig. in kurzem erscheint sein commentar zu den Nibelungen[8], voll erstaunender gelehrsamkeit. Graffs Sprachschatz[9] misbehagt mir in einigem, wiewol ich dem werk seine vollendung wünsche. es ist wahr, sein lamentieren ärgert jeden, der da weiss, dass heutzutage kein anderer arbeiter auf diesem feld äusserlich so begünstigt und unterstützt worden ist, wie Graff.

Benecke grüsst. sein Iwein erlebt eine neue auflage; ich hoffe, sie erweitert sich zu einer von Hartmanns werken.

Treiben Sie Ihren herrn sohn zum abdruck seines Schwabenspiegels, und alle *remotiora* möge er dabei hinaussetzen.

Gott befohlen und behalten Sie lieb

Ihren Jac. Grimm.

Göttingen 8. mai 1836.

---

[1] Jenny, geb. von Droste-Hülshoff. Über sie vgl. K. Schulte-Kemminghausen, Briefwechsel zwischen Jenny von Droste-Hülshoff und Wilhelm Grimm. Münster 1929.

[2] Hildegard und Hildegunde.

[3] Gemeint sind die Walthersage (Hildegunde) und die Karlssage (Hildegard). Karls zweite Gattin war die Schwäbin Hildegard, gestorben im Alter von 26 Jahren im Jahre 783. Vgl. Brüder Grimm, Deutsche Sagen II, 437. Über neuere Darstellungen der Sage in Versform vgl. Ed. Arens, Kaiser Karls Sage in Romanzen und Liedern. 1924, S. 230f.

[4] Sie starben unvermählt, Hildegard am 14. 5. 1909, Hildegunde am 30. 7. 1914.

[5] Dorothea, geb. Wild, Wilhelms Frau.

[6] Der vierte Band erschien 1837.

[7] Johann Kaspar von Orelli (13. 2. 1787 bis 6. 1. 1849), Professor der klassischen Philologie in Zürich. Vgl. Leitzmann S. 1057 u. ö. und ADB 24 (1887) 411ff. Orelli gab heraus: »Inscriptionum Latinarum amplissima Collectio. Tiguri. 1828«. Darin heißt es (I 358, Nr. 2053): »Tamfanae Sacrum M. Appuleius ..... Sceleratum hoc Ligorii commentum e Taciti Annal. 1, 51 depromptum silentio praeteriissem, nisi meminissem, nuper Adelungium Älteste Geschichte der Deutschen p. 262 ab eodem misere esse deceptum.« Vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Ausg. I S. 64 Anm.

[8] Zu den Nibelungen und zur Klage. Anmerkungen von K. Lachmann. Berlin. 1836.

[9] E. G. Graff, Althochdeutscher Sprachschatz. Berlin. 1834—42. (Register 1846).



190. **6.**

*hec est uualtharii poesis, nos saluet IHC.*
*UUaltharius clarus uirtutibus at uir amarus.*

ich danke Inen[1], mein teuerster freund! dass Sie mir wieder einmal anlass geben, Inen etwas angenemes zu erweisen; denn ich freue mich herzlich darüber; am meisten aber darf sich Waltharius selbst freuen, dass er aus meinen händen in die Irigen kommt, wo er eine bessere ausstattung zu gewarten hat, als von dem halblamen meister Sepp von Eppishusen[2].

Iren brief vom 7. dieses erhielt ich diesen morgen im bette, wo Hildegund und Hildegard eben reitschule hielten, und Iren 4. band Grimmgramm[3] bekam ich einen tag nach absendung des Heil. Gregor vf dem Steine[4]. Das diplom meiner ernennung als mitglied der Societaet der Wissenschaften (nicht zu Lindenberg[5], wohin ich mich vielleicht besser schickte), sondern zu Göttingen, ist zwar noch nicht eingelaufen; aber ich freue mich doch schon so darüber, als wenn ich es in händen hätte[6]. das ist nun so — um mich schwäbisch auszudrücken — ein streich von Inen und dem guten Benecke! und warum sollte es mich alten knaben nicht recht ser erfreuen? ich bin zwar meine lebetage ein *homo inglorius*[7] gewesen und das *digito monstrari*[8] hat mich nie stark angefochten; aber, wo es auch der mühe wert war, blieb ich nie unempfindlich gegen das lob, *nam a laudatis laudari, ea demum laus est!*[9] aber *o he, iam vesperascit!*[10] muss ich von mir sagen. Nun, das lassen wir iezt aber liegen, und vielen und herzlichen dank Inen und dem lieben biedern landsmanne Benecke für den guten willen!

---

[1] Der Brief ist die Antwort auf J. Grimms Anfrage vom 7. 11. 1837. (Germania 13, S. 379). Vgl. die Antwort Grimms (ebenda S. 380).

[2] Der »Waltharius« wurde von Grimm herausgegeben in den »Lateinischen Gedichten des X. und XI. Jh.«, Göttingen 1838 (Freiherrn Jos. von Laßberg zu Mersburg am Bodensee gewidmet). Die Handschriften werden S. 54ff. beschrieben.

[3] Der 4. Band der Deutschen Grammatik.

[4] Die Ausgabe von Greith im Spicilegium Vaticanum, Frauenfeld. 1838, S. 135—303, die von Grimm in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1838, 134ff. (Kl. Schriften 5, 273—77) besprochen wurde.

[5] Herr Prof. Leitzmann machte mich darauf aufmerksam, daß es sich hier um eine Anspielung auf Johann Gottwerth Müllers Roman Siegfried von Lindenberg (1. Aufl. 1779) handelt.

[6] Vgl. Anhang Nr. 6, S. 782.

[7] Unberühmter Mann. Eine häufig von Laßberg gebrauchte Redensart, vgl. z. B. Leitzmann, Wackernagel S. 113 Anm. 2.

[8] Eine häufig von Laßberg zitierte Stelle aus Persius, Sat. I, 28. Vgl. Leitzmann S. 1036. Den dort angegebenen Stellen ist noch hinzuzufügen eine Stelle aus einem ungedruckten Briefentwurf an Ad. von Keller vom 2. 10. 1845.

[9] Dieses Zitat auch in dem Briefe Laßbergs an W. Wackernagel vom 30. 6. 1833 (Leitzmann, Wackernagel S. 93). Es beruht auf dem Verse des Naevius in seinem Trauerspiel »Hector proficiscens sive Andromache« *Laetus sum laudari me abs te, pater, a laudato viro,* der bei Cicero dreimal angeführt wird (Tusc. IV 31, 67; ad fam. V 12, 7; XV 6, 11). Damit ist verbunden *ea demum firma amicitia est* (Sallust, Catilina 20, 4). Die Formulierung bei Laßberg scheint auf eine humanistische Sprichwörtersammlung zurückzugehen. Genau so findet sie sich in der »Collectio Proverbiorum et Sententiarum ... emendata studio Jo. Gottfr. Hauptmanni et filii. Gerae 1778« (A 32).

[10] Dieselbe Redensart im Brief an Uhland vom 9.11.1837 (a.a.O. 237). Wohl eine Verbindung von *Ohe! jam satis* (Horaz Sat. I 5, 12: dieses Zitat in den Briefen an W. Wackernagel vom 13. 8. 1833 [Leitzmann, Wackernagel S. 98] und an Pupikofer vom 1. 5. 1838 [Alemannia 15, S. 275]) und *Mane nobiscum, quoniam advesperascit et declinata est iam dies* (Luc. 24, 29).

Sie bekommen hier ein gutes apographum der Karlsruher handschrift, nicht weil ich sie selbst gemacht und auch weiss, dass ich keine schlechten mache; sondern, weil ich sie 3mal mit meinem seligen freunde Ittner[1] auf das Autographum verglichen und d[ie] im abschreiben gemachten feler am rande beigeschrieben habe. ich würde überhaupt genannten codex der ausgabe zu grunde legen. Sie werden bei vergleichung der andern lesarten finden, dass diese handschrift im ganzen wol die vorzüglichste ist, obschon einige das Pariser plagiat für das bessere erklären, weil es vielleicht die frühere recension der ursprünglichen schulausgabe ist; denn ich betrachte das gedicht an sich als ein tentamen scholae S. Gallensis.

Lieber freund Jacob! um eines bitte ich Sie, dass Sie den schändlichen plagiarius Gerold v. Fleury[2], der sich unterstanden hat, das gedicht unserer wackeren Eckeharde dem Erzbischof Erchenbald als das seinige zuzueignen, recht an den pranger stellen.

Ich habe die gegründete vermutung, dass dieser Geraldus ein bruder ienes schändlichen Victors gewesen sei, der im Kloster S. Gallen so viel verwirrung gestiftet und am ende aus demselben nach Strassburg entweichen musste, wo Erchambald damals bischof war; wie Sie dies alles aus H. Arx[3] und den casibus des Ekehard besser wie ich kennen.

Secundo erhalten Sie die von Hase besorgten variae Lectiones aus d[em] Pariser codex des Waltharius, 21 bogen, und ein bogen, der die famose Dedication des Geraldus und ein facsimile des Par. cod. enthält. Dann weiter 3 tio »fünf Bogen Bemerkungen und resp. anweisungen, wie ein herausgeber des Waltharius sich dabei zu verhalten habe«[4], welche einen an den schriftlichen aufsatz des Jost von Bremen erinnern, u. aus welchen hervorgehet, dass H. Hase den schelm Geraldus wirklich für d[en] verfasser des Waltharius hält. ein Schreiben des Stadtrates v. Merian dazu giebt dem Hasischen aufsaze vollends die weihe!.

4. to folgen 11 quartseiten collaturen aus den Wiener bruchstücken des Waltharius, mit einem briefe des H. Secretairs Ritter von Büchler. 5 to Ein Spicilegium criticum über den Waltharius von Prof. Hans Casp. v. Orelly aus Zürich, 2 bogen. 6 to ein auszug aus dem Chronicon Novaliciense bei Muratori, 4 bogen. endlich 7 to einige *Schedae Laszbergianae, quae faciunt ad Waltharium.* Meine wiederholten bewerbungen in Turin in betref des Waltharius haben keinen erfolg gehabt. grav Robillant behauptet, gegen Muratori, die handschrift des Chron[icon] Novaliciense habe sich nie in der bibliotheke seiner familie befunden; Muratori müsste also das ihm geliehene exemplar nicht mer zurükgestellt haben. ein H. Cibrario in Turin, an dem Königl. Archive daselbst, schrieb im vorigen iare,

---

[1] Jos. Albr. von Ittner (1754—1825), Direktor des Badischen Seekreises in Konstanz. Vgl. Leitzmann S. 1044. Über ihn ADB 14 (1881) S. 547f. (D. Jacoby). Von seiner Tochter gibt Annette von Droste-Hülshoff in einem Briefe an August von Haxthausen aus Meersburg am 2. 8. 1844 ein anschauliches Bild.

[2] Über den Prolog des Geraldus vgl. J. Grimms Ausgabe S. 59ff. und Ehrismann, Geschichte der Deutschen Literatur I, 2. Aufl. S. 396f.

[3] Ildephons von Arx (1755—1833), Archivar und Bibliothekar in St. Gallen, schrieb: Geschichten des Kantons St. Gallen. St. Gallen 1810—13. Über ihn vgl. ADB 1 (1875) 615f.

[4] Dieses Stück befindet sich noch in dem mir vorliegenden Nachlaß. Der Titel lautet: »Bemerkungen, die in eine Vorrede zu der Walthersage aufgenommen werden könnten«. Es umfaßt fünf Bogen. Der Verfasser ist zwar nicht genannt, aber S. 3 wird auf eine Stelle hingewiesen, »die ich in den Noten zu Leo p. 244B angeführt habe«. Es handelt sich um die Ausgabe des Leo Diaconus, besorgt durch C. B. Hase im Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonn. 1828. Band 3. Hase war Bibliothekar und Professor des Griechischen in Paris.

dass sie nun dort auch die das besagte Chronicon enthaltende rolle herausgeben wollen. In einem cod. membran. des XII. Jahrh. im Kloster Engelberg im Kanton Unterwalden, befindet sich ein bruchstück von mer als 200 versen aus dem Waltharius; ich schreibe mit morgiger post darum; so bald ich es erhalte, werde ich es für Sie abschreiben und nachsenden! Das ist nun, lieber freund! alles, was ich Inen über Waltharius mitzuteilen habe; da einiges davon nicht mein eigentum ist, sondern der gesellschaft zu Frankfurt[1] gehört; so muss ich bitten, mir das in dieser sendung enthaltene, nach gemachtem gebrauche, wieder zurückzuschicken. ein facsimile der Karlsruher handschrift besize ich nicht; es wäre aber zu wünschen, dass so wol von dieser als von der Pariser eines Irer ausgabe beigefügt würde, die Karlsruher hds. soll von Reichenau dahin gekommen sein; aber schon vor 50 iaren, so ist die Karlsruher tradition. Im Kloster Pfäfers[2] im Kanton S. Gallen war auch ein codex, er ist aber seit menschengedenken nicht mer da.

Vor ein par tagen sandte mir Prof. Ettmüller aus Zürich seinen künec Ortnid[3]; es ist ein sonderbares verhängnis, daß diesem manne andere namen aufstossen als andern leuten: Luarin, Ortnid! Indessen ist d[er] Wiener cod[ex] des Otnit doch viel besser als der Heidelberger und so wollen wir dem H. Ettmüller dank sagen für dessen bekanntmachung.

Lieber freund! ich muss schliessen; die kinder sind heute ganz besonders auf mich versessen, sie laufen beständig um meinen stul herum und lassen mir keine ruhe, auch muss ich die schriften noch einpaken. Leben Sie wol und, wenn Sie mir den empfang der schriften anzeigen, so sagen Sie uns ia recht viel von Inen, Dortchen und Wilhelm und, was die Kinder machen und wie es um ire allseitige gesundheit stehe. Sie können uns nicht zu viel von Inen allen erzälen und wir wollen Inen auch recht dankbar dafür sein. ade! tausend grüsse von

Irem

Vergessen Sie mich nicht bei unserm guten Benecke. JvLaszberg

ex villa Epponis XV Novbrs 1837[4]

Emil Braun[5] aus Gotha, hat mir aus Mayland geschrieben, er will diesen winter in Verona zubringen, bei H. Postdirector von Jäger; er schreibt aber nicht, was er da macht.

197. 7.

Eppishausen bei Constanz, am 27. Novbrs. 1837[6].

Noch von der Tinte nass sende ich Inen, teuerster freund! nun auch die collation des Engelberger codex, welcher, wenn, wie die dortigen mönche glauben, der abt Frowin in geschrieben hat, noch in das XII. Jarh. gehört. Aurelius Tigurinus aber, i. e. Joh. Casp.

[1] Der Frankfurter Gelehrtenverein für deutsche Sprache wurde 1817 gegründet.
[2] Pfäfers im Kanton St. Gallen. Benediktinerabtei, gegründet 720.
[3] E. M. L. Ettmüller, Künec Ortnîdes mervart unde tôt. Zürich 1838. Ettmüller (5.10.1802 bis 15.4.1877) war seit 1833 als Professor der deutschen Sprache und Literatur am Gymnasium in Zürich tätig und hielt gleichzeitig Vorlesungen an der Universität. Vgl. ADB 6 (1877) 398ff. (L. Tobler).
[4] Dem Briefe liegt eine Nachschrift einer Seite der Pariser Handschrift des Waltharius bei.
[5] Vgl. oben S. 760 Anm. 6.
[6] Dieser und der vorhergehende Brief sind zwischen Nr. 25 und 26 bei Leitzmann einzuschalten.



Orelly Cicero[1], setzt die handschrift in das XIII. Nun, dem sei nun, wie im sei; die lesearten, welche er, wie sie sehen, nicht sparsam enthält, sind treffliche und vermeren das bedauren, dass das ganze gedicht nicht abgeschrieben wurde. Ein *fac simile* nemen zu lassen, wird die zeit wol zu kurz sein? — und so mag es denn an dem Pariser und Carlsruher genügen. Ich habe noch aus einem Bongarsischen codex zu Bern ein gedicht auf den unter Karl dem gr[ossen] als Markgrav im Friaul gebliebenen Herricus[2], das ich 1827 zu Bern abschrieb; es sind nur etwa 70 verse, die aber doch einigen historischen wert haben. ich habe sie in diesem augenblike nicht auffinden können, sonst hätte ich sie mitgeschickt, wenn Sie aber wünschen dieselben Irer edit[ion] der übrigen latein[ischen] ge[dichte] beizufügen, so will ich sie aus meinem collectaneenfascikeln wieder hervorsuchen.

Am 20 ten dies[es] bei der versteigerung des *Palatii regis Dagoberti* zu Meersburg bin ich zwar der meistbietende geblieben; allein, ich muss doch zweiflen, ob die Badensche Domainenkammer mir den Kauf zuschlagen werde, da mein anbot den ausrufspreis nicht erreicht hat, der aber auch offenbar zu hoch angesezt war[3].

Ich bin einige wochen her so häufig und ununterbrochen beschäftiget gewesen, dass ich in Irem IV. Teile der grammatik noch wenig lesen konnte; *mais, c'est une Mêr à boire*[4]. meine augen können bei liecht solchen druk nimmer bemeistern, und so muss ich es auf längere tage aufsparen.

Ich erwarte nun bald antwort auf meine sendungen vom 4ten[5] und 14ten dieses und auch über den Empfang der Engelbergensia wünschte ich ein par zeilen zu erhalten; damit sie nicht verloren gehen. und nun gute Nacht! Ir lieben freunde zu Göttingen! wir grüssen euch, i. e. Jenny und ich, von ganzem herzen, mit fliegender feder.

Laszberg

65. **8.**

Eppishausen bei Constanz, am 27. Hornungs 1838[6].

Mein teurer Freund!

*Jacta est alea*! und ich hoffe, der wurf sei gelungen. es ist nun entschieden, dass wir in die alte Meeresburg auf das schwäbische ufer des bodensees ziehen. vor kurzem erhielte ich die anzeige, dass mir diese, schon im anfange des VII. Jarh. von dem austrasischen Dagobert erbaute, von Karl Martell hundert iare später wieder hergestellte, von den alten graven des Linzgaues zu Buchhorn an die Welfen, von diesen an die H[ohen] Staufen und warscheinlich von dem armen Conradin an die bischöfe von Constanz gelangte burg von

[1] Vgl. S. 763 Anm. 7.

[2] Zu Herricus vgl. Versus Paulini de Herico Duce, Einhardi Vita Karoli, Schulausgabe 4. Aufl. (1880) S. 33.

[3] Vgl. den Anhang. Am 18. Hornung 1838 schreibt Laßberg an Zellweger: »Die diplomatischen Leimsieder in Karlsruhe liessen mich bis in den dritten Monat warten, bis sie mir die alte, vielbetürmte Wohnung der Bischöfe von Konstanz für den von mir angebotenen Preis von fl. 10000 zusagten; erst vor einigen Tagen erhielt ich die offizielle Notifikation dieses Kaufes.« (Ritter, a. a. O. S. 165). Vgl. auch O. Scheiwiller, Annette von Droste-Hülshoff in der Schweiz, S. 234ff.

[4] La Fontaine, Fabl. VIII 25: *c'est la mer à boire*. (Se dit pour exprimer qu'une chose est pleine de longueurs et de difficultés, ou qu'elle ne finit pas. Littré, s. v. vivre.)

[5] Von diesem Brief ist bisher nichts bekannt.

[6] Dieser Brief ist zwischen Nr. 26 und 27 bei Leitzmann einzuschieben.



der g[ross] h[erzoglichen] Badenschen Domainen Kammer zu Carlsruhe, als meistbietend gebliebenen, zugeschlagen worden sei[1]. Ich wollte Inen nicht früher schreiben, lieber freund! bis ich etwas sicheres wusste; nun gehen Jenny und ich übermorgen nach Meersburg, 5 stunden von hier, um von unsrer neuen wonung besiz zu nemen. Es ist gewiss eine der grössten, schönsten und wolerhaltensten burgen Teutschlands, in einer warmen und gesunden lage und mit einer der prächtigsten aussichten am Bodensee. ausser 35 heizbaren Zimmern, sind noch wol eben so viel andere gemächer, so dass im ganzen die zal derselben wol bei 80 betragen mag. Sie sehen also, lieber Jacob! dass wir für Sie und Dortchen und Wilhelm und die Kinder übrigen raum genug hätten, wenn Sie zu uns ziehen wollten. Kommen Sie also, sobald Sie nur immer können und mögen, und bewonen Sie in erwartung anderer und besserer zeiten die alte Meersburg, an welche sich so viele geschichtliche erinnerungen knüpfen. Lesen Sie wundershalber bei Joh. Vitodurani Chronicon, im Thesaurus histor. helvet. Tiguri 1735 pag. mihi 34, col. 2. die beschreibung der merkwürdigen belagerung dieser alten burg. Schon das machte sie mir lieb, dass der gute edle Conradin sie besessen und wärend seines aufenthaltes am Bodensee 1265 . 1267 vermutlich auch bewonet hat, da er monat weise sich zu Ravensburg, Constanz und Arbon und Überlingen aufhielt und am Bodensee, warscheinlich auf der burg des weisen Volkmar von Kemmenaten zu Arbon, die *gaya scienza* erlernt hat.

Ire beiden briefe[2] aus Kassel habe ich erhalten, und da ich daraus ersehe, dass die neuesten ereignisse[3] weder auf Wilhelms noch auf Ire gesundheit nachteilig gewirkt haben, so bin ich in der hauptsache getröstet, alles übrige wird sich in der folge zu Irer zufriedenheit entwikeln; nur eines macht mir bange: Sie möchten sich nämlich bereden lassen, nach Berlin zu ziehen. da wäre wol Wilhelms gesundheit am schlechtesten beraten; ia ich fürchte, er möchte in iener sandwüste, wo die natur trauert und beinahe das ganze iar kalte winde aus dem benachbarten Polen herüber wehen, nicht lange leben. allerdings mögen manche oekonomische gründe dafür sprechen; allein, nicht, der geld hat, sondern, der gesund ist und sich seines daseins erfreut, kann sagen, dass er lebe. es ist eine traurige existenz, sich bis an sein ende abzumühen, *pour avoir de quoi vivre un iour après sa mort*[4]. Lieber freund! gehen Sie nach Zürich oder Heidelberg; da wehen mildere lüfte, als in der Mark und an der Ostsee; vor allem aber kommen Sie in die alte Meeresburg, wo wir Inen sogleich ein duzend zimmer einräumen wollen und eine küche dazu. Warum schreiben Sie mir kein wörtchen von unserm alten Benecke? dies stillschweigen über in macht mich fürchten, dass er bei den lezten begebenheiten in der freundschaftsprobe nicht bestanden habe, wie innig leide täte mir das! nach den zeitungen liegt der arme krank darnieder; umso mer wünschte ich zu wissen, wie es iezo um in stehet[5]. Ein schicksal one gleichen beträfe die göttinger bibliothek, das ir auf einmal 4 bibliothekare[6] entfürte.

---

[1] Vgl. S. 767 Anm. 3.

[2] Vom 17. und 27. Januar (Germania 13, S. 380).

[3] Die Göttinger Ereignisse, die zur Absetzung der sieben Professoren führten.

[4] Wörtlich: um etwas zu haben, wovon man einen Tag nach seinem Tode leben kann. Die Originalstelle dieses Zitates habe ich nicht feststellen können.

[5] J. Grimm antwortet am 13. 3. 1838 (Germania 13, S. 381): »Der alte Benecke ist freilich furchtsam gewesen und geschreckt worden, doch trage ichs ihm nicht nach und behalte ihn herzlich lieb.«

[6] Neben Jacob und Wilh. Grimm waren Benecke und der am 12. 12. 1837 verstorbene Jer. Dav. Reuss Bibliothekare.

Wegen dem herkommen Hartmanns v. O[we], und Irer obiection gegen meine meinung schreibe ich Inen ein andermal ausfürlicher[1], da mir heute die zeit zu knapp gemessen ist. So viel sollen Sie indessen wissen, dass es in Schwaben nie ein edles geschlecht des namens von Owe oder von Aue gab, welches adeliche vasallen hatte, dass die H. H. von Ow zu Wachendorf und Felldorf im Wirtembergischen, vor dem XIV. iarh. nicht in urkunden vorkommen, selbst nur ministerialen waren und erst in den lezten decennien des 17. iarh. freiherren wurden u. folglich Hartmann unmöglich dienstmann eines schwäbischen H. v. Owe sein konnte. In Baiern und Franken gab es auch Edelleute dieses namens; aber auch diese gehörten blos zum dienstadel, konnten also nicht wie dynastengeschlechter einen adelichen lehenhof haben.

Schliesslich, lieber Freund! sage ich Inen, dass wir alle gesund und wol sind und die 2 kinder wachsen und zunemen an leib und seele und uns täglich mer freude machen. Hildegund lieset schon alles vom blatte weg; aber kein mensch weiss, was es ist, auch spricht sie schon allerlei sprachen, von denen in der Grimmatik (*sic!*) freilich nichts vorkömmt, die sie aber doch zu verstehen scheint.

Jenny und ich grüssen euch alle auf das herzlichste, meine Schwiegermutter Droste[2] ist seit dem herbste auch bei uns und nimmt sich die bischöflichen angelegenheiten von Coeln, Münster und Paderborn[3] gewaltig zu herzen, und nun Basta!

Ir

alter Laszbergaere.

Das Solothurner wochenblatt[4], liegt noch immer hier, ich habe es gekauft; wollen es die Göttinger nicht, so muss ich es wol für mich behalten. Blumenbach[5] scheint über der unterschrift der Diplome für die neuen mitglieder der Soc[ietät] der wissenschaften eingeschlafen zu sein. Von meines sones Friz Schwabenspiegel sind allgemach 5—6 bogen gedrukt; er hatte das glück vor kurzem zu Frankfurt auch noch den Telbangerschen pergament[6] codex zu

---

[1] Über das gleiche Thema schreibt Laßberg an Pupikofer am 4. 11. 1825 (Alemannia 15, S. 233) und an Benecke am 26. 1. 1826 (R. Baier, a. a. O. S. 64). Vgl. auch Laßbergs Briefe an J. Grimm (Leitzmann S. 1038 u. 1042) sowie Lachmanns Brief an Laßberg vom 4. 4. 1838 (Germanis 13, S. 496).

[2] Therese von Droste-Hülshoff, geb. von Haxthausen, die Mutter der Dichterin Annette von Droste-Hülshoff.

[3] Es handelt sich um das Vorgehen der preußischen Regierung gegen Clemens August von Droste-Vischering, den Erzbischof von Köln, dem sich die Bischöfe von Münster und Paderborn angeschlossen hatten. Im Mittelpunkt des Streites stand die Frage der Mischehen. Vgl. darüber H. von Treitschke, Deutsche Geschichte im 19. Jhd. IV, 669ff., und H. Schrörs, Die Kölner Wirren. Berlin u. Bonn 1927. An Zellweger schrieb Laßberg am 16. 2. 1838 (C. Richter, Briefwechsel zwischen Jos. Freiherrn von Laßberg u. J. K. Zellweger. 1889, S. 166): »Die kirchlichen Ereignisse zu Paderborn, Münster und Cöln haben auch in meinem Hause Betrübnis verbreitet; die dortigen Bischöfe sind Blutsverwandte meiner Schwiegermutter Droste.« Über den Münsterschen Aufruhr vgl. den Brief von Annette von Droste-Hülshoff an ihre Mutter vom 9./11. Febr. 1838 (H. Cardauns, Die Briefe der Dichterin Annette von Droste-Hülshoff. Münster 1909, S. 153ff.).

[4] Vgl. J. Grimms Briefe an Laßberg vom 19. 10. 1836 und 27. 12. 1836 (Germania 13, S. 378) und 23. 3. 1838 (Germania 13, S. 281) und Laßbergs Brief bei Leitzmann S. 1086.

[5] Vgl. Anhang Nr. 7.

[6] Über den Telbanger-Codex vgl. die Ausgabe des Schwabenspiegels von Friedr. von Laßberg S. LXXXIII. Die Schlußworte sind: »Qui me scribebat, H. Telbanger nomen habebat«. S. auch S. 770 Anm. 2.

erwerben, von dem Bodmann[1] in d[en] Rheingauischen altertümern, und Pertz[2] im IV bande der Monumenta erwänung machen, u. welcher sich aus der verlassenschaft des Schöffen von Holtzhausen verloren hatte — ein gutes subsidium. Wakernagel[3] giebt den zum teile schon von Senkenberg edirten Ambrasischen Schwabenspiegel heraus, von dem sind etwa ein duzend bogen gedrukt.

9.

(Februar 1840)

Hierbei, lieber Werner[4], das paket für Lassberg, welches Dir keinen grossen begriff von meinem talent einzupacken beibringen wird. ich hoffe aber, es soll unter dem schutz deines Tristans[5] dennoch glücklich sein ziel erreichen.

Leider fühle ich mich heute noch nicht gesund genug, um deiner freundlichen einladung folgen zu können.

Der deinige

Jac. Grimm

Mittwoch frühe.

Ich habe vergessen, zu fragen, ob du das paket frei machen willst; in diesem fall würde mir auch ein theil der auslage zufallen, da ich einen zu unverschämten beitrag liefere.

10.

Joseph Freiherrn von Lassberg
Hochwolgeboren

Mörsburg
bei Constanz am
Bodensee.

Erhalten am 4 März 1841. Cassel 28 febr 1841

Liebster Freund, es liegt mir schwer auf, dass ich Ihnen so lange kein lebenszeichen von mir gegeben habe; zwar bin ich leider eine art von *public character* geworden, so dass die zeitungen sich die mühe nehmen, wahres und unwahres, rechtes und schiefes über mich zu

---

[1] Fr. Jos. Bodmann, Rheingauische Altertümer. II. Abteilung. Mainz 1819, S. 582.

[2] Mon. Germ. Hist. Tom. IV = Mon. Germ. Hist. Leg. Tom. II, p. 426: »Codex membranaceus in fol. minori duabus columnis saeculo XIV. medio ab H. Telbanger exaratus, constitutionem ad calcem iuris Suevici provincialis et feudalis (Schwäbisches Landrecht und Schwäbisches Lehenrecht) exhibebat, et mense Januario a. 1830 ad scabinum olim Francofurtanum de Holzhausen pertinebat; quo defuncto, fata libri ulteriora ignorantur«.

[3] Der Schwabenspiegel in der ältesten Gestalt mit den Abweichungen der gemeinen Texte und den Zusätzen derselben, herausgegeben von W. Wackernagel. I. Landrecht. Zürich und Frauenfeld. 1840. Über den Mißklang, der das zwischen Laßberg und Wackernagel bestehende freundschaftliche Verhältnis störte, vgl. Leitzmann, Wackernagel, S. 128ff.

[4] Dieses Schreiben ist an Werner von Haxthausen gerichtet. Es wird hier abgedruckt, weil es Bezug nimmt auf ein Paket, das Grimm an Laßberg schickte. Vgl. Laßbergs Brief an J. Grimm vom 29. 2. 1840 (Leitzmann S. 1092).

[5] Haxthausen hat die Tristanhandschrift nicht mitgeschickt.



berichten; Sie werden also im allgemeinen erfahren haben, wie es um mich stehe. Krankheit und unpässlichkeit haben mich seit vier monaten geplagt, und ich scheine noch nicht fertig damit. Im December reiste ich dennoch nach Berlin, um unsre dortige anstellung aufs reine zu bringen, das ist alles vollendet, und ein gehalt von 3000 rth. für uns beide stellt unsre äussere lage ganz zufrieden; daneben ist uns freie musse gesichert, obgleich die vorlesungen an der universität, weniger die bei der academie, mühe machen werden. In vierzehn tagen soll dann der abzug mit sack und pack vor sich gehen, morgen früh beginnt man die säcke zu packen, für mich ein leid und greuel, das Sie vor einigen jahren bei der wanderung aus Eppishausen nach Mörsburg auch, ich denke mir in geringerm masse, erfahren haben. Wären wir doch erst dort, ausgepackt, eingerichtet und, wozu längere zeit gehört, eingewohnt! Gott wird ferner helfen. Das wünschenswertheste ist freier mut und gesundheit, deren auch Dortchen bedarf. Wilhelm ist jetzt von uns der frischeste.

Den stillstand unsres briefwechsels verschuldet grossentheils auch die fehlgeschlagne erwartung, Sie vorigen sommer und herbst hier bei uns zu sehn[1]. Nun werden wir uns vollends weiter gerückt; doch brauchen nur die vielen projectierten eisenbahnen ausgeführt zu sein, und keine ferne kommt dann gross in anschlag.

Mit den arbeiten ist es seither lässig gegangen. Den ersten band der weisthümer[2] werden Sie nächstens erhalten, meinen dank für das mir reichlich mitgetheilte aber erst in der vorrede öffentlich ausgesprochen finden, die ich vor beendigung der sammlung nicht fertig machen kann. Der dritte band ist bereits unter presse, und damit muss ich einhalt thun, um dem publicum nicht allzu viel zuzumuten. Die leute sehn jetzt, was sie an dieser art von rechtsquellen haben, und mögen nachträge liefern. Meine sammlung hat etwa 1000 stück aufgestellt, das ist, denk ich, der anerkennung werth.

In dem ersten hefte von Haupts zeitschrift für deutsches alterthum (Leipz. b. Weidmann) findet sich mancherlei meines zeugs. Von der neuen umarbeitung der grammatik[3] habe ich Ihnen den ersten band zugesandt, ich fürchte aber, Sie sind der Sache müde und lassen ihn ungelesen.

Von Lachmann sind die neue ausg[aben] der Nibelungen[4] und Ulrichs v. Liechtenst[ein][5] Frauendienst nächstens fertig.

Hagens minnelieder[6] liefern nöthiges material, sind aber in mancherlei zu tadeln; in den fleissigen lebensbeschreibungen scheint mit vieles sehr geschmacklos.

[1] Am 29. Hornungs 1840 hatte Laßberg an Grimm geschrieben (Leitzmann S. 1094): »Es ist allerdings unser vorhaben, diesen sommer nach Westphalen zu kommen und auf der heimreise von der Weser aus Euch, lieben freunde! in Cassel aufzusuchen«. Im Tagebuch Laßbergs heißt es für den Sommer 1840: »Wir hatten vorgehabt, diesen sommer mit den kindern zu den verwandten meiner frau nach Westphalen zu reisen; aber die so höchst unbeständige witterung ließ es nicht zu und verregnete alle unsere proiecte.« Am 17. 10. 1840 schreibt Laßberg an W. Wackernagel: »was uns betrift, so haben wir letzten sommer alle zusamen eine reise nach Westphalen gemacht; aber für diesmal blos in gedanken; denn Jupiter pluvius hat alles verschwemmt, und als das gute wetter kam, war es schon zu späte«. Leitzmann, Wackernagel S. 122.

[2] Weisthümer, gesammelt von Jacob Grimm. Erster Teil mitherausgegeben von Ernst Dronke und Heinrich Beyer. Göttingen 1840.

[3] Die dritte Ausgabe des ersten Teiles der Deutschen Grammatik, der die Lehre von den Vokalen behandelt, hat als Datum des Vorworts: Cassel, 30. oct. 1840.

[4] K. Lachmann, Der Nibelunge Noth und die Klage. 2. Ausgabe. Berlin 1841.

[5] Ulrich von Lichtenstein mit Anmerkungen von Karajan hrsg. von K. Lachmann. Berlin 1841.

[6] Friedrich von der Hagen, Minnesinger. Deutsche Liederdichter des zwölften, dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts, aus allen bekannten Handschriften und früheren Drucken gesammelt





Woran arbeiten Sie wol, bester Lassberg? Dass Sie die hand von unsrer tafel weder abziehen wollen noch können, versteht sich; nur freilich mit den Sangaller Traditionen zaudern Sie.

Zu S. Gallen will Hattemer[1] genaue ahd. ausgaben liefern und verheisst auch inedita.

Graf Werner[2] hauset auch diesen winter hier, er hat sich nun von Bökendorf losgesagt und macht manchen plan für die zukunft, wozu ihn aber Gott vor allem mit rüstiger gesundheit aussteuern muss.

Mögen Sie mit frau und den gedeihenden Kindern fortfahren und aushalten in der heitersten ruhe; wir grüssen von ganzem herzen, und bleiben Sie eingedenk

Ihres Jacob Grimm.

## II.

Freiherrn Joseph von Lassberg

Mörsburg
am Bodensee bei
Constanz im
Badischen.

Berlin 10. sept. 1841[3]

Mein lieber alter freund! Jetzt sind es gerade zehn jahre, als ich Sie zum ersten und allem anschein nach letzenmal besuchte und mit Ihnen ein stück in die schöne Schweiz hineinreiste. Wie viel haben wir beide seitdem erlebt, doch Sie mehr des erwünschten und erfreuenden; meine wechselfälle sind strenger, mühevoller gewesen und die saiten meines lebens haben heftiger gerauscht. Damals sassen Sie noch in Eppishusen, neben dem schönen buchenwald, den, wie ich höre, der neue erwerber schmählich, aber mit grossem geldgewinn hat niederhauen lassen; jetzt hausen Sie auf der andern, deutscheren seite des Bodensees, ich kenne Ihr gemäuer nur aus der abbildung. Damals dachten Sie zwar, wenn ich nicht irre, an Ihre später vollzogene heirat, konnten sich aber das glück zweier töchter, die jetzt schon lange mit Ihnen worte tauschen, nicht vorstellen. Von meinen abenteuern brauche ich nichts hinzuzufügen, sie sind Ihnen oft leider schon in entstellenden zeitungsphrasen zu ohren gedrungen.

Aus Berlin haben Sie noch keinen buchstaben von mir gelesen, ich war bereits im decemb. hergereist, dann wieder zurück; im merz zogen wir alle sechs (drei alte und drei kinder)[4] ab mit sack und pack. Da war viel zu packen, ein und aus, einzuwohnen und sich

---

und berichtigt, mit den Lesarten derselben, Geschichte des Lebens der Dichter und ihrer Werke, Sangweisen der Lieder, Reimverzeichnis der Anfänge und Abbildungen sämmtlicher Handschriften. Leipzig 1838.

[1] Heinr. Hattemer gab 1844—49 heraus: Denkmahle des Mittelalters (St. Gallens altteutsche Sprachschätze). Bd. 1—3. St. Gallen.

[2] von Haxthausen.

[3] Die Antwort auf diesen Brief ist Nr. 31 bei Leitzmann.

[4] Jacob, Wilhelm und seine Frau Dorothea sowie deren drei Kinder Hermann, Rudolf und Auguste.

zu gewöhnen; die seit drei jahren liegen gelassenen vorlesungen mussten wieder vorgenommen und neu zugeschnitten werden. Dazwischen fielen zabllose besuche, empfangne und erwiederte, so ist in aller hast schon ein halbjahr verstrichen; ich setzte bereits vor einigen monaten die feder an, um Ihnen ein lebenszeichen zu senden, da fiel mir ein, Sie seien den sommer ausgeflogen[1], jetzt aber wird Sie der herbst, frisch und neu gestärkt, wieder nach haus zurück geführt haben.

Meine alten arbeiten schreiten etwas lässig fort, sollen aber, so Gott will, den winter über besseren schwung gewinnen. Lachmann fördert rüstiger. Der tag unsrer ankunft hat eine zueignung seiner Nibelungen freundschaftlich gefestigt; seitdem ist auch sein Ulrich von Lichtenstein heraus, der Sie von mehr als einer seite anziehen wird. Zu den Nib[elungen] arbeitet Haupt ein glossar aus, derselbe leitet auch eine zeitschrift für deutsches alterthum, von welcher bisher zwei hefte erschienen sind. Mit Hagen[2] pflege ich hier keinen umgang und die frühere bekanntschaft mit Graff[3] ist aus guten gründen abgebrochen worden. Was Massmann und Schmeller seitdem geleistet haben, brauche ich einem Süddeutschen nicht erst zu melden.

Von meinen weisthümern ist der dritte band unter [der] presse, die beiden ersten müssen in Ihren händen sein. Von Pertzens monum[enta][4] tritt eben der sechste band ans licht; vielleicht gelingt es, den herausgeber und mit ihm das werk auch nach Berlin zu ziehen, da in Hannover immer noch alle aussichten düster bleiben. Der alte Meusebach[5] hat sich eine meile hinter Potsdam bei Baumgartenbrück eine burg gebaut, wo er nun auch seine bücher aufstellt, die eisenbahn führt schnell zu ihm; zwar auf keinen bodensee schauen

[1] Am 5. März 1841 (Leitzmann S. 1095) hatte Laßberg für den Sommer eine Reise nach Westfalen in Aussicht gestellt. Er blieb jedoch in Meersburg, nur seine Frau und Kinder reisten im August ab. Vgl. Leitzmann, S. 75; K. Schulte-Kemminghausen, Ungedrucktes von Annette von Droste-Hülshoff. Münster 1925, S. 53, und Herm. Hüffer, Annette von Droste-Hülshoff und ihre Werke. Gotha 1911, S. 217.

[2] Friedr. Heinr. von der Hagen (19. 2. 1780 bis 11. 6. 1856) war damals ordentlicher Professor an der Berliner Universität.

[3] Eberh. Gottl. Graff (10. 3. 1780 bis 18. 10. 1841), 1824—1830 Professor für deutsche Sprache in Königsberg, lebte seit 1830 ohne Amt in Berlin. Über ihn ADB 9 (1879) S. 566ff. (Scherer). Vgl. auch Graffs Brief an Benecke (Baier, a. a. O. S. 100) vom 26. Juni 1841: »... da die Brüder Grimm mir auf die schmerzlichste Weise wehe getan haben. Sollte man es glauben, daß sie, und zumal Jakob Grimm, mit dem ich früher auf dem herzlichsten, freundschaftlichsten Fusse stand und Duzbruder bin, mich nicht besucht haben und so thun, als wäre ich gar nicht hier, und selbst jetzt, da ich ihnen gesagt habe, wie tief es mich schmerze, daß sie mir nicht ihren Freundesgruss gebracht hätten, haben sie mich nicht besucht. Kann und darf ein rechtschaffenes Gemüth und ein wahrer Freund der Wissenschaft einen Freund darum anfeinden, weil er abweichender Ein- und Ansicht ist? und habe ich bei allen meinen, allerdings vielfachen und die ganze grimmische Theorie antastenden Widerlegungen nicht immer mit aller Achtung und Verehrung von Grimm gesprochen? Mein ganzer Rest des Lebens ist nun vollends mir verbittert.« Jac. Grimm hatte am Silvesterabend 1826 schon an Benecke geschrieben: »Von Graff höre ich seit lange nichts; auf überwarme Briefe folgen nach und nach seltenere und kältere, woran ich zum theil schuld bin und Lachmann hatte wohl auf mich eingewirkt.« (Baier, a. a. O. S. 72).

[4] Georg Heinr. Pertz (28. 3. 1795 bis 7. 10. 1876) leitete 1823—1875 die Herausgabe der »Monumenta Germaniae Historica«.

[5] Karl Hartwig Gregor von Meusebachs (6. 6. 1781 bis 22. 8. 1847) Ausgabe der Werke Fischarts ist nicht fertig geworden. Seine »Fischart-Studien« wurden 1879 von Kamillus Wendler herausgegeben. Über ihn vgl. ADB 21 (1885) S. 539ff.



seine blicke, doch auf die ziemlich breite Havel und eine hübsch ausgestreckte flur. Wir wollen sehn, ob er nun dort eher hand an den Fischart legt als in den mauern von Berlin.

Können Sie denn so ganz und gar feiern und ablassen? Die tradit[iones] Sangallenses, der ritter mit dem bock[1] und, wer weiss was für neue entdeckungen, warten auf Sie. Wie beurtheilen Sie Hattemers in S. Gallen unternehmungen?

Noch hätte ich auf den fast bitteren und desto ungerechteren vorwurf im schlusse Ihres letzten briefs zu erwidern[2]. Den Schwabensp[iegel] habe ich seinerzeit dankbar und mit freuden empfangen. Zu der angetragnen recension war ich dadurch nicht verpflichtet, ich hatte damals meine gründe, mit den Gött[inger] anzeigen abzubrechen. Dennoch unterliess ich nicht, Benecke anzutreiben, dafür zu sorgen, dass ein andrer dem geschäft sich unterziehe. Das ist geschehn. in no. 1. 2. 3. des jahrg. 1841 hat Dr. Unger zu Göttingen eine beurtheilung geliefert, mit deren sachkenntnis und resultat Sie zufrieden sein werden. Wo ist also grund mir zu zürnen? dafür, dass ich den empfang des buches nicht gleich bescheinigte? ich wollte es erst genau lesen und hatte immer so viel zu lesen und zu schreiben; der freundschaftlichen zusendung blieb ich darum nicht weniger eingedenk. Was das buch selbst betrifft, so hat es sein verdienst und seine schwächen; es war bedauerlich, dass nach so langer brache auf diesem feld in demselben jahr zwei ausgaben des Schw[aben] sp[iegels] nebeneinander erschienen waren, die ihre kräfte besser vereinigt hätten. Schmeller hat eben auch eine lat. bearbeitung durch Oswald von anhausen[3] von 1356 entdeckt.

Wilhelm und Dortchen sind nach Dresden, Leipzig und, wohin sie der schöne herbst weiter führt, ausgeflogen, ich hüte der knaben. Ein blatt an Zellweger[4] fördern Sie doch weiter. An Ihre frau die herzlichsten grüsse und ich verbleibe mit treuster freundschaft

Ihr Jacob Grimm.

Berlin liegt nicht aus der welt,
was verschlagen ein paar kreuzer
porto mehr! also strafen Sie
nicht meine saumseligkeit.

---

[1] Schon am 7. 2. 1827 hatte J. Grimm an Laßberg geschrieben: »Den ritter mit dem bock dürfen wir künftig wohl auch einmahl aus Ihrer hand erwarten« (Germania 13, S. 248). Vgl. auch den Brief J. Grimms an Benecke (Baier, S. 72). Es handelt sich um Konrads von Stoffeln Roman Gauriel von Muntabel, hrsg. von F. Khull, Graz 1885. Vgl. Golther, Die deutsche Dichtung im Mittelalter. Stuttgart 1922, S. 263, u. Panzer in seiner Einleitung zu Merlin und Seifrid de Ardemont. Tübingen 1902. S. LXXXVI ff. Vgl. Anhang Nr. 8.

[2] Es handelt sich um die Besprechung der von Laßbergs Sohn vorbereiteten Ausgabe des Schwabenspiegels. Die zweite Ausgabe war die von W. Wackernagel. Vgl. S. 770, Anm. 3.

[3] C. Borchling, K. A. Eckhardt, Jul. von Gierke, Die deutschen Rechtsbücher des Mittelalters und ihre Handschriften von G. Homeyer. Weimar 1931, S. 3, Nr. 13: »Anhausen. Benediktinerstift in Württemberg. Bruder Oswald daselbst fertigte aus einer Hs. der verwitweten Gräfin Agnes von Helfenstein bzw. Schlüsselberg im Jahre 1356 eine lateinische Übersetzung des Schwäb. Land- und Lehnrechts, die noch erhalten ist in den Nrn. 849, 851, 852; Schmeller in den Münchener gelehrten Anzeigen Bd. 13, Nr. 130—132, Sp. 9—27. Rockinger Nr. 6.«

[4] Johann Kaspar Zellweger (4. 3. 1768 bis 31. 1. 1855). Der Briefwechsel zwischen Laßberg und Zellweger ist herausgegeben von C. Ritter, St. Gallen 1889. Z. veröffentlichte 1831 ff. eine »Geschichte des appenzellischen Volkes«. Über ihn vgl. ADB 45 (1899) 38 ff. (Hunziker).



12.

(15. Mai 1843)[1]

Liebe Freunde Jacob, Wilhelm und Dortchen!

Ich las heute (15. may) in der Koelner Zeitung, dass Jacob diesen Sommer wegen krankheit nicht lesen werde. ich habe immer gefürchtet, daß die Berliner luft euch nicht gut tun werde und noch weniger das Berliner leben. Lieber freund Jacob! kommen Sie doch diesen Sommer hindurch zu uns an den Bodensee. hier ist warme, trokene und gesunde luft in der alten Meersburg. ich alter knabe habe hier alle meine rheumatismen verloren, die mich den winter über alle iare in Eppishausen plagten. auch haben wir 2 stunden von hier in der alten reichstadt Überlingen in ser angenemer gegend ein gutes bad; dahin will ich Sie füren und mit Inen da baden; da sollen Sie vollends gesund werden. koennen Sie dabei der Arbeit sich nicht entschlagen, so finden Sie in der alten Yburingau[2] auch eine Bibliotheke und mer handschriften, als Sie werden lesen koennen. auch wissen Sie, dass ich in der alten Meersburg auch etwas an handwerkszeug besizze, besonders an altem, da meine handschriften sich nun schon bis an die 200 oder darüber vermeret haben. dass meine liebe und gute eheliche wirtinne Anna[3] Droste sich mit freuden und aller moeglichen sorgfalt Irer pflege unterziehen wird, koennen Sie wol nicht bezweifeln. am besten waere es wol, wenn Sie, lieber freund! Wilhelm mit Dortchen und den Kindern mitbringen koennten; dann würden Sie bei uns ia gar nichts vermissen. da unsere alte burg merere duzend zimmer enthaelt, so würden Sie alle raum genug bei uns finden. Von Berlin nach Leipzig auf der Eisenban ists nur mer ein sprung und von da auf den Rhein auch nicht so gar weit, dass man davor erschreken koennte. von Karlsruhe aber, wo die eisenban wieder aufhoeret, faert man in anderthalb tagen leicht an den Boden See. Sie wissen wol, welche freude ich hatte, als Sie zu Eppishausen so unvermutet in meine blaue stube traten; aber diese würde noch viel groesser sein; weil ich hofnung haette, Sie nun laenger zu behalten; und wenn vollends die lieben Irigen Sie begleiteten! ich glaube, ich finge an zu tanzen, troz meinem halblamen beine[4]! nemen Sie doch, liebster Jacob! dieses zum ernstlichen, nicht rechtlichen, aber doch freundschaftlichen bedenken.

13.

Auf der alten Meersburg am 4. Hornung's 1846.

Ire zeilen von 5. Januar[5], mein teurer freund! sind mir, Gott weiss warum? erst vor wenigen tagen zu gekommen. so ward zum festtage in meinem hause der tag, der mir, nach so langer zeit, wieder einmal nachrichten von Inen und den Irigen brachte, und wir sprachen den ganzen tag nur von Inen und tranken mittags auf Irer aller gesundheit in

---

[1] Das Datum dieses Briefentwurfs ergibt sich aus der Feststellung, daß die Krankheit Jacobs in das Jahr 1843 fiel.

[2] Überlingen.

[3] Maria Anna = Jenny. Laßberg nennt seine Gattin (Jenny) Anna auch in dem Briefe an J. Kerner (J. Kerners Briefwechsel mit seinen Freunden, hrsg. von seinem Sohn Theobald Kerner. 1897, II; 336). Ihren Namenstag feierte man am 23. Juli (Anna).

[4] Anspielung auf den Wagenunfall Laßbergs, von dem im Briefe an Grimm vom 3. 7. 1836 die Rede ist. (Leitzmann S. 1085 f.). Vgl. O. Scheiwiller, a. a. O. S. 146ff.

[5] Dieser Brief ist nicht bekannt.

1811er weine. an demselben tage gieng auch Ir einschluss an meinen guten alten freund J. C. Zellweger ab, der auch gewiss eine herzliche freude darüber gehabt hat.

Auch mein herz, lieber Jacob! blieb und bleibt noch immer iung; obschon wir, wie Sie sagen, wieder älter geworden sind! und das ist die gabe, für die ich dem lieben Gotte am meisten danke, dass ich noch lieben und mich freuen und betrüben kann; obschon ich im anfange des nächsten Aprils meinen 77ten geburtstag auf die schultern neme. Ausser meinem gewönlichen wintergaste, dem husten, füle ich keine beschwerden. weib und kinder sind Gottlob! auch ganz wol. die leztern erreichen in 4 wochen ir 10. iar und machen uns täglich mer freude; sie singen und springen und lachen und tanzen den ganzen tag, auch zeigen sie viele neigung zum lernen, in welchem sie befriedigende fortschritte machen. was mich nebst irer unversiegbaren frölichkeit am meisten freuet, ist, dass uns noch keines derselben angelogen hat und sie auch nicht habsüchtig sind. Sie lieben uns ser und einander auf das zärtlichste. Sie sehen nun, lieber freund! daß ich alle ursache habe zufrieden zu sein, und Gott sei dank! ich bin es auch. In unserm alten Kastelle herrscht tiefer friede, und der abend meines lebens fliesset mir in ungestörter ruhe dahin; gegen die gesäzze der natur, gegen die ereignisse, die im menschlichen leben seit unzälbaren iaren sich wiederholen, mache ich keine oposition. ich wäre ein guter landstand geworden. das: *nunc veterum libris, nunc somno et inertibus horis, ducere sollicitae iucunda oblivia vitae*[1]! ist mir noch gar nicht entleidet: meine handschriften, urkunden und büchersammelung, waechst[2] iärlich an und, obschon bei mir iezt alles langsamere ghet, so habe ich doch noch nicht aufgehört zu arbeiten. meinen Liedersaal[3] habe ich, um meine erben einer sorge zu entladen und einem iungen buchhändler in Constanz aufzuhelfen, an disen abgetretten; ia mich verbindlich gemacht, noch im laufe dises iares einen Vten band zu liefern, in welchem Sigenot und Eggenliet, Gabriel von Montavel und Herzog Friederich von Schwaben erscheinen werden. Gott walts! Ich habe auch einen Quartband urkunden vom IX. zum XV. iarh. druckfertig, die einen IIIten band zu Neugarts Codex diplomaticus Alamanniae[4] abgeben würden. Manches hätte ich noch in meinem armarium liegen, einiges möchte ich noch zu tage fördern; aber: *vitae summa brevis spem* [*nos*] *vetat inchoare longam*[5].

am 6ten Hornungs.

Wir haben heute in unserm Kalender Dorothea und deshalb disen mittag Dortchens[6] gesundheit getrunken, wobei Ir andern, alt und iung, auch nicht vergessen wurdet. moege Ir der liebe Gott recht bald die blühendste gesundheit zurükgeben! und die Iungen[7], die wollen schon Studenten sein! freilich ist's schon lange, dass ich in Göttingen war, da sie noch mit knikern spielten. Gott segne sie und lasse wakere teutsche männer aus Inen werden.

---

[1] Vgl. das gleiche Zitat im Brief Nr. 14 S. 778.

[2] Im Original: waescht.

[3] Vgl. Anhang Nr. 8.

[4] T. Neugart, Codex Diplomaticus Alemanniae et Burgundiae Transjuranae intra fines dioecesis Constantinensis. 1. und 2. Sanblas. 1791—95.

[5] Horaz Ode I, 4. Weitere Belege bei Leitzmann S. 35 Anm. 4.

[6] Die Frau Wilhelm Grimms.

[7] Hermann und Rudolf.

Schreiben Sie mir auch etwas von dem wunderlichen Meusebach[1], der mich mit seinem Fischart an den Horazischen bauer manet: *exspectans, dum praeterfluat amnis*[2].

Des guten, ia vortrefflichen Beneckes tod[3], hat mir ser wehe getan; aber:

*Omnes eodem cogimur; omnium*
*Versatur urna, serius, ocius*
*sors exitura*[4]!

Sie werden sagen: ich seie mit sentenzen gespikt, wie weiland Sancho Pansa mit sprichwörtern[5]. Nun aber Ade! und von uns allen tausend herzliche grüsse an Sie alle.

mit uns zweien aber bleibts beim alten.

Ir treuer freund
Joseph von Lassberg

Mein lieber freund! ich möchte Inen gerne noch etwas schreiben, von einer sache, die Inen gewiss vergnügen machen würde, von einem kaiser, der ein iäger und ein schwabe war; aber gebrennte kinder fürchten das feuer! ich denke noch immer an die gothische bibel des bischofs von Sitten[6], und obschon ich bereits facsimile und specimina der merkwürdigen handschrift besizze, so habe ich doch beschlossen, nicht eher davon zu reden, bis das ganze in meinen händen ligt; dann aber: *paulo maiora canamus*[7]!

Sehen Sie Lachmann; so grüßen Sie in auf das freundlichste von mir.

Auch von mir die herzlichsten Grüsse an Sie, Wilhelm und Dortchen! Gott erhalte Sie alle gesund.

Jenny Lassberg[8].

14.

(Meersburg, 14. Sept. 1851)[9]

Meine ser lieben freunde!

Gestern, am 13. dises, hatten wir eine grosse freude; da Euer wakerer Rudolph[10] abends in meine stube trat. Vor mer als iar und tag hatte mir Wilhelm einmal geschrieben, er werde zu uns von Bonn aus den guten Rudolph in die ferien schiken; das ist nun, zu unser aller freude war geworden und wir danken im und Euch dafür.

---

[1] Vgl. oben S. 773 Anm. 5.
[2] Horaz. Epist. I, 2, 42. Vgl. Leitzmann S. 1084 Anm. 8 und S. 1096.
[3] In Laßbergs Nachlaß befindet sich von seiner Hand die folgende Notiz: »1844. August den 21. starb mein freund Georg Benecke, Dr. Prof. und erster Bibliothecar zu Göttingen.«
[4] Horaz, Ode II 3, 25.
[5] Die gleiche Redewendung in dem Brief an Pupikofer vom 1. 3. 1831 (Alemannia 15, S. 268).
[6] Laßberg hatte also seinerzeit geglaubt, auf der Spur einer Handschrift der gotischen Bibelübersetzung zu sein. Vgl. seinen Brief an Benecke vom 14. 3. 1832. (Baier, a. a. O. S. 80) und den Brief E. Brauns an Laßberg vom 16. 3. 1832 (Ehwald, a. a. O. S. 124).
[7] Vergil, Ekl. 4, 1. Auch im Briefe vom 24. 6. 1829 (Leitzmann S. 1053).
[8] Die letzten beiden Zeilen sind von Jenny geschrieben.
[9] Das Datum dieses Entwurfs ergibt sich daraus, daß der 21. 9. im Jahre 1851 auf einen Sonntag fiel. Damals war Rudolf Grimm 21 Jahre alt.
[10] Der Sohn Wilhelm Grimms.



Sonntag den 21. Sptbrs.

Er ist nun fort und bringt Euch unsere grüsse. Wir sahen in ungern scheiden und an seinen nassen augen, beim weggehen, sahe auch ich, daß er auch wargenommen, wie lieb er uns in den wenigen tagen geworden ist. moege es im wol gehen, sein reines teutsches gemüte verdient alles glük.

Die berichte, die er uns über Euer allseitiges befinden gab, waren auch nicht die erfreulichsten. Warum kommt Ir denn nicht auch einmal zu uns in unsere warme, milde und trokene luft, wo trauben, mandeln, maulbeeren und feigen wachsen, wo über den see herüber und über die alpen herab zuweilen die *lenes susurri*[1] aus Ausonien herüber wehen, und wo es uns gegoennt ist: *Nunc veterum libris, nunc somno et inertibus horis, ducere sollicitae iocunda oblivia vitae*[2]. gewiss, das würde Euch alle in wenig monden gesund machen! —

## Anhang.

### 1. Laßbergs Lebenslauf

(von ihm selbst im Jahre 1842 geschrieben, unvollständig).

Der Reichs Freiherr Joseph Maria Christoph von Lassberg ist am 10. April 1770. zu Donauöschingen, der residenz der Reichsfürsten zu Fürstenberg, welchen er und seine vorältern durch mer als 100 iare dienten, geboren.

Sein vater war Joseph Maria Franz, K. Frhrr. v. Lassberg, durch beinahe 60 iare fürstlich Fürstenbergscher geheimer rat u. Ober Jägermeister und seine Mutter Marianne Louise Henriette Freiin von Malzen, aus einem alten geschlechte des herzogtums Cleve.

Schon in seinem 7. iare wurde er in die leranstalt des cisterzienser klosters Salmannsweiler geschikt; im iare 1778 aber betrat er das von dem Fürsten Josep Wenzel von Fürstenberg damals neu errichtete Gymnasium zu Donauoeschingen, auf welchem er 1783. seine lateinische sprachstudien vollendete. das folgende iar genoss er privat unterricht in gegenständen, die auf dem Gymnasium nicht geleret wurden, wie reine und angewandte mathematik, freie- und plan-zeichen kunst, etc. im früling 1785. wurde er nach Frankreich zu seinem mütterlichen oheim Conrad Frhrr. von Malzen gesandt, um sprache und die sogenannten ritterlichen übungen zu erlernen. der oheim, welcher Major eines Husaren Regiments war, stellte es seinem neffen frei unter dasselbe zu tretten, und der neffe, dessen vater als Rittmeister in einem Curassier Regiment den ganzen siebeniärigen krieg mitgemacht hatte, glaubte sich berechtigt dies erbietten anzunemen; im folgenden iare wurde er als Lieutenant zu einem andern Husarenregiment versezzt; allein der vater dachte anders und wollte seinen erstgeborenen weder länger in Frankreich noch unter den Husaren wissen; er musste also im herbste die universitaet zu Strassburg und 1787. iene zu Freiburg beziehen, wo er, neben iuridischen und staatswissenschaftlichen collegien, auch Forstwissenschaft an der von Kaiser Joseph II. dort neu errichteten lerkanzel hoerte. im iar 1788. kam er an den hof des alten Fürsten von Hohenzolren nach Hechingen, um sich da im praktischen des Forst- und Iagd-wesens zu üben. als er im iar 1789. wieder zu hause kam,

[1] Horaz, Od I 9, 19: sanftes Geflüster.

[2] Das gleiche Zitat (Horaz, Sat. II 6, 62) oben im Brief vom 4. Hornungs 1846 und im Brief an Benecke vom 29. Christmonats 1842 (Baier, a. a. O. S. 106). Vgl. Leitzmann S. 52.

ward er von dem Fürsten Ioseph Benedict zu Fürstenberg als Iagdiunker angestellt und erhielt als solcher auch siz und stimme in dem kammer collegium.

Im iar 1792. wurde I. v. Lassberg, als Oberforstmeister, nach Heiligenberg versezzt, wo er sich am 19 Maerz 1795. mit Marianne freiin Ebinger von der Burg vermälte. die frucht dieser ehe waren 4 soene, von welchen nur der älteste, Karl, noch lebt. [Am Rand von fremder Hand: † 1866] Im herbste des iares 1804. wurde er als chef des saemtl. Forstwesens mit dem titel »Landes Oberforstmeister« nach Donauoeschingen berufen. Im iar 1806. ward er von dem landgraven Ioachim von Fürstenberg, dem vormünder des iezigen Fürsten Karl Egon, zum geheimen Rate und 1813. nach dem tode seines vaters von der Frau vormünderin, der Fürstin Elisabeth von Fürstenberg, zum Oberiaegermeister befördert.

Die erniedrigung, in welcher Teutschland unter dem schmäligen ioche der Franzosen schmachtete, veranlasste den Fhrrn I. v. L, sich im herbste 1812. in dem schweizerischen Kanton Thurgau anzukaufen, in der hofnung bei herannahendem alter seine tage einst da zu beschliessen. Im maerz 1814. hatte er das unglük seine gemalin am nervenfieber zu verlieren. Als im iar 1816. die Fürstin Elisabeth von Fürstenberg die vormundschaft aufgab und iren Son als volliärig erklaeren liess, aeusserte sie den wunsch, dass der O/igrmeister v. Lassberg bei ir bleiben und irem hauswesen vorstehen moechte. die wünsche dieser vortrefflichen frau waren im stets befele gewesen. der Fürst, ir son, willigte ein und auf diesen fall ware dem abtrettenden sowol von der vormundschaft als den übrigen agnaten des fürstlichen [hauses] ein ergiebiger ruhegehalt zugesichert worden; der Fürst bestätigte dies auf die grossmütigste weise.

Von der frühesten iugend an hatte I. v. L. an klassischer literatur, der geschichte und altertumskunde seine grösste und beinahe ausschliessliche freude gehabt; aber die natur seiner amtsgeschaefte goennte im nur selten, eine stunde seinen lieblingsstudien obzuliegen; iezt war im völlig unbeschränkte musse geworden, sich diesen wieder zuzuwenden, und vorzüglich wiedmete er sich merere iare hindurch dem studium der alten teutschen sprachen und dichtung. im iar 1820. gab er den ersten, 1821. den vierten, 1822. den zweiten und 1825. den dritten band seines Liedersaales, eine Sammlung altteutscher gedichte, aus ungedrukten quellen, heraus. 1826. machte er durch einen probedruk die freunde altteutscher Literatur mit einem noch unbekannten schwaebischen dichter des XIII. iarh., dem Ritter Hug von Langenstein, bekannt. 1830. gab er den Riesen Sigenot und 1832. das Eggenlied heraus und noch in diesem 1842. iare liess (er) mit dem liede von grave Friederich v. Zolre, dem Oettinger, noch einige andere alte gedichte in teutscher, wälscher und franzoescher Sprache druken, meist alles aus eigenen handschriften. Im iare 1822 raubte im der tod seine (am Rand, von Laßbergs Hand: hohe und edle) gebieterin und er zog sich nun gänzlich in die einsamkeit des Landlebens, auf sein gut Eppishausen zurük.

**2. Entwurf eines Schreibens an den Domänenverwalter Pecher zu Meersburg.**

Seiner Wohlgeboren, dem G. H. Badischen H. Domainen verwalter Pecher
zu Meersburg,

P. P.

Da mir zu vernemen gekommen, dass das alte Schloss zu Meersburg von dem G. H. Finanzministerium zum verkauffe auf den abbruch oder sonstigem gebrauche bestimmt



seie, so habe ich lezthin bei einer Spazierfart nach Hersberg hievon anlass genommen, solches zu besehen, und neme hievon den weiteren anlass, Ew. L. andurch geziemend zu ersuchen, womit Denselben gefällig sein möchte mich gütigst zu berichten:

a. ob das alte Schloss wirklich dem verkauffe ausgesezt sei? und

b. Für welchen äussersten preis, so wie auf welche zalungstermine solches hingelassen werden wolle?

Sollte die erstere anfrage beiahend ausfallen, so würde ich mich sogleich zu näherer besichtigung nach Meersburg verfügen und sonach mir die ere geben, mich mit E. L. über die weiteren verhältnisse in dieser angelegenheit zu besprechen. Inzwischen habe ich die ere mit vollkommener hochachtung etc.,

Eppishausen bei Constanz, am 22. Juny 1837 J. v. Lassberg.

### 3. Schreiben des Bürgermeisteramts Meersburg.

Es wird anmit beurkundet, dass der Grossherzoglich Badische Kammerherr Josef Freyherr von Lassberg, derzeit zu Eppishausen Kanton Thurgau wohnhaft, das alte Schloss dahier zu Eigenthum erkauft habe, in der Absicht, dahier zu wohnen, und dass die Effekten, welche Herr v. Lassberg aus seinem gegenwärtigen Wohnsitze hieher verbringen wird, als zu dessen eigenem Gebrauch bestimmt zu betrachten seyen.

Meersburg am 3. Merz 1838.

Brgst. Honsteller

(Amtsstempel)

### 4. Aus einem Briefentwurf: Eppishausen, am 18. Ianuar 1838.

Ich erschien am 20. Novbrs. v. I. auf der öffentlichen versteigerung des alten bischöfl. Schlosses zu Meersburg und blieb der einzige, der ein gebott auf dasselbe machte; allein die G. H. Domainen Kammer zu Karlsruhe hat in diesen 2 monaten noch geruhet eine antwort auf meinen antrag zu geben und so weiss ich nun nicht, wie die sache stehet, und fürchte, dass nichts daraus wird, da ich unter dem — freilich überspannten — ausrufepreise geblieben bin. als wonung hat die alte Dagobertsburg zu Meersburg alles, was mein herz wünscht, und ist überhaupt eine der schönsten alten burgen, die ich kenne.

### 5. Die alte Meersburg.

(Eine geschichtliche Skizze von Lassberg)

Sie liegt auf einem ringsum steilen felsen am Boden See, in dem alten Pagus Lentiensium, welche unter allen Alemannen am längsten den Römern widerstanden. König Dagobert von Austrasien erbaute sie zwischen den iaren 631—638. von diesem bau stehen noch der grosse vierekigte thurm mit zinnen und das lange haus zwischen dem westlichen und östlichen flügel. warscheinlich durch brand zerstört — denn von einer kriegerischen verheerung iener zeit weiss man nichts — stellte sie Karl Martell ungefär 80 iare später wieder her. obschon sie unter die königl. Pfalzen, Palatia regia, gehörte, kennt man doch

keine karolingische urkunden, welche von hier datirt wären. Im neunten iarhunderte gehörte sie zu dem comitate der graven von Linzgau, unter welchen grav Ulrich von Buchhorn, der Bruder der Schwäbischen Hildegard, Karl des Grossen Schwager war. Schon in der mitte des eilften iarhunderts sassen hier die graven von Kordorf als vögte des Reiches, von welchen Mangold die erste Rheinbrüke zu Constanz baute. Nach dem Erlöschen der graven von Buchhorn, mit Otto, fiel ir erbe durch vertrag an die Guelphen, und unter Friederich dem Rotbart gelangten diese und andere guelphische besizungen an das schwäbische Kaiserhaus der H. Staufen. Noch vor dem gänzlichen untergange der H. Staufenschen Dynastie erscheinen die bischöfe v. Constanz schon als besizer von Meersburg, namentlich Bischof Eberhard von Waldburg, der väterliche freund und vormünder des iungen Conradin. es ist mer als warscheinlich, dass diese besizung von diesem lezten H. Staufen an das bistum Constanz übergieng und die bis iezt noch vermisste traditions urkunde wird wol noch ein mal in dem Constanzischen Archive zu Carlsruhe entdekt werden, wenn sie ie noch vorhanden ist. Conradin hielt sich in den beiden Sommern von 1266. und 1267. am Bodensee auf, verkaufte und verpfändete den überrest der H. Staufischen stammgüter und bereitete sich zu seinem italienischen zuge, zu gleicher zeit gab er der benachbarten stadt Überlingen, der ehemaligen residenz der ältesten herzogen von Schwaben, die reichsfreiheit; zu gleicher zeit muss er auch Meersburg an das hochstift gegeben haben, wenn es nicht schon sein vater K. Konrad IV. († 1254) getan hat. von der zweiten hälfte des XIII. bis in jene des XVIII. iarhunderts, also ein halbes iartausend hindurch, war diese alte burg nun der beständige wonsiz der Constanzischen bischöfe. Bischof Nicolaus von Kuinzingen hielt 1334 durch 14 wochen von Kais. Ludwig dem Baier und den schwäb. reichsstädten eine merkwürdige belagerung darinne aus und zwang seine feinde zum abzuge, wie der Chronist Iohann von Winterthur dies umständlich beschreibt. er liess 500 bergknappen aus Tyrol kommen und durch diese zwischen dem felsen, worauf die burg stehet, und dem anstossenden lande eine 50 fuss tiefe schlucht hauen, in welcher iezt 3 mülen rauschen. der Domprobst Friederich von Toggenburg zeichnete sich in dieser belagerung durch den tapfersten widerstand und ein ritter namens Tasso aus Ravensburg durch kurze streifzüge zu wasser, durch welche er die belagerten reichlich mit lebensmitteln versahe, auf das rumwürdigste aus. In dem ersten decennium des XVI. Iarh. baute der bischof Hugo von Landenberg die 4 grossen runden thürme zu schuz und zierde an die burg an, und zu ende dieses iarh. baute der Kardinal Merx Sittich von Hohen Ems die herrlichen archiv gewölbe durch einen italienischen baumeister. Der bischof I. F. von Staufenberg aber wollte eine zierlichere wonung im neueren geschmak haben und fieng im anfange des XVIII. iarh. an in südöstlicher richtung von der alten burg ein neues Schloss zu bauen, erlebte aber dessen vollendung nicht, sondern sein nachfolger, der Kardinal Conrad von Rot, fürte den bau zu seinem ende und bezog in um das iar 1760. Nach dem die burg König Dagoberts ire geistlichen bewoner verloren hatte, verlegten die bischöfe ire kanzleien und die sizungen irer Dicasterien hinein, die Archive wurden schon früher unter dem Kardinal von Hohen Ems hinein verlegt.

Durch den Reichsdeputationsschluss von 1803 und die daraus erfolgende Secularisirung des Hochstiftes Constanz kam Meersburg in den besiz des markgraven von Baden, der nachher als Kurfürst und Grossherzog die hiesigen Regirungs- und Kammer Collegien der Kreisregierung zu Constanz einverleibte und die alten schlossgebäude dahier dem für den



Seekreis neu errichteten hofgerichte einräumte. als auch dieses im iar 183[6] ebenfalls nach Constanz übersezt wurde, blieb diese älteste burg Schwabens, wo nicht Teutschlandes, leer stehen und wurde nur noch zu gefängnissen für das bezirksamt Meersburg benuzt. endlich am 20. November 1837 wurde sie einer öffentlichen versteigerung ausgesezt, auf welcher sie ein schwäbischer edelmann, der freiherr Ioseph von Lassberg, für 10000 fl. erstand und mit seiner familie im herbste 1838 bezog.

### 6. Laßbergs Ernennung zum Mitglied der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften.

Laßberg war 1837 zum Mitglied der Göttinger Societät ernannt worden, aber die Ausfertigung des Diploms verzögerte sich, zunächst wohl wegen der zur Entlassung der 7 Professoren führenden Streitigkeiten, dann wegen des Todes Blumenbachs. J. Grimm schreibt am 4. 12. 1837 an Laßberg (Germania 13, S. 380): »Wenn Sie das Ihnen freilich geringfügige diplom noch nicht erhalten haben, so ist es die versäumnis des alten eigensinnigen Blumenbachs, der seine geschäfte abgeben sollte. Gestehn aber muss ich, dass weder Benecke noch ich den gedanken zuerst fassten, Sie vorzuschlagen, sondern mein Bruder Wilhelm, dem wir allerdings einmütig beipflichteten.« In dem Entwurf eines bisher unveröffentlichten Briefes Laßbergs an Adalbert von Keller schreibt Laßberg »schon 1834, als ich in Göttingen war, wollten meine landsleute Reuss [Jeremias David, Professor der Gelehrtengeschichte in Göttingen und Oberbibliothekar] und Benecke und meine freunde Grimm dasselbe tun, was Sie nun getan haben [Ernennung zum Dr. phil.]; mit mühe konnte ich mirs von inen abbitten; dafür liessen sie mich beim iubilaeum der Georgia Augusta zum mitgliede der Königl. Societaet der wissenschaften ausrufen, one mich zu fragen; allein es war, als ob es doch nicht sein sollte! erst vier jare darnach erhielt ich das diplom, weil es in dem pulte des inzwischen verstorbenen alten Blumenbachs liegen geblieben war. dies betrachtete ich als einen wink, mich auch ferner allen solchen eren zu entziehen.« Vgl. zu der Angelegenheit weiter Laßbergs Brief an Benecke vom 14. Hornungs 1839 (R. Baier, a. a. O. S. 90 und 92.), Brief an Uhland vom 9. 11. 1837 (Fr. Pfeiffer, Briefwechsel zwischen Joseph Freiherrn von Lassberg und Ludwig Uhland. Wien 1870. S. 237).

### 7. Der geplante fünfte Band des »Liedersaals«.

Über den Inhalt des geplanten, nicht erschienenen 5. Bandes des »Liedersaals« hat Laßberg sich mehrmals geäußert, nicht immer im gleichen Sinne (Leitzmann S. 1040, 1043). Im Nachlaß Laßberg befinden sich 2 Zettel mit folgenden Notizen:

»Vorschlag an Herrn Buchhändler Meck zu Constanz.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 5. | Herzog Friederich von Schwaben, | hat | verse | 8028 |
| 4. | Gabriel von Montavel, | » | » | 5642 |
| 6. | Von der Minneburg, | » | » | 3450 |
| 1. | Der Rise Sigenot, | » | » | 572 |
| 2. | Eggen Liet, | » | » | 3185 |
| 3. | Der Littowere, | » | » | 324 |
| | | | | 21201 |



Diese 21201 verse geben, 38 zeilen auf die median 8° seite gerechnet, 558 seiten oder 35 bogen, was mit vorrede und überschriften leicht auf 38 bis 40 bogen zu bringen wäre.

Meersburg am 14 Wintermonats 1845.

Joseph von Lassberg.«

Die beiden Dichtungen »Gabriel von Montavel« (von Konrad von Stoffel, veröffentlicht von Khull, Graz 1885) und »Von der Minneburg« (vgl. Ehrismann in PPB 22, S. 257ff.) (1857) hat Laßberg am 27. Juni 1834 an Wilh. Wackernagel zur Verwendung für dessen Lesebuch geschickt. (Vgl. Leitzmann S. 1040 und Anm. 1 und 2 sowie Leitzmann, Wackernagel S. 108.)

### 8. Die alte Meersburg. Am 17. Octob. 1841.

(Handschriftliches Gedicht von fremder Hand aus Laßbergs Nachlaß.) (I)

Das ist die Burg, die Dagobert gebaut,
Die Karl des Hammers Wappenschild getragen,
Hoch über'm Fels, an den die Wogen laut
Den weißen Kamm des Schlangenleibs zerschlagen.

Die Burg, die einst das Banner überweht
Des Conradin mit schweren Silberfalten,
Wo er der Brut des Falken nachgespäht
Und schwachen Arm's den ersten Speer gehalten.

Auf diese Zinne mit dem Arm gestützt —
So hat das blaue Wasser ihn gespiegelt,
Sein träumend Haupt vom Abend angeblitzt,
Vom weichen Föhn Italias umflügelt.

O tretet ein! — Lasst euch die blutge Hand —
Burgfrieden! last ihr drunter — nicht erschrecken:
Durch's Torgewölb — dann hart an jenen Rand
Schreitet und schaut auf dieser Wasser Becken.

Da, welches Land! — Wie Au'n und Wälder sich,
Dom und Kapelle auf das Silber malen! —
Dort drüben aber, hoch und feierlich —
Das sind der Alpen blanke Cathedralen.

Schnee deckt ihr Haupt: um ihre Leiber schwer,
Ein wollen Kleid, die grauen Wolken hangen;
Und stralt der Blitze Zucken daraus her,
So scheints das Leuchten ihrer Gürtelspangen.



Nun hier die Burg! ein fabelhaftes Haus,
Als ob's ein Mönch gemalt in seinen Psalter;
Ihr steht erstaunt im Banne dieses Bau's,
Ihr steht, als träumtet ihr, im Mittelalter.

Vor langen Hallen klafft das düstre Tor,
Und in Verliesse führen Wendelstiegen,
Die graue Warte reckt sich hoch empor,
Bis in die Lüfte, die den Habicht wiegen.

Ein grauer Ritter schüttelt euch die Hand,
Und heisst den Gast an seinem Heerd willkommen;
Er fragt nach jeder Burg in eurem Land,
Wer sie erbaute, wer sie eingenommen.

Er kennt sie All'; — der Welfenlöwe steht
Vor seines Auges leisverhülltem Sinnen;
Er sieht des Rothbarts dräunde Majestät
Den Reichsaar pflanzen auf Milano's Zinnen.

Die Sänger kennt er, die ihr Haus gestellt
Einst auf den Bergen hier nach allen Seiten.
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Große alte Küche

Dagoberts=Thurm

alte Vorraths=kammer

Jakob Grimm

Nun hier die Burg! ein fabelhaftes Haus,
Als ob's ein Mönch gemalt in seinen Psalter;
Ihr steht erstaunt im Banne dieses Bau's,
Ihr steht, als träumtet ihr, im Mittelalter.

Vor langen Hallen klafft das düstre Tor,
Tief in Verliesse führen Wendelstiegen,
Die graue Warte reckt sich hoch empor,
Bis in die Lüfte, die den Habicht wiegen.

Ein grauer Ritter schüttelt euch die Hand,
Und heisst den Gast an seinem Heerd willkommen;
Er fragt nach jeder Burg in eurem Land,
Wer sie erbaute, wer sie eingenommen.

Er kennt sie All'; — der Welfenlöwe steht
Vor seines Auges leisverhülltem Sinnen;
Er sieht des Rothbarts dräunde Majestät
Den Reichsaar pflanzen auf Milano's Zinnen.

Die Sänger kennt er, die ihr Haus gestellt
Einst auf den Bergen hier nach allen Seiten.
»Er kann zu ihnen hin, wie's ihm gefällt,
Und sie zu ihm zum Morgen-Imbiss reiten.«

Was sie gedacht, gedichtet, jedes Blatt,
Es ist als ihr Vermächtnis ihm geblieben;
Das Buch von Barlaam und Josaphat
Hat ihm von Ems Herr Rudolf aufgeschrieben.

Der alten Meister Sälde und ihr Leid,
Sie haben's seinem »Liedersaal« gesungen;
Ihm ist in alten maeren wunders viel geseit —
Da seht es selbst: das Buch der Nibelungen! —

Und — träumt ihr nicht in dieser Ritterburg?
Ihr seht sie selbst, die solche Lieder sangen?
Sie selbst, die Meister, deren Rufe durch
Die Morgenröte eurer Tage klangen?

Das ist kein Traum! — neigt eure Stirne tief
Vor dieser Stirn, die eine Welt getragen! —
Was in dem Herzen des Jahrhunderts schlief,
Was in der Brust des Einzelnen geschlagen.

Dagoberts=Thurm

Große alte Küche

alte Vorraths=kammer

Jakob Grimm

Der hat's gefühlt, gesungen und gesagt,
Der hat der Zeit ihr altes Recht gefodert,
Der hat das Wort, das flammende, gewagt,
Das wie ein leuchtend Osterfeu'r gelodert.

Süß wie das Herz, das Coucy's (2) Knappe trug,
Entströmten die Gesänge seinem Munde,
Doch auch vernichtend wie der Sängerfluch,
Scharf wie der Schwerthieb seiner »Schwäbschen Kunde«.

Geräuschlos und bescheiden tritt er ein,
Demütig fast, den Wanderstab zur Seiten;
Viel »sanfte Tage« lassen ihren Schein,
Ein rosig Wehn, um seine Stirne gleiten.

So kennt ihr ihn, geht er auch still einher, —
Der Uhland (3) ist es, prunklos, ohne Zither;
Ein hoher Gast! — doch auch ein Wirt, wie der —
Gott segne beide! — Lassberg heisst der Ritter.

(1) Verfasser des Gedichtes ist Levin Schücking, der seit dem 9. Oktober auf der Meersburg war, um einen Katalog von Laßbergs Büchersammlung anzufertigen. Eduard Arens machte mich darauf aufmerksam, daß wir hier wahrscheinlich die bisher als verloren geltende, ungedruckte Urfassung (mit vielen abweichenden Strophen und Lesarten) vor uns haben. Für den Erstdruck des Gedichtes »Die Meersburg« im Morgenblatt 1842 Nr. 45, 23. Februar, hatte man die zweite Hälfte mit der namentlichen Anführung von Uhland und von Laßberg fortgelassen, zu des letzteren schwerem Verdruß. Annette von Droste hatte deswegen Unannehmlichkeiten, worüber sie in ihrem Briefe an L. Schücking vom 4. Mai 1842 ausführlich berichtet (Briefe von Annette von Droste-Hülshoff und Levin Schücking, hrsg. von Theo Schücking. 1893 S. 48 f. = 3. Aufl. 1928 S. 45 f.): »Ich gehe jetzt täglich ins Museum, setze mich auf Deinen Stuhl am Fenster und sehe, was das Morgenblatt bringt. Vorgefunden: erstens Dein Gedicht auf die Meersburg, was mir aber schon eine schöne Verlegenheit zugezogen hat, und zwar eine wohlverdiente, da die Idee, den guten Lassberg nebst Uhland auszumerzen zwar nicht von mir ausgegangen, aber doch approbiert worden ist; und jetzt fiel es mir wie ein Stein aufs Herz; Gott, das sieht ja ganz aus, als ob Levin sich öffentlich seiner schämte, als zu unbedeutend für ein Gedicht; und nun grade im Morgenblatt, das Lassberg gleich vor Augen kömmt! Es währte auch nicht lange, so waren die Puppen am Tanz; von allen Seiten wurde dem alten Herrn die schmeichelhafte Nachricht von Levin Schückings schönem Gedicht auf seine Dagobertsburg zugetragen, schriftlich und mündlich; Pfeiffer, Baumbach, Stanz, die Meersburger Honoratioren, — Jeder wollte ihn zuerst darüber becomplimentiren, und ich wusste mir nicht anders zu helfen, als indem ich gestand es gelesen und von der Redaction des Morgenblattes — die ja auch Deinem »Jagdstreit« über die Hälfte eigenmächtig gestrichen — auf eine Weise verkürzt gefunden zu haben, dass alle Strophen, die sich nicht auf das bloss Landschaftliche und Historische bezogen, ausgelassen worden. Der arme Lassberg, der so kindisch froh war, sich vor aller Welt besungen zu sehn, dass er mich fast aus dem Bette ins Museum gejagt hätte, um »das Blatt seiner Glorie« zu holen, war, wie mir schien, fast dem Weinen nah, als er dies hörte, und sagte mit der kläglichsten Stimme von der Welt: »Wenn auf diese Art vielleicht Uhland und ich auch ausgemerzt sein sollten, so sollte mich das sehr freuen; denn ich mag nicht, dass man von mir spricht.« Er dauerte mich ordentlich, aber ich glaube nicht, dass er Verdacht auf Deine eigne lieblose Hand hat; Jenny ebenso wenig, die auch ganz grimmig auf die perfide redaction ist; ich weiss aber auch wirklich nicht, wo wir Beide unsre Gedanken gehabt haben, da wir doch Lassberg so gut kannten und dies alles an den Fingern abzählen konnten. Um desto nöthiger ist es, daß Du ihm jetzt gleich schreibst, und zwar recht herzlich. Das menschliche Gefühl geht

wunderliche Wege! Lassberg fühlt sich, aus Veranlassung Deines Gedichts, geärgert und gleichsam beleidigt, und ich meine, davon wird immer ein kleiner Schatten auf Dich zurückfallen, wenn Du dem nicht durch einen Beweis Deiner Hochachtung und anhänglichen Erinnerung zuvor kömmst. Am Besten wäre es, wenn Du das Gedicht, in seiner ersten Gestalt, noch einem andern Blatte, was Lassberg vor Augen oder wenigstens nach Meersburg kömmt, — z. B. dem Unterhaltungsblatt des Merkur oder der Didaskalia, — gäbst; dann wäre das Unglück ziemlich reparirt und allem etwa nachträglichen Verdachte vorgebeugt.« Die endgültige Gestalt des Gedichtes erschien in L. Schückings »Gedichten«, Stuttgart 1846, S. 136. Ein Vergleich mit der ersten Fassung läßt deutliche Spuren der Mitarbeit der Droste erkennen. Vgl. noch Ed. Arens und K. Schulte-Kemminghausen, Droste-Bibliographie 1932, Nr. 938; Ed. Arens, Dichtergrüße an Annette von Droste-Hülshoff. 1923 S. 12, 23, 68; Levin Schücking, Lebenserinnerungen. 1886 I, 178.

(2) Vgl. Uhlands »Sängerliebe«.

(3) Uhland kam am 17. Oktober 1841 zu Besuch auf die Meersburg. In Laßbergs Tagebuch heißt es 1841 im Weinmonat (Oktober): »am 17. vormittags ging auch Pfaffenhofen mit dem dampfschiffe nach Constanz und mit demselben schife kam freund Uhland, was uns alle innigst erfreute. am 18ten. ... Uhland verliess uns auch gegen mittag und wollte heute noch Ravensburg erreichen.« Gleichzeitig war auch Annette von Droste-Hülshoff auf der Meersburg. Sie schrieb am 26. Oktober an ihre Mutter: »Auch Uhland war hier; Gott, was ist das für ein gutes, schüchternes Männchen! Ich sagte ihm, dass wir in Tübingen ihm gegenüber logirt, und man uns sein Haus gezeigt habe; er lachte und sagte, "dort, dem Lamme gegenüber, wohne ein Kaufmann Uhland, der dem Wirte ohne Zweifel viel wichtiger geschienen habe."« Vgl. auch Fr. Pfeiffer, Briefwechsel zwischen Joseph Freiherrn von Laßberg und Ludw. Uhland. 1870, S. 244.

## 9. Ein Grundriß der Meersburg mit handschriftlichen Einzeichnungen von Hildegunde von Laßberg.

Siehe die Tafel!

# Register.

Ausgegeben am 25. Juli.

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

1933

**XVII.** Gesamtsitzung. 1. Juni.


Vorsitzender Sekretar: Hr. Planck.

*1. Hr. Fick sprach über die Untersuchung der Gelenkbewegungen und der Muskelleistung unter Vorführung von Laufbildern. (Aufnahmen der Kinematographischen Anstalt der Universität Berlin an Präparaten des Hrn. Dr. Imre Kopits [Ofen-Pest] aus der Anat. Anstalt Berlin.)

2. Hr. v. Laue legte eine Untersuchung von Hrn. Prof. Dr. Richard Hönigswald in München vor: »Kausalität und Physik«.

Die Arbeit nimmt erkenntnistheoretisch Stellung zu den aus der derzeitigen Quantentheorie gefolgerten Heisenbergschen Unsicherheitsbeziehungen und erörtert die Frage, inwieweit diese dem Kausalitätsprinzip widerstreiten.

3. Hr. Wagner überreichte eine Arbeit des Hrn. Dr. A. Gemant in Berlin über den »Strömungswiderstand poröser Schallschlucker«.

Die in die Theorie der Schallschluckung poröser Stoffe eingehenden Parameter werden gemessen. Die hiermit berechneten Werte des akustischen Widerstandes stimmen mit den beobachteten Wirk- und Blindwiderständen überein.

4. Hr. Penck überreichte den 1. Teil des 6. Bandes der »Wissenschaftlichen Ergebnisse der Deutschen Atlantischen Expedition auf dem Forschungs- und Vermessungsschiff 'Meteor' 1925—1927«, hrsg. im Auftrage der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft von A. Defant: »Schichtung und Zirkulation des Atlantischen Ozeans«, 1. Lieferung: »Das Bodenwasser und die Gliederung der Atlantischen Tiefsee«, von Georg Wüst (Berlin und Leipzig 1933).

5. Vorgelegt wurde der 1. Teil der »Bibliographie« de J. J. Berzelius, von Arne Holmberg (Stockholm und Upsala 1933).

6. Die Akademie hat zu wissenschaftlichen Zwecken bewilligt

durch ihre physikalisch-mathematische Klasse:

200 *ℛℳ* zur Fortführung der »Opuscula Ichneumonologica« des Prof. Dr. Otto Schmiedeknecht in Blankenburg in Thür.,



400 ℛℳ als Zuschuß für die Bearbeitung der Fauna arctica des Prof. Dr. W. Arndt in Berlin,

durch ihre philosophisch-historische Klasse:

3600 ℛℳ für die Fortführung der »Militärgeschichte der römischen Kaiserzeit«,
1000 ℛℳ für das Vocabularium Jurisprudentiae Romanae,
1200 ℛℳ für die Arbeiten der Kirchenväter-Kommission.

---

Das ordentliche Mitglied Hr. Karl Heider hat seinen Wohnsitz nach Deutsch-Feistritz (Steiermark) verlegt und ist damit in die Reihe der Auswärtigen Mitglieder der physikalisch-mathematischen Klasse übergetreten.

---

Die Akademie hat den Honorarprofessor an der Universität München Hrn. Dr. h. c. Hermann Stegemann in Zürich zum korrespondierenden Mitglied ihrer philosophisch-historischen Klasse gewählt.

---

Die Akademie hat das korrespondierende Mitglied der philosophisch-historischen Klasse Hrn. Otto von Zallinger in Salzburg am 12. Mai durch den Tod verloren.

# Ibn Saad V mit dem Codex Constantinopolitanus Ṣehīd ʿAlī Paša 1905 verglichen.

Von K. V. Zetterstéen.

(Vorgelegt am 11. Mai 1933 [s. oben S. 677].)

Wie Ritter[1] festgestellt hat, enthält der Codex Ṣehīd ʿAlī Paša 1905 in Stambul die erste Klasse der Nachfolger in Medina nebst dem Anfang der zweiten Klasse derselben und entspricht somit S. ١—١٥٦ des von mir herausgegebenen fünften Bandes der طبقات des Ibn Saad. Dem ersten Teil dieses Bandes liegt eine einzige, nicht ganz vollständige Handschrift zugrunde, weshalb der gedruckte Text mehrere Lücken aufweist; diese sind aber jetzt zum größten Teil von Ritter ausgefüllt worden.

Nachdem ich durch seine Vermittlung eine Photographie der betreffenden Konstantinopolitaner Handschrift bekommen hatte, wofür ich ihm hier meinen verbindlichsten Dank ausspreche, unternahm ich es, das Ganze zu vergleichen, was jedoch erst nach Beendigung einiger anderen Arbeiten geschehen konnte. Im folgenden werden nun die Ergebnisse meiner Kollation der Photographie nebst den schon von Ritter veröffentlichten Auszügen sowie den von De Goeje[2] und Reckendorf[3] vorgeschlagenen Verbesserungen mitgeteilt, wobei ich den Stambuler Codex durch CC und die Namen der beiden Rezensenten durch G. (= De Goeje) bzw. R. (= Reckendorf) bezeichne. Außer Verbesserungen einzelner Stellen hat ersterer zahlreiche Beiträge zum richtigen Verständnis des Textes beigesteuert, die hier ebenfalls verwertet werden; bei der Herausgabe hatte ich, dem ursprünglichen Plane folgend, nicht die Absicht, einen Kommentar zu schreiben, sondern beschränkte mich auf ziemlich spärliche Erklärungen.

Von Ritter wird die Handschrift folgendermaßen kurz beschrieben: »131 Bl. 21 : 18 cm. 15 Z. altes klares N., samāʿ von 529 h.«

Dazu ist nur hinzuzufügen, daß der betreffende Codex sehr sorgfältig geschrieben und mit reichlicher Vokalisation versehen ist; doch finden sich auch Wiederholungen und einige andere Fehler, wie sich aus dem Folgenden ergibt. Vorhandene Lücken sind gewöhnlich, aber nicht immer durch Zusätze am Rande mit folgendem صح ausgefüllt; im übrigen kommen Marginalglossen sehr

[1] Philologika V. Die Lücken in Ibn Saʿd V (Der Islam XVIII, 196—199).
[2] ZDMG. LXI, 441 ff.
[3] Orientalistische Literaturzeitung XXVII, 141 ff.

selten vor. Was die Orthographie betrifft, so ist vor allem zu bemerken, daß Formen wie قَضَى , صَلَّى , يُبْنَى usw. gewöhnlich mit ا statt ى geschrieben werden; ferner bleibt in Stämmen ultimae ى der letzte Radikal bisweilen auch in solchen Fällen, wo er nach der Grammatik der klassischen Sprache wegfallen sollte, z. B. اِتَّقِى , مُنْحَنِى , مُسْتَلْقِى statt اِتَّقِ , مُنْحَنٍ , مُسْتَلْقٍ . Mit dem meiner Ausgabe zugrunde gelegten Codex L stimmt CC in allem wesentlichen überein; so findet sich die Wiederholung auf S. ١١٦, 7—19 auch in CC. Beim Einbinden ist Bl. 69 zwischen Bl. 58 und 59 geraten; die richtige Blattfolge ist nämlich: 1—58, 69, 59—68, 70ff.

Der Titel lautet[1]:

الجزء التاسع[2] من كتاب الطبقات عن ابى عبد الله محمد بن سعد كاتب الواقدى

رواية ابى علىّ الحسين بن محمد بن عبد الرحمن بن الفهم الفقيه عنه
رواية ابى الحسن احمد بن معروف بن بشر بن موسى الخشّاب عنه
رواية ابى عمر محمد بن العبّاس بن محمد بن زكرياء بن حيّويه الخزّاز عنه الى البلاغ
رواية ابى محمد الحسن بن علىّ بن محمد بن الحسن الجوهرى عنه سماعا واجازة
رواية ابى بكر محمد بن عبد الباقى بن محمد بن عبد الله البزّاز عنه اجازة
رواية ابى محمد عبد الله بن دهبل بن علىّ بن منصور بن كارة عنه سماعا

سماع محمد بن محمود بن الحسن نفعه الله بالعلم

Schluß[3]: يتلوه علىّ بن الحسين بن علىّ بن ابى طالب رضى الله عنهم والحمد لله وحده وصلّى الله على سيّدنا محمد النبىّ الامّىّ وعلى آله وصحبه وازواجه

Kolophon[4]: نُقل هذا الجزء من اصل ابى عمر بن حيّويه القديم وعارضتُه به فصحّ وكان فيه سماع ابن حيّويه من ابى الحسن بن الخشّاب من اوّله الى البلاغ ومن البلاغ الى آخره من ابى ايّوب الجلّاب[5] على ما هو مبيَّن فى باطنه باسنادَيْهما وسمع ابو محمد بن الجوهرى من ابن حيّويه بعضه وقد بيّنتُه فى باطنه وشاهدت سماعه منه فى الاصل العتيق الذى وقفه ابن ناصر وكان على هذا الجزء طبقة هذه حكاية اسم من جمع هذا المجلّد باسره على الشيخ[6] الاجلّ العدل ابى بكر محمد بن عبد الباقى بن محمد البزّاز الانصارى عن

---

1 Ritter S. 196.
2 Aus السادس عشر geändert.
3 Ritter a. a. O.
4 Zum Teil sehr schwer zu lesen; bis einschließlich من ابى ايوب الجلاب abgedruckt bei Ritter a.a.O.
5 Ibn Saad V, S. IX الحلّاب.
6 Sehr undeutlich in CC.

اجازته من الجوهرى عن ابن حيّويه بقراءة الشيخ ابى المعالى المبارك بن هبة الله بن سلمان[1] بن الصبّاغ القاضى الاجلّ العدل ابو الفرج علىّ بن محمد بن محمد بن الفرّاء وولده ابو علىّ يعقوب والاشراف ابو العبّاس الافضل بن علىّ بن احمد بن هبة الله بن المهتدى وابو الحسن محمد بن علىّ بن علىّ بن الفاخر العلوى الحسينى وابو زيد الفضل بن ابى الحسن المأمونى الطبرى والاشياخ ابو الفرج عبد الرحمن بن علىّ ابن محمد بن الجَوْزى الصفّار الحافظ وابو الحسن علىّ بن محمد بن علىّ بن الطرّاح[2] وابو عبد الله محمد ابن عبد الله بن عبد المجيد بن اسماعيل المصرى وابو جعفر بن احمد بن ابى جعفر الميلى الطبرى وابو نائلة[2] عبد الوهّاب بن هبة الله بن عبد الوهّاب بن ابى حبّة المشترى و . . .[3] ابو الحسن علىّ بن هبة الله ابن مسعود البزّاز وخطلخ بن عبد الله عتيق المخزن وابو طاهر يحيى بن مُقْبِل بن احمد[2] بن . . .[4] بن الصدر وابو تمّام بن ابراهيم[5] بن الشِنْكاتى واحمد[5] بن علىّ بن هبة الله بن الحسين بن الزوال بن المأمونى وسمع جميع المجلّد مع الجماعة عبـد الله بن دهبل بن منصور بن كارة وذلك فى مجلسَيْن اقرّهما يوم الاربعاء ثانى عشرين رجب سنة تسع وعشرين ومائة[6] نقلتُه من الاصل المذكور وعارضت[7] به ولله المنّة

وكان السماع بخطّ ابن المأمونى رحمه الله

سمعه اجمع من ابى محمد عبد الله بن الحسن بن دهبل بن علىّ بن كارة بسماعه من القاضى ابى بكر ابو الحرم مكّى بن عثمان بن ابراهيم بن احمد الهُبْرى واحمد بن مكى بن حمـدون بقراءة محمد بن ابى بكر ابن ابى السعادات وكتب السماع فى سادس ربيع الاوّل سنة تسع وتسعين وخمسمائة . . . . . .[8] نقله مختصرا من خطّ القارى احمد بن محمد بن الكتّار عفا الله عنه من اصل ابن حيّويه والحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى .

Daran schließen sich noch zwei am Ende zerstörte und auch sonst schwierig zu lesende Notizen ähnlichen Inhalts, deren eine das Datum يوم الثلثاء سادس رجب سنة خمس وتسعين وخمسمائة enthält, wo der betreffende Band, hier als السادس عشر من كتاب الطبقات bezeichnet, vor dem gelehrten Scheich Abū ʿAbdallāh Muḥammed bin Maḥmūd . . . al-Naǵǵār[9] und anderen Zuhörern zu Ende gelesen wurde.

---

[1] Sehr undeutlich in CC.
[2] Unsicher.
[3] Ein unleserliches Wort.
[4] Der Name unleserlich.
[5] Sehr unsicher.
[6] Sic; gemeint ist offenbar خمسمائة.
[7] Sic; man erwartet وعارضته.
[8] Einige unleserliche Worte, einen Namen enthaltend.
[9] CC النحار ohne diakritische Zeichen.

S. ١, 1 Anfang nach CC:

بسم الله الرحمن الرحيم

ربّ عَوْنَك

الطبقة الاولى من اهل المدينة من التابعين[1]

بعد اصحاب رسول الله صلّى الله عليه

ممّن وُلد على عهد رسول الله عليه السلام

وروى عامّتهم عن ابى بكر الصدّيق

وعمر بن الخطّاب وغيرهما

جُبير بن الحُوَيْرث

ابن نُقيد بن بُجير بن عبد بن قُصَىّ بن كِلاب ، وامّه من هُذيل فولد جُبير بن الحُوَيرث عُبيد الله وعبد الرحمن وهِنْدا لامّ ولد ، ووُلد جبير بن الحويرث على عهد رسول الله صلّى الله عليه ويذكرون انّه رأى رسول الله وقُتل ابوه الحويرث بن نُقيد يوم فتح مكّة كافرا وروا جبير بن الحويرث عن ابى بكر وعمر، اخبرنا سفيان بن عُيينة عن ابن المنكدر عن سعيد بن عبد الرحمن بن يربوع عن جبير بن الحويرث ٭ رأيتُ ابا بكر يصلّى على قُزَح وهو يقول ايّها النـاس أَصْبِحوا ثم قال ايّها [النـاس أَصْبِحوا . — Die Genealogie des جبير wird von Ibn Ḥağar, Iṣāba I, Nr. 1084 vollständig bestätigt. Usd I, 270 läßt بجير weg und schreibt نفيد ; bei Ṭabarī I, 1640 heißt es: الحُوَيْرث بن نُقَيْذ بن وهب بن عبد بن قُصَىّ, bei Ibn Hišām II, 819 ebenso. Zu قزح vgl. II, 1, ١٢٥, 12. — 3 CC انكشفت ممّا . — 14 CC كبيرة ربّة.

S. ٢, 7 CC وامّ حُجَيْر mit geschütztem ر . — 8 CC فاختة بنت عُتْبَة, vgl. meine Anmerkung zur Stelle und S. ١٥٣, 14, wo CC das richtige عِنَبَة hat. — 11 Die Lesart im Texte wird durch وامّ الزُّبير in CC bestätigt. — 17 CC وقَرِيبَة . — 24 CC وامّه امنة.

S. ٣, 3 Auch CC صُبَيْحَة . — 7 CC المِقْباس . — 9 Auch CC عَمْرَة وهو عمرو بن عبد العُزّى . Der folgende Name ist, soweit ich sehen kann, nicht صنين, sondern ضَبِيْن zu lesen; doch ist diese Form mir nicht anderweitig bekannt, dagegen kommt ضَبِينَة als Name eines arabischen Stammes vor, siehe z. B. Tāğ al-ʿarūs IX, 263, Z. 18. — 10 Auch CC عاملة und S. ١١٤, 13 عامرة . — 12 CC وخَبِيَّة بنت صُبَيْحَة . — 17 Die Lesart جُبير بن عمرو بن ابى فائد wird von CC bestätigt.

[1] Ritter S. 197.

S. ٥, 18 Auch CC عثمان بن عبيد الله بن رافع. — 25 CC قال حدّثنا عمرو.

S. ٦, 4 CC vokalisiert تُرْعَا. — 9 Die Form جُبْلان wird von CC bestätigt, مُخَرِّبَة in Z. 18 und عفير in Z. 22 ebenso. — 10 CC وروى. — 19 CC unrichtig زَبَيْد, S. ٧, 2 und 6 dagegen زُبيد, siehe Moschtabih S. 237.

S. ٧, 16 CC شَرْحَبِيل, aber S. ٦, 20 شُرَحْبِيل. — 19 CC ebenfalls قليل. — 19 CC ولد ohne و. — 22 Lies mit CC und Ġ. وقبلةُ.

S. ٨, 7 Auch CC جَميلة بنت عاصم بن ثابت ohne بن قيس. — 12 Auf ايّوب folgt in CC[1]: عن نافع ¤ انّ عمر بن الخطّاب طلّق امرأته امّ عاصم فخاصمته الى ابى بكر فى ولد له فقضا به لامّه، قال اخبرنا حفص بن عمر الحَوْضى قال حدّثنا حمّاد بن سَلَمَة قال حدّثنا قَتادة وعبيد الله بن عمر عن القاسم بن محمد ¤ انّ عمر بن الخطّاب طلّق جميلة امّ عاصم فجاءت جدّته الشَّموس فذهبت بالصبىّ فجاء عمر على فرس فقال اين ابنى فقالوا ذهبت به الشموس فرفع[2] حتّى لحقها فضمّته بين فخذيها فخاصمته الى ابى بكر الصدّيق فقضا به ابو بكر لها، فولد عاصم بن عمر بن الخطّاب عمر بن عاصم وبه كان يكنا وامّ سفيان بنت عاصم وامّهما بنت سفيان بن عُوَيف بن عبد الله بن عامر بن جَذيمة بن هلال بن تيم بن عامر بن عوف بن الحارث بن عبد مناة بن كنانة وعبيد الله وسليمان وامّ سلمة وامّهم عائشة بنت مُطِيع بن الاسود ابن حارثة من بنى عَدِىّ بن كعب وحفص بن عاصم وامّه سِذْرَة بنت يزيد بن سُمير بن خِراش بن خَلَف ابن حبيب بن كعب بن وائل بن الصادرة بن ذُهْل بن طَريف بن خَلَف بن مُحارِب بن خَصَفَة بن قيس عَيْلان بن مُضَر وحفصة ابنت عاصم وامّ عاصم بنت عاصم وهى امّ عمر بن عبد العزيز بن مروان ابن الحَكَم وامّهما[3] امّ عمّار بنت سفيان بن عبد الله بن ربيعة بن الحارث بن ربيعة بن الحارث بن حُبَيِّب[4] بن الحارث بن مالك بن حُطيط بن جُشَم بن ثَقيف، اخبرنا سليمان بن حَرْب قال حدّثنا السَّرِىّ ابن يحيى قال حدّثنا محمد بن سيرين قال ¤ قال فلان رجل سمّاه[5] ما رأيت من الناس احدا الّا وهو يقول بعض ما لا يريد غير عاصم بن عمر بن الخطّاب فإنّه كلّمه رجل يوما فقال

قَضا ما قَضا فيما مَضا ثمّ لا تَرَى  له صَبْوَةً فيما بَقِى آخِرَ الدَّهْرِ

اخبرنا أَنَس بن عِياض ابو ضَمْرَة اللَّيْثى عن عبيد الله بن عمر عن نافع ¤ انّ عبد الله بن عمر قدم من مكّة فوجد عاصم بن عمر قد تُوُفِّىَ فذهب الى قبره فاستغفر له ودعا له، اخبرنا وَكيع بن الجرّاح عن عبد

---

[1] Ritter S. 197.

[2] Im Sinne von رفع رأسه »partir, se mettre en route«, Dozy.

[3] CC وامهم.

[4] In CC mit übergeschriebenem صح.

[5] D. h.: Der und der, nämlich ein Mann, den Muḥammed ibn Sīrīn namhaft machte, der aber dem Referenten dem Namen nach unbekannt war.

الله بن نافع عن ابيه قال * هلك عاصم بن عمر وكان عبد الله بن عمر غائبا فلمّا قدم قال لبعض ولد عاصم انطلِق فأَرِنى قبر ابيك فانطلق معه فاراه فقام عليه فدعا له ثمّ انصرف، اخبرنا مسلم بن ابراهيم قال اخبرنا جُوَيْرِيَة بن اسماء عن نافع * انّ عبد الله بن عمر قدم من سفر فوجد عاصم بن عمر قد توفّى فذهب الى قبره فوقف عليه فاستغفر له ودعا له، اخبرنا عفّان بن مسلم قال حدّثنا وُهيب بن خالد قال حدّثنا ايّوب عن نافع * انّ ابن عمر قدم بعد وفاة عاصم بثلاثة ايّام قال أَرُونى قبر اخى فأَرَوْهُ فاتاه فصلّا عليه، اخبرنا عارم بن الفضل قال حدّثنا حمّاد بن زيد قال انبأنا ايّوب عن نافع * انّ عبد الله بن عمر قدم بعد وفاة عاصم بثلاثة ايّام فاتى قبرَه فصلّا عليه، اخبرنا مطرِّف بن عبد الله اليَسارى قال حدّثنا عبد العزيز بن ابى حازم عن أُسامة بن زيد قال * توفّى عاصم بن عمر وعبد الله بن عمر غائب فلمّا قدم قال[1] دُلّونى على قبره فاتاه فوقف على قبره ساعة يدعو له، اخبرنا عبد الله بن جعفر الرَّقّى قال حدّثنا عبيد الله بن عمرو عن مَعْمَر عن ايّوب عن نافع عن ابن عمر * انّه قدم من سفر وقد توفّى اخوه عاصم ودُفن فاتا قبره فصلّا عليه، حدّثنا الفضل ابن دُكين حدّثنا العُمَرى قال سمعتُ مَشْيَخَتَنا يذكرون * انّ عاصم بن عمر كان يأتى مُعْتَمِرًا فيرجع قبل ان يحلّ رَحْلَه، اخبرنا الفضل بن دُكين قال حدّثنا العُمَرى عن عاصم بن عبيد الله عن جدّته عائشة بنت مُطيع انّها حدّثته * انّ عاصم بن عمر لمّا حضرته الوفاة هَيَّؤُهُ فقال إِنَّهُ لم يأنِ لذلك بعدُ فمكثوا هُنَيَّةً فقال ان كنتم فاعلين فالآن قال ففعلوا فوجّهوه الى القبلة فقُبض رحمه الله، قال محمد بن عمر * وسمع عاصم ابن عمر من ابيه وتوفّى سنة سبعين قبل قتل عبد الله بن الزُّبير.

## عبيد الله بن عمر بن الخطّاب

ابن نُفيل بن عبد العُزّى بن رِياح بن عبد الله بن قُرْط بن رَزاح بن عَدِىّ بن كعب، وامّه امّ كلثوم بنت جَرْوَل بن مالك بن المسيَّب بن رَبيعة بن أَصْرَم بن ضُبَيس[2] بن حَرام بن حُبْشِيَّة من خُزاعة، فولد عبيد الله بن عمر ابا بكر وعثمان ومحمدا وعمر وامّ عثمان وامّهم أَسْماء ابنت عُطارِد بن حاجب بن زُرارة بن عُدُس بن زيد بن عبد الله بن دارم من بنى تَميم والحُرّ بن عبيد الله وامّه امّ ولد وامّ عَبْس بنت عبيد الله وامّها تَهْلَل بنت يزيد بن عمرو بن عُدُس بن معاوية بن عُبادة بن البكّاء وحفصة بنت عبيد الله وامّها اسماء بنت زيد بن الخطّاب بن نفيل اخى عمر بن الخطّاب وامّ سلمة بنت عبيد الله وامّها تَهْلَل بنت يزيد ويقال امّها اسماء بنت عطارد بن حاجب وامّ حَكيم بنت عبيد الله وامّها امّ ولد وابنت لعبيد الله تزوّجها المُخْتار ابن ابى عُبيد فولدت له رجلَيْن وامّها امّ ولد، اخبرنا محمد بن عمر قال حدّثنى مَعْمَر ومحمد بن عبد الله

[1] Von Ritter ohne ersichtlichen Grund in eckige Klammern gesetzt.

[2] Vokalisiert nach CC; unter dem Worte steht صح. Vgl. die Anmerkung zu III, I, ١٩٠, 9; die daselbst zitierte Stelle aus Ibn Duraid lautet folgendermaßen: ومنهم ضَبِيس بن ابى عمرو وكان من فرسانهم فى الجاهليّة وكان رئيسهم يوم اغاروا على بنى نَصْر وضَبِيس فَعِيل من الضَّبْس وهو الصَّلابة والشِّدّة.

عن الزُّهرى عن سعيد بن المسيّب *انّ عبد الرحمن بن ابى بكر الصدّيق حين قُتل عمر قال مررتُ على ابى لُؤْلُؤَة وجُفينة والهُرْمُزان وهم يتناجون بالبَقيع فلمّا بَغَتُّهم ثاروا فسقط منهم خنجر له رأسان ونصابه وسطه قال فنظروا الى الخنجر الذى قُتل به عمر فوجدوه الخنجر الذى نَعَتَ عبدُ الرحمن بن ابى بكر فانطلق عبيد الله بن عمر حين سمع ذلك من عبد الرحمن ومعه السيف حتّى دعا الهرمزانَ فقال انطلِقْ معى الى فرس لى مَغِل[1] تنظر اليه[2] فخرج معه فاستأخر عنه عبيد الله حتّى اذا مضا بين يديه علاه بالسيف قال عبيد الله فلمّا وجد حسّ السيف قال اشهد ان لا اله الّا الله قال عبيد الله ودعوتُ جُفينة وكان نصرانيّا من نصارى [الحيرة.

24 CC على الناس يومئذ. — 25 CC يكون.

S. ٩, 11 CC الشعر ohne و. — 11 Die Form عِلاط wird von CC bestätigt. — 12 Auch CC لم statt لا. — 15 CC قال اخبرنا عتبة بن جُبَيْرَة; zur Vokalisation von جبيرة vgl. meine Anmerkung zur Stelle. — 17 CC جعل يعترض. — 22 CC fügt hinzu: صلى الله عليه.

S. ١٠, 2 Auch CC يريدون يُتبعون; das von G. unter Beziehung auf III, 1, ٢٥٩, 5 vorgeschlagene تريدون تُتْبِعون ist aber zweifellos besser. — 4 CC على الناس سلطان. — 14 CC فَكَّرَ. — 17 Auch CC يقال ابن عمر بن الخطّاب. — 21 Lies mit CC und G. لا تَقُلْ هذا. — 26 CC لِأَنْ أُوارِيَهُ. — 26 Auch CC الحَرُون mit vollständiger Vokalisation und geschütztem ح, wahrscheinlich richtig. Das Wort حَرُون, eigentlich »störrig« (von Pferden), wird auch in übertragenem Sinne gebraucht; siehe Asās al-balāġa s. v. حرن: (ومن المجاز) حران وبها حرون ودابّة تحرن الدابّة حرنت حرن بالمكان فلا يبرح وقيل لحبيب بن المهلّب الحرون لأنّه كان يحرن فى مواطن القتال لا يريم من مكانه وما أحرنك ههنا. G. schlägt vor الجُرون »die Gewohnheit, die Erfahrung«, R. انجلون »mit weit aufgerissenen Augen«. — 27 Lies mit CC und G. الهلال.

S. ١١, 13 Lies ثمّ (G.). — 19 بن عمر fehlt in CC.

S. ١٢, 4 Auch CC قومه ohne و. — 4 CC am Rande درهم صح. — 17 CC richtig وامّهم. — 20 Meine Konjektur وامّهم wird von CC bestätigt. — 25 CC عثمان بن عبيد الله بن رافع; vgl. die Anmerkung zur Stelle. — 27 CC بذى الحُليفة.

[1] Vgl. Lisān al-ʿarab XIV, 148, Z. 12 v. u.: مَغِلَت الدابّة بالكسر والناقة تَمْغَل مَغَلاً فهى مَغِلَةٌ ومَغَلَتْ أكلت التُرابَ مع البَقْل فأخذها لذلك وَجَعٌ فى بطنها.

[2] III, 1, ٢٥٨, 17 انطلق معى حتّى ننظر الى فرس لى.

S. ١٣, 5 CC schreibt ظُرَيْبَة, so auch im folgenden. — 5 CC سُعَيْد mit übergeschriebenem صح. — 6 Auch CC سَعْد statt صعب; siehe die Anmerkung zur Stelle. — 9 Auf فولد عبد الله بن نوفل folgt in CC dasselbe anderswoher entlehnte Verzeichnis seiner Kinder und Frauen, das sich auch im Codex L findet und in der Anmerkung zu S. ١٣, 9 abgedruckt ist, mit dem alleinigen Unterschied, daß CC auch hier ظريبة schreibt und die ام عون vor هند erwähnt. — 26 Die Worte وسعيد بن نوفل in CC durch Homoioteleuton ausgefallen.

S. ١٤, 6 CC schreibt ظُرَيْبَة بنت سُعَيْد, Z. 23 ebenso. — 8 Auch CC صَعْب, Z. 25 ebenso. — 11 CC همّام. — 12 Die Form عُقيل wird von CC bestätigt.

S. ١٥, 1 CC حَبشيّة, vgl. die Anmerkung zu S. ١٠٦, 27. — 9 CC النبيّ صلّعم. — 10 CC مَن هذا. — 12 CC richtig فتفل. — 17 Lies mit CC والفضلَ. — 18 CC درج. — 22 Die Form عابد wird von CC bestätigt; über dem Worte steht صح. — 23 CC وظُرَيْبَة. — 24 CC وامّ عون statt وامّ عمرو, ganz wie im Paralleltexte in der Anmerkung zu S. ١٣, 9.

S. ١٦, 8 CC وخروج. — 10 CC وفَيِّهِمْ, vgl. die Anmerkung zur Stelle. Änderung unnötig. — 13 CC richtig وَثِيل. — 14 CC فاوفيت. — 19 CC عامر بن عبد الله بن عَبيد بن عَويج wie im gedruckten Texte, vgl. meine Anmerkung. — 20 CC richtig خَلَف. — 23 CC عابد mit übergeschriebenem صح. — 23 Auch CC وعمر بن سليمان, vgl. die Anmerkung zur Stelle. — 26 CC فامره.

S. ١٧, 3 CC richtig موسى بن محمد بن ابراهيم. — 6 CC عمر بن عبيد الله العَنسى. — 15 CC auch hier عَبيد بن عَويج, Z. 25 ebenso. — 15 CC عَبيد الله وامّ جَميل [sic]. — 17 CC وصالح. — 20 CC يُقَدِّمْ.

S. ١٩, 4 CC دينها. — 5 Auch CC الديلى. — 22 CC vokalisiert مِشْجَعَة; im Qāmūs findet sich aber nur مَشْجَعَة.

S. ٢٠, 2 Die Form بُجير wird von CC bestätigt. — 3 CC richtig القَرافصة. — 10 CC بن بجيلة. — 10 Es fehlt nichts; statt وهى ist aber وامّها zu lesen[1]. — 20 Am Rande hat auch CC انّما قال خالى لأنّه من بنى مخزوم ولم يكن لحنتمة اخ من ابيها يقال له العاص صح. — 25 Auch CC وخِطَط; das Richtige ist aber zweifellos entweder

[1] Ritter S. 199.

خِطَط (ohne و) oder من خِطَط (G.). — 25 Auch CC ausdrücklich وغَبِّش; statt dessen ist aber wahrscheinlich فى غَبَش zu lesen (G.).

S. ٢١, 1 CC تنبت. — 1 Vokalisiere وَٱخْتَبِئْ »halte bei dir verborgen, daß« usw., beinahe im Sinne von »tröste dich mit der geheimen Wissenschaft, daß« (G.). In CC ohne Vokale. — 2 CC من بعدى. — 6 CC فاستعمله. — 11 على عثمان fehlt CC. — 13 CC بعث به اليه. — 22 CC ونافع بن عُتْبة بن ابى وقّاص. Siehe über ihn VI, ٢٠.

S. ٢٢, 6 CC واستولى. — 8 Auch CC وفتّكم وفتّى, Z. 20 فتّكم ebenso. Änderung unnötig. — 9, 10 CC vokalisiert الجَرْعَة. Nach Jāqūt s. v. kommt sowohl الجَرْعَة als auch الجَرَعَة vor. — 11 CC im Texte ebenfalls كِنانة, am Rande aber: فى اصل فيه سماع الجوهرى من ابن حيّويه عبد الله بن كُبانة بضمّ الكاف وبالباء المعجمة بواحدة وبالثاء المعجمة بثلاث. — 24 Auch CC الوَغِل.

S. ٢٣, 5, 6 CC رما statt رمانا.

S. ٢٤, 9 CC مُحَرِّث. — 10 Die Form خُمْل wird von CC bestätigt. — 10 Auch CC مِخْدَج. — 21 CC زينب بنت عمر بن ابى سلمة.

S. ٢٥, 3 In CC steht به zwischen يتكلمون und فيه, fehlt aber an der richtigen Stelle, nach ويتهددونه. — 9 Lies جلبتُ mit CC und G. — 10 CC vokalisiert وعُرِّيَتْ. — 12 Auch CC حرّق ohne و. — 16 CC فلقد. — 18 كثير wird von CC bestätigt. — 20 Auch CC البَيّاع. — 27 Auch CC القبا, قباه. — 28 Auch CC قطع ohne ف, das hier fehlen kann, Reckendorf, Arab. Syntax § 187, 3.

S. ٢٦, 1 CC اتبضّعون. — 6 CC جذّت. — 26 CC فقال لهم. — 27 CC اوَترجعون.

S. ٢٧, 1 Das zweite له fehlt CC. — 16 Zu ابو لَيْلَى »unfähig« verweist G. auf Mas'ūdī, Tanbīh S. ٣٠٧, 1 ff., wo auch der Vers mit den Varianten sich findet, nebst dem dazugehörigen Glossar und Ibn al-Aṯīr, Muraṣṣa' ed. Seybold S. ١٩٢. — 26 CC هذا ohne ب. — 28 CC قال الرأى ان ترجع.

S. ٢٨, 3 CC وانا. — 8 CC الى ابن الزبير. — 25 Das zweimalige عشرة wird auch von CC bestätigt.

S. ٢٩, 1 Auch CC عَجزتَ. — 7 Auch CC خمسة statt des vom Zusammenhange geforderten ستّة. — 10 CC اربعون منها. — 21 Lies mit CC وَقِيذًا. — 23 CC قال له فقالت لا يسمع. — 28 Statt des ersten ما ist wohl ممّا (R.) oder فيما (G.) zu lesen.

S. ٣٠, 1 CC unrichtig الم يشكُونى. — 3 CC تقوله له. — 5 CC وكانت القائلة. — 5 CC فغلقت. — 13 Auch CC كانت. — 21 CC فيستشيرهم. — 26 Auch CC دَجاجَة und in der folgenden Zeile سماك.

S. ٣١, 1 Auch CC احد عشر رجلا واربع نسوة. — 3 CC كَيْسة. — 4 Auch CC وعبد الرحمن وهو ابو عبد بن شرحبيل. — 8 CC وعبد العزيز وعبد المجيد. — 10 Die Worte النضر لامّ ولد in CC durch Homoioteleuton ausgefallen. — 23 Wie G. bemerkt, wird مُسْقًى »gut getränkt« Usd III, 191 erklärt, wo es nach den Worten des Propheten انّه لمسقى heißt: فكان لا يعالج ارضا الّا ظهر له الماء.

S. ٣٢, 1 CC فيك statt قيد. — 13 CC الافاعى. — 13 Auch CC انها تاكلها. — 16 Auch CC يزدجرد بن فيروز بن شهريار بن كسرى. — 17 Lies mit CC und G. آل كسرى. — 20 CC الدُيلى. — 20 CC, wie es scheint, الجُدَيدى mit übergeschriebenem صح.

S. ٣٣, 1 Auch CC الحَرشى mit ح subscriptum. — 3 Lies mit CC und G. وطُخا رَسْتان. — 4 Auch CC صَبِرَة. — 5 CC unrichtig عمران بن الفَضْل. — 7 CC vokalisiert ويُضعفهُ. — 11 CC على بن ابى طالب. — 15 Auch CC فقالت. — 16 CC فِى und دارِى statt قِ und دارِ. — 19 CC richtig عُمر. — 19 CC المكسبة. — 24 CC وزمن عثمان.

S. ٣٤, 2 Auch CC استُعتِب; siehe Lisān al-ʿarab II, 67, Z. 12: واسْتَعْتَبْتُه فما أعْتَبَنى كقولك اسْتَقَلْته فما أقالَنى والاستِعتابُ الاستِقالةُ واسْتَعْتَب فلانٌ اذا طَلَب أن يُعْتَبَ أى يُرْضَى und II, 66, Z. 13: انما العَتْبُ والعُتبانُ لوْمُك الرجلَ على اساءة كانت له اليك فاسْتَعْتَبْتَه منها. G. schlägt vor: استُعقب »man drang in ihn, seine Beamten durch andere zu ersetzen«. — 4 CC richtig مجاشِع بن مسعود. — 5 CC على جيش. — 19 CC richtig الفَدَانىّ ohne Tešdīd. — 23 انقاء, in CC ohne Vokale, vermutlich أنْقاء, Pl. von نَقًا (G.). — 24 Lies mit CC und G. السُّرَيْجيّاتِ »die Schwerter«.

S. ٣٥, 6 امّ قِتال wird von CC bestätigt. — 8 وحميدة im Texte ohne Vokale, CC وحُمَيْدَة. — 9 CC من فهم. — 16 Die Form زَنْبَر wird von CC bestätigt. — 25 حميد im Texte ohne Vokale, CC حُميد.

S. ٣٦, 3 Auch CC حُرُم. Das Richtige wird wohl عُوَّم »schwimmend« sein (G.). — 8 محمدا wird von CC bestätigt. — 8 CC دمتَ.

S. ٣٧, 21 Nach بن الزبير fügt CC hinzu: بن العوّام. — 24 Auch CC واخوهما لامّهما.

S. ٣٨, 2 بين fehlt CC. — 3 CC حدّثنا ابرهيم, Z. 7 ebenso. — 12 Auch CC ابو القاسم. — 14 CC يَعْرِفُون. — 17 CC محمد. — 19 CC دمتَ. — 22 CC قال فقال. — 27 عمر wird von CC bestätigt.

S. ٣٩, 10 CC vokalisiert مُكَعْبَر; vgl. Tāǵ al-ʿarūs III, 524, Z. 19. — 12 مكيس, im Texte ohne Vokale, CC مِكْيَس. — 23 له fehlt CC.

S. ٤٠, 5 CC قُرين, vgl. Moschtabih S. 424, wo ein gleichzeitiger Überlieferer namens قُرين بن ابراهيم erwähnt wird. — 6 Auch CC وسَعِيْدًا. — 9 Auch CC حارثة بن عوف بن نضلة. — 12 CC وهُود. — 13 Auch CC وامّ عمر. — 21 Auch CC ستّ وتسعين.

S. ٤١, 1 CC صلعم statt عليه السلام. — 4 Auch CC يَتْشَع. — 5 Auch CC الهُون. — 11 CC حُذيفة mit ح subscriptum statt جذيمة. — 16 CC امهاتهم فى بنى زهرة. — 25 CC ينْزِله.

S. ٤٢, 2 CC عبد الحارث. — 5 G. bemerkt: »Vermutlich عضّل zu sprechen, s. Gloss. Ṭab.«; CC hat aber عَضَل ohne Tešdīd. — 7 Die beiden Formen غافل und فار (ohne Tešdīd) werden von CC bestätigt.

S. ٤٣, 10 كَلَدَة von CC bestätigt. — 11 CC richtig عبد مناة. — 18 CC schreibt الهاد.

S. ٤٤, 5 Die Form شِجْع von CC bestätigt. — 13 CC صَبِرَة.

S. ٤٥, 5 Auch CC عَرِيفى; vielleicht ist aber mit G. عريف »einer seiner Inspektoren« zu lesen. — 8 خُثَيْل von CC bestätigt. — 11 CC مُهَزِّم, siehe aber Tāǵ al-ʿarūs IX, 103, Z. 15: مهزّم كمعظّم اسم لحطان وقحطان لقبه. — 11 الهَمَيْسَع von CC bestätigt. — 16 انّه fehlt CC. — 17 CC richtig اذ. — 24 Lies mit CC und G. أُشْعِرَ, Ṭabarī, Gloss. — 24 Die Worte ونادى رجل يا خليفة finden sich auch in CC, sind aber mit G. als Wiederholung zu streichen.

S. ٤٦, 5 CC عمر بن الخطّاب. — 7 CC ثم احد. — 15 Das von mir eingesetzte بن معاوية fehlt auch in CC, بن عامر in der folgenden Zeile ebenso. — 17 Die Vokalisation بَشير wird von CC bestätigt. — 18 Die Worte كان يكنى ابا القاسم nur einmal in CC.

S. ٤٧, 6 وقريبة, im Texte ohne Vokale, CC وقَرِيبَة. — 28 CC الله.

S. ٤٨, 7 اليوم fehlt CC. — 11 CC بقدرِ ما لله. — 16 ترى, im Texte ohne Vokale, CC تُرَى. — 19 CC تقيم. — 22 CC كالنعام. — 24 CC منكبةً.

S. ٤٩, 5 CC سَعِيد. — 14 CC ومعه. — 18 CC خَبْرًا. Das Richtige wird wohl خيال sein (R.). — 20 Auch CC عبد عوف. — 22 Auch CC حِبالة mit ح subscriptum.

S. ٥٠, 1 CC فوُلد, am Ende der Zeile aber غُلامًا. Das Richtige ist zweifellos nicht فوَلَدَ...غلامًا, sondern فوُلِدَ...غلامٌ. — 21 محمد بن عمرو بن fehlt auch in CC.

S. ٥١, 2 CC جُبَيْرَة, siehe die Anmerkung zur Stelle. — 13—14 Die beiden Formen خَطْمَة und طُعْمَة werden von CC bestätigt.

S. ٥٢, 1 Lies خَلْدَة mit CC. — 10 CC richtig حِبالة mit ح subscriptum. — 11 Die von mir eingesetzten Worte بن النعمان fehlen auch in CC, بن عامر in Z. 13 ebenso. — 15 CC وابى حميد ohne عن.

S. ٥٣, 1 من الانصار fehlt CC. — 10 CC مُحبّة mit ح subscriptum; siehe die Anmerkung zur Stelle. — 24 CC ورقه ohne Vokale.

S. ٥٤, 14 CC فخرج statt ومضى. — 17 CC فقرّبت. — 21 CC فلانٌ. — 24 CC واخذت.

S. ٥٦, 12 CC scheint حسنا zu haben, das Wort ist aber ziemlich undeutlich.

S. ٥٧, 4 CC صلّى الله عليه statt عليه السلام. — 13 CC حدثنا اسماعيل; قال fehlt an den beiden Stellen. Dies ist gewöhnlich der Fall, wenn der Isnād, wie hier, im Texte fehlt und am Rande nachgetragen ist, weil der Schreiber sich in derartigen Fällen der größtmöglichen Kürze befleißigte.

S. ٥٨, 6 CC schreibt غزيّة, Z. 12 ebenso. — 10 Auch CC عامرة. — 12 Die Form همّام wird von CC bestätigt. — 23 Auch CC عُقب, d. h. عُقبٌ; das Richtige ist aber عُقبًا (G.). — 26 CC richtig مالك الاغرّ.

S. ٥٩, 7 Die Worte بن العجلان بن عمرو بن عامر in CC durch Homoioteleuton ausgefallen. — 14 Auch CC نافع. — 21 CC واهب العُكَيم. — 23 CC عُدُس. — 25 Nach ابو امامة اسعد schaltet CC ein: بن زرارة, das hier nicht am Platze ist.

S. ٦٠, 10 CC المُقوَّم mit übergeschriebenem صح. — 14 CC وحِبّانة mit ح subscriptum und folgendem صح; dieselbe Form auch Moschtabih S. 139. — 20 CC richtig جارية. — 20 CC مُجمِّع, Z. 25 und S. ٦١, 6, 7, 9 ebenso; siehe aber Tuḥfa S. 103.

S. ٦١, 11 CC زيد بن عمرو. — 19 CC richtig يَرْفَا. — 26 CC اقبضه منه.

S. ٦٢, 1 CC من عام قابل. — 6 CC قلت ohne ف. — 8 CC فِي ديوانِنا; vielleicht ist aber من statt فى zu lesen (G.). — 10 CC توفّى ohne و. — 13 CC هو مولى. — 16 CC وكان اسمُهُ سعد statt وكان اسمُهُ سعدًا oder وكان اسمَهُ سعدٌ. — 21 CC يهنونه und ليهنك. Wie G. bemerkt, ist Änderung unnötig.

S. ٦٤, 23 CC اموالهم واولادهم. — 23 CC vokalisiert وسُلِّطنا.

S. ٦٥, 2 Zu ميّت »dem Tode verfallen« verweist R. auf Zeitschrift für Semitistik II, 226. — 6 Lies mit CC und G. ونُقْصِيكم. — 17 CC وسمّا. — 23 CC richtig بطنًا.

S. ٦٦, 20 CC واحدٌ. — 21 Auch CC الجرّى; Änderung unnötig.

S. ٦٧, 8 Auch CC مُشْرِعَةً. — 10 CC هاشِم. — 17 Auch CC تصافّنا. — 18 CC من بعض. — 21 Auch CC فيهم; Änderung unnötig. — 26 عن fehlt CC. — 27 CC حالَهُمْ. — 28 اين hat die Bedeutung von أَنَّى »wie«, vgl. Ṭabarī, Gloss. (G.). — 28 Lies mit CC und G بقَوْم statt يقوم.

S. ٦٨, 24 Auch CC عبثر.

S. ٦٩, 5 CC نال لكم. — 9 CC وبمَ ذاك. — 10 قد fehlt CC. — 11 قال fehlt vor اخبرنا مالك بن اسماعيل CC. — 12 Lies mit CC عَنَزَة. — 21 Lies mit CC السَّنَنُ فى حبكم. — 22 CC عليكم statt عليه.

S. ٧٠, 6 CC امر. — 7 CC قولك, aus قبلك geändert. — 20 CC الصاعقةَ. — 21 Die Form جُميع wird von CC bestätigt.

S. ٧١, 3 Lies mit CC und G. الكذب. — 4 Statt الشرّ will G. السِرّ oder لِلسِرّ lesen; die Lesart des gedruckten Textes wird aber durch الشرّ in CC bestätigt. — 4 Zum folgenden bemerkt G.: »Zu لو كانت ام احدهم muß wohl in Gedanken ergänzt werden: ‘aus unserer Familie’.« — 7 Lies mit G. إنَّ الّا, Z. 8 ebenso. — 7 Auch CC اعمال; G. liest عُمّال. — 23 CC بالعراق; vgl. die Anmerkung zur Stelle. — 26 CC قال. — 27 CC قال.

S. ٧٢, 14 CC جآنا به. — 21 CC ورسولهم. — 24 CC حقوقهم.

S. ٧٣, 9 CC ursprünglich ولو لا لم, لا ist aber durchgestrichen. Das handschriftliche ولو لم يبق الخ kann nur als eine Äußerung des ʿAlī ibn Ḥusain aufgefaßt werden, der al-Muḫtār niemals traute und ihn sogar öffentlich schmähte (S. ١٠٨ und Masʿūdī, Murūǵ V, 172). Dann wäre nach Wright II, §4, Rem. a etwa

لكفاه (»so würde das ihm genügen«) als Hauptsatz zu ergänzen. Viel einfacher ist es, mit G. لو zu streichen und ولم zu lesen (»es gab keinen von den Banū Hāšim, der nicht al-Muḫtār mit Lob überschüttete«), dies widerspricht aber der Angabe in Z. 10, daß Muḥammed ibn al-Ḥanafīja, der auch zu den Banū Hāšim gehörte (vgl. Z. 6), das Betragen al-Muḫtārs mißbilligt habe. — 20 CC وكان. — 23 CC ايام ohne و. — 26 Auch CC ويانسق.

S. ٧٤, 2 Lies mit CC und G. وعَيْبَهُ. — 7 Auch CC فاقره; Änderung unnötig. — 14 Vor بالسيف ist mit CC und G. ضربةً einzuschalten. — 16 Auch CC شيعتهم; G. hält شيعته für besser, zweifellos mit Recht, aber das handschriftliche شيعتهم ist ja auch nicht unmöglich. — 27 بل fehlt CC.

S. ٧٥, 5 Lies mit CC und R. ونهارهم. — 19 CC اقام. — 19 Auch CC حَبْل المُشاة mit ح subscriptum. — 22 Besser انفضّ; so CC und G. nach Ṭabarī II, 782, Z. 4.

S. ٧٦, 2 Auch CC وذلك. — 16 CC بنحو ما, Z. 23 ebenso.

S. ٧٧, 7 CC فبلغ محمد بن الحنفيّة. — 11 Auch CC بُرْقان. — 11 CC حدّثنا الوليد. — 12 Lies mit CC und G. أُخْرِجَ. — 14 Lies mit CC أَخْفُوا statt احصوا. — 27 CC اهل العراقَيْن علىّ.

S. ٧٨, 1 Auch CC اخوك. — 7 CC قرن. — 13 Lies mit CC und G. وحاوَرْنا. — 16 CC بكل ما. — 16 CC وقال والله. — 25 CC فعل ما فعل.

S. ٧٩, 6 CC عبد الملك بن مروان. — 7 CC besser تدعه. — 18 CC besser أَشْفَهُهُ. — 25 CC fügt hinzu: والسلام nach ان شاء الله.

S. ٨٠, 9 CC فيهم. — 19 CC كتب عبد الملك بن مروان بن الحكم بن ابى العاص. — 22 CC تقرّ. — 24 CC معه فى الشعب. — 26 CC بحكيم; vgl. die Anmerkung zur Stelle.

S. ٨١, 1 CC مقصّر. — 2 Lies mit CC und G. فَسَأَتَحَوَّلُ. — 9 CC بايعْ. — 12 CC فأُويت, das, wie G. bemerkt, der Lesart فآويت vorzuziehen ist. — 21 CC يُمْكِن.

S. ٨٢, 2 Die Worte قال والله لاقتلنّك قال اولا تدرى auch in CC zweimal, unzweifelhaft Dittographie. — 3 CC انّ لله فى كل يوم ثلثماية وستّين لحظة. — 15 Auch CC تؤمنا. — 19 CC وبالآمال له ولاصحابه. — 20 CC احبّ الينا.

S. ٨٣, 1 Auch CC نُزْلًا; das Richtige ist aber نُزُلٌ (G.). — 6 CC وغيرهم. — 12 Auch CC عينه. — 12 CC فكررتُ. — 13 تعلم fehlt CC. — 13 Auch CC ظالما. — 14 CC فذعته. In demselben Sinne kommt auch دغث vor (G.). — 18 فاتى به fehlt CC. — 20 CC قال. — 22 قال fehlt CC. — 25 CC قد ارسلنى.

S. ٨٤, 1 Lies mit CC und G. اعطيتُكه. — 2 CC vokalisiert صُرْم. — 3 CC فذكر الذى قال له. — 15 CC vokalisiert مُوَسَّمًا. — 22 CC مطرف خزّ اصفر بعرفات; vgl. die Anmerkung zur Stelle. — 24 CC حُرَقاتِيّة mit ح subscriptum; das Richtige ist aber حَرَقاتِيّة (G.), siehe Ṭabarī, Gloss.

S. ٨٥, 8 له fehlt CC. — 22 Auch CC وفى الشعب; das و ist aber zu tilgen (G.). — 26 CC ابن ثلث وستين ohne سنة.

S. ٨٦, 2 CC لم. — 18 Die beiden Formen بُجير und حُبَيِّب werden von CC bestätigt. — 21 CC حين. — 21 CC تغلب بن وائل.

S. ٨٧, 1 Die Vokalisation سَلْمَى wird auch von CC bestätigt. — 17 CC فقال له. — 19 CC قضيّته. — 22 CC نعيم بن مسعود. — 28 وقبل منه fehlt CC.

S. ٨٨, 7 CC بنت عثمان بن حكيم. — 8 CC والياس wie im Texte. — 14 Lies ابواى (G.). — 14 CC وعُرِفْتُ. — 15 CC نعرّف. — 18 ومات fehlt CC. — 25 بن الخطاب fehlt CC.

S. ٨٩, 3 CC الاخنس. — 8 CC richtig كُنتُ. — 12 CC ولا عمر; لا scheint aber durchgestrichen zu sein. — 28 Die Form حَبّان wird auch von CC bestätigt.

S. ٩٠, 17 CC فجآ. — 17 CC اَخْطى. — 23 اراه fehlt CC.

S. ٩١, 5 CC رَبَعْتَ »du hast eine vierte genommen«, das auch von G. bevorzugt wird. — 5 Das zweite الله fehlt CC. — 10 CC ضاقت بى.

S. ٩٢, 1 CC اتقى. — 4 لا zweimal in CC. — 15 Das zweite بحر fehlt CC. — 17 Die Form الحُصين wird von CC bestätigt. — 20 قال fehlt CC. — 21 CC offenbar richtig نِسْطاس. — 26 Auch CC اربعين; das Richtige wird demnach sein: أخّر الرؤيا اربعين سنة.

S. ٩٣, 3 CC فجلَسْتُ. — 12 CC يَكْرون. — 13 CC richtig وحَبَسَهُ. — 21 Lies mit CC und G. nach Balāḏurī ed. Ahlwardt S. 245, 11 أمْحَكَ.

S. ٩٤, 4 Lies mit CC und G. خَرُقْتَ به »du hast ihm unfreundlich geantwortet«. — 11 CC وَطِئْتَ او سعيد بن المسيّب. — 17 ما ist ما الديمومة nach Balāḏurī ed. Ahlwardt S. 246, 1: ما قدر حبسى (G.).

S. ٩٥, 5 CC مرّة statt سنة. — 8 CC حجّة. — 10 CC richtig القَوِىّ; siehe die Anmerkung zu VI, ١٨٣, 11. — 17 CC ما ادرى. — 19 CC بعدُ statt بعد ذلك. — 21 Die Form خَلَفَ wird von CC bestätigt. — 27 CC مثل ما قال له.

S. ٩٦, 1 Auch CC تقول ohne و; besser وتقول (G.). — 4 Lies mit CC بهذا. — 12 CC واخبرنا عبد الله; قال fehlt. — 16 CC ووﻻّ. — 18 Auch CC انظر فى المسجد احدٌ; nach انظر muß aber هل ausgefallen sein, vgl. Z. 14 und 23 (G.). — 21 CC فاذهبْ. — 23 فى المسجد fehlt CC.

S. ٩٧, 7 Wie R. bemerkt, ist der Sinn des Ausdruckes ولا نظر فى اقفائهم, den ich in den Anmerkungen nicht erklärt habe, daß Saʿīd nie der zuletzt in der Moschee Eintreffende war, so daß er nie die Reihe der Betenden vor sich hatte. — 10 Lies mit CC والغَنَم. — 12 Lies mit CC und G. اظلّنى. — 15 Auch CC عُمِّرَ; G. liest عَمَرَ »er besuchte die Moschee«. — 18 Auch CC النُّوَمَ; G. schlägt vor اليومَ »heute«. — 20 Vgl. die Bemerkung G.s zu den Worten Kaʿbs: »Vermutlich meint er, daß die Qoraish mehr an das Milchgeschäft denken als an die Gebetsstunde mit der Gemeinde.«

S. ٩٨, 6 CC يخرج statt يبرح. — 8 Lies mit CC und G. خَيْرًا. — 10 CC عرفتُها. — 15 CC سليمان بن حرب. — 20 CC سعيد بن المسيّب. — 24 CC وكان لا يُنشِدُ.

S. ٩٩, 7 Dazu bemerkt G.: »مُلاءٌ شرقيّة vermutlich einfach 'orientalische', z. B. هرويّة, vgl. Z. 9. Heute aber nennt man in Arabien شرقية 'un fichu en rouge et blanc rayé pour couvrir la tête et les épaules' (Ethnographisches Museum in Leiden).« — 10 Nach G. يخلط, d. h. بالناس »sich unter die Leute mischen«. Die Lesart des Textes wird aber durch die Schreibung يحتلط mit ح subscriptum in CC bestätigt; daran schließt sich folgende Glosse am Rande:

حاشية بخط ابن ناصر

قال ابن ناصر معنى يحتلط اى يجتهد فى لبسه ويلبس احسن ما يقدر عليه.

Zur Bedeutung des Verbs حلط siehe Lisān al-ʿarab s. v. — 17 لا fehlt CC. Dazu G.: »بنات العاج 'Puppen von Elfenbein'. Das Verbot kann nur dem



Stoff gegolten haben, wahrscheinlich weil er zu kostbar war.« — Z. 22 G.: »ما لم تقع فيه الأَيمانُ : Der Sinn dieser Worte ist wohl: 'solange es nicht von dem vielen Berühren beschmutzt ist'.« So habe ich auch diese Stelle aufgefaßt. Indessen hat R. eine sehr ansprechende Konjektur statt des in CC mit vollständiger Vokalisation versehenen الايمان vorgeschlagen. Seine Worte lauten folgendermaßen: »Vielleicht ist statt des immer noch schwierigen الايمان zu lesen السيسان, Pl. von سوس 'Motte'. بزّ stünde dann in der allgemeineren Bedeutung 'Kleiderstoffe'. وقع von Motten auch Ḍamīrī Ḥajāt II 32, 8. Der Ausspruch weist bitter auf die Vergänglichkeit auch der bevorzugtesten Güter hin.« — 24 CC سكرانا.

S. ١٠٠, 1 CC unrichtig يوّتا. — 8 Lies mit CC رأيتُ. — 9 Auch CC احسن ما; das Richtige ist aber احسن ممّا (G.). — 9 CC صنع. — 14 CC اتق. — 18 Auch CC كَلّ. — 19 Über محمد بن سعد steht in CC هو المصنف.

S. ١٠١, 1 Der Zusatz حدّثنا محمد بن سعد fehlt CC, Z. 3, 11, 13, 16 ebenso. — 3 CC اخبرنا طلحة. — 5 CC اليَسْرَيْن. — 21 Über محمد بن سعد hat CC هو المصنف. — 26 CC سكرانًا, Z. 28 ebenso. — 27 Vor لو انّ schaltet CC ein ارأيتَ.

S. ١٠٢, 8 الخزاعى fehlt CC. — 10 قال nach واتبعينى fehlt CC. — 14 CC لها statt اليها. — 22 CC نِسْطاس wie S. ٩٢, 21 und ١٠٣, 17.

S. ١٠٣, 4 CC القميص. — 8 CC اسماعيل بن عمران. — 20 Auch CC ابرِيَّيان. — 28 حدثنا محمد بن سعد قال fehlt CC, قال vor محمد بن هلال in der folgenden Zeile ebenso, offenbar weil der Isnād am Rande ergänzt ist, siehe die Anmerkung zu S. ٥٧, 13.

S. ١٠٤, 15 CC vokalisiert بالمكتَّب. — 19, 20, 23 Lies mit CC und G. اعياء. — 23 CC schreibt مُسْتَلْقِى. — 27 Zu حرّج vgl. Ṭabarī, Gloss. (G.). — 28 من يقلبنى الى ربّى s. v. a. من يبلّغنى ربّى S. ١٠٥, 10 »daß man mir das Geleit gibt zu meinem Grabe« von قلب im Sinne von »begleiten«, z. B. Buḫārī ed. Krehl I, 505, 6 v. u., IV, 164, 4 (G.). — 28 Der Satz وان يمشوا معى بمجمر ist dem vorhergehenden ان يرجز معى راجزهم beigeordnet (G.).

S. ١٠٥, 5 CC يُعَجِّلوا. — 10 اذن IV von der öffentlichen Bekanntmachung eines Todesfalles, siehe Ṭabarī, Gloss.; S. ١٦٣, 23; IV, 1, ٢١, 17, ٨٥, 17 ebenso (G.). — 27 CC حُرِّفَ. — 28 CC فراشى هذا.

S. ١٠٦, 8 حدّثنا محمد بن سعد fehlt CC. — 20 CC عامِرة بن عوف.

S. ١٠٧, 12 Auch CC اردت. مكة وذكر له. Über مكة findet sich ein Zeichen, das wahrscheinlich auf eine Marginalglosse verweisen sollte, eine solche Glosse ist aber nicht vorhanden. — 12 CC فقال ابن مطيع اى فداك.

S. ١٠٨, 23 CC اَقَتَّلوا [sic]; gemeint ist wohl أَقْتَلوا wie im gedruckten Texte »dem Tode preisgeben«, vgl. Asās al-balāġa s. v.: أقتله عرّضه للقتل كما قال مالك بن نويرة لامرأته حين رآها خالد بن الوليد أقتلتى يعنى سيقتلنى خالد من أجلك; G. قتلوا. In derselben Zeile lies mit CC وادخلوهم »als es ging, wie es ging, und man (d. h. die Mediner, unter denen Verräter, die Banū Ḥāriṯa, sich befanden) sie (nämlich die Syrer) in die Stadt hereinließ«. Sonst wäre mit G. بنو حارثة nach Ṭabarī II, 423, 11 als Subjekt zu ادخلهم zu ergänzen, weil ادخل sich schwerlich auf den im vorhergehenden nicht erwähnten Befehlshaber des syrischen Heeres, Muslim ibn ʿUqba, beziehen kann. — 25 Der Vers findet sich mit einigen Varianten bei Ibn Hišām S. 523 (G.). — 28 Auch CC حفاظ.

S. ١٠٩, 6 CC وقد. — 10 CC richtig سنــة خمس وستّين. — 18 CC فذكر. — 25, 26, 27 Auch CC المُضَرّب.

S. ١١٠, 2 CC الى ان يلحق. — 8 CC قال. — 8 CC امورٌ. — 9 Auch CC من; besser فى (R.). — 9 فابى الّا ما ابى »er weigerte sich durchaus, meinen Vorschlägen beizustimmen« (G.). Die Bedeutung ergibt sich zwar aus dem Zusammenhang; die Konstruktion ist aber eigentümlich. Dazu bemerkt R.: »ابى الّا ما ابى ist eine unlogische, mindestens aber eine verzwickte Ausdrucksweise, die nach dem Muster klarerer Wendungen gebildet ist, nämlich ابى الّا القتال und ابى ما ابى.« — 25 CC عَبيد بن عَوبج; S. ١١١, 5 ebenso. — 27 Die Form نُفاثة von CC bestätigt.

S. ١١١, 6 CC richtig بنت ابى الخِيار. — 12 CC mit ع subscriptum und Vokalen عَرَكِى. — 12 CC بن عِدّ; über dem د steht aber ك.

S. ١١٢, 1 Auch CC المُطَرِّف. — 5 Die Worte حدثنا محمد بن سعد قال fehlen in CC, قال hinter معن بن عيسى ebenso; der Isnād ist am Rande ergänzt. — 7 CC قال قال. — 14 Nach بالمدينة fügt CC hinzu وعَقِبٌ. — 20 بن حبيب fehlt auch in CC. — 25 CC فقال له.

S. ١١٣, 1 Auch CC اَبانَ, Z. 5 aber اباناً. — 9 حدثنا محمد بن سعد قال fehlt in CC, قال hinter معن بن عيسى ebenso; diese Tradition nebst dem Isnād ist am



Rande ergänzt. — 13 حدثنا محمد بن سعد قال fehlt in CC, قال nach بن ابى اويس ebenso. Auch dieser Isnād fehlt im Texte und steht auf dem Rande in CC. — 16 CC اخبرنا محمد بن سعد . — 16 CC الدستوائى . — 20 CC اما ان الحديث . — 21 CC ابان .

S. ١١٤, 1 Die Worte وامها رقية بنت الحارث بن عبيد بن عمر بن مخزوم in CC durch Homoioteleuton ausgefallen. — 8 بن حبيب fehlt auch in CC. — 16 CC vokalisiert قُرَيبة. — 18 CC وحَكَمَة.

S. ١١٥, 2 CC عاليا. — 6 Lies mit CC und G. وتسعين als abhängig von سنة Z. 5. — 10, 14, 15 Die eingeklammerten Worte fehlen auch in CC. — 18 Auch CC وامهم. — 19 CC مُكمل. — 23 CC vokalisiert ووُلّى.

S. ١١٦, 6 CC قَطّا. — 7 G. bemerkt: »Auffallend sind صغير und كبير für صغيرا und كبيرا«; die Lesart des Textes wird aber von CC bestätigt. — 7 Der Abschnitt von حدثنا محمد بن سعد قال آنا يزيد بن هارون الخ an bis einschließlich كان ابو سلمة يخضب بالوسمة in Z. 19 auch in CC zweimal. Über حدثنا in Z. 7 steht معاد und über demselben Wort in Z. 19 الى. — 21 قال vor واخبرت fehlt CC.

S. ١١٧, 13 حدثنا محمد بن سعد قال fehlt CC; das folgende اخبرنا محمد بن عمر am Rande ergänzt. — 26 Lies mit CC und G. فشدّ.

S. ١١٨, 4 CC stimmt mit dem gedruckten Text vollständig überein. G. schlägt vor: وحَقّ سرورهم »und ihre Freude ist rechtmäßig«; es ist aber einfacher, mit R. in engerem Anschluß an die Variante am Rande وهو مسرور zu lesen. — 5 CC اجزى. — 5 المسور ist vielleicht Schreibfehler für ابن صفوان, vgl. Z. 2 (G.). — 9 Lies mit CC انّى حَنِقٌ. — 13 Auch CC قطع; Änderung unnötig (R.). — 26 CC schreibt لمُنْحَنى.

S. ١١٩, 4 G. bemerkt: » فوله : nämlich جنازته; vgl. Gloss. Ṭab. ‘curam egit’«. — 5 وفاةً »eines natürlichen Todes« (R.). — 13 CC عَبيد بن عَوِيج. — 22 CC جَزءى. — 23 بن مروان fehlt auch in CC. — 26 CC وقد مدحه ohne كان.

S. ١٢٠, 1 CC يقصِّروا. — 1 Auch CC فيتعرّضون. — 2 Lies mit CC und G. طلحةُ; vgl. auch ZDMG. LXII, 788. — 16 CC عبد الله. — 19 CC عبد الملك بن مروان, vgl. die Anmerkung zur Stelle. — 27 CC فى زمانه.

S. ١٢١, 4 CC فاعظم. — 4 Hinter اشدّ ist vielleicht ما يكون ausgefallen (R.). — 6 القتل zweimal in CC. — 7 CC وهم كذلك. — 8 Lies mit CC ولا ارى لكم. —

10 CC والله. — 11 Hinter مقتل schaltet CC ein: بعده. — 17 CC موسى بن طلحة; بن طلحة ist aber am Rande ergänzt. — 23 Auch CC يُجوِّز; wahrscheinlich ist aber تجاوزا اصابعهما zu lesen (G.); vgl. S. ١٤١, 22.

S. ١٢٢, 12 CC deutlicher او امّ اناس. — 14 Die Form زَبّار wird von CC bestätigt. — 22 بن مرّة fehlt CC.

S. ١٢٣, 1 CC الجُلاس. Als Personenname kommt sowohl الجُلاس als auch الحُلاس vor, wie sich aus den betreffenden Artikeln im Qāmūs ergibt. — 4 CC فقتل. — 13 Auch CC وذو سنّة. — 13 CC لم يَبدُ. — 13 CC وذى صِفْوَة. — 15 Auch CC هنّى; Änderung unnötig. — 20 CC النَبِطَل. — 21 Die Form كُوز wird von CC bestätigt. — 21 بن مالك nur einmal in CC.

S. ١٢٤, 23 CC offenbar richtig مَكِيثة. Nach Moschtabih S. 501 kommt auch مَكيث als Eigenname vor.

S. ١٢٥, 2 Auch CC الاشعرين. — 14 Auch CC وام عمر. — 15 CC وكان. — 24 CC vokalisiert قَقَف, S. ١٢٦, 3 ebenso.

S. ١٢٦, 8 Die Form حُبَيِّب wird von CC bestätigt. — 12 CC unrichtig عبد مناة, aus عبد مناف geändert. — 16 CC schreibt زَبْرًا. — 17 CC يَعْمُر, vgl. Moschtabih S. 559.

S. ١٢٧, 1 Lies mit CC مَكِيثة. — 8 Auch CC مُرَىّ. — 12 CC ذُهْل. — 14 CC schreibt الوَضِئَة wie der gedruckte Text. — 24 Auch CC فيكركرهم.

S. ١٢٨, 2 CC richtig بن حُذيفة. — 2 CC عَبِيد بن عَوِيج. — 10 CC schreibt عُدُس. — 12 CC vokalisiert أُسِيرَة und جدارَة. — 13 CC بن الخزرج. — 22 CC عبد وَدّ, S. ١٢٩, 5, 9 ebenso. Sowohl وَدّ als وُدّ kommt bekanntlich vor. — 25 CC بن عبد القيس.

S. ١٢٩, 1 CC, wahrscheinlich unrichtig, وامّها. — 21 Die Form سَلام ohne Tešdīd wird von CC bestätigt, wo über diesem Namen ein خف steht. — 25 حدثنا محمد بن سعد قال fehlt in CC. — 26 CC عطا بن يسار.

S. ١٣٠, 6 قال hinter مهران fehlt in CC; die Worte حدثنا عمرو بن ميمون بن مهران sind am Rande ergänzt. — 15 CC عبيد الله. — 17 CC قالا وهو.

S. ١٣١, 4 Auch CC الفُرافِصَة. — 5 CC سُبيع. — 6 CC بن ربيعة. — 15 CC وكانت لأبيه صحبة وكان قبيصة ثقة. — 17 CC am Rande: خ ردهان.

S. ١٣٢, 15 Am Rande in CC: من اول الجزء الى هنا سمعه ابو محمد الجوهرى من ابى عمر ابن حيويه بقراءة ابى الفتح بن ابى الفوارس.

من هنا ابتدا سماع ابن حيويه من ابى ايوب ورايت بخط يده هاهنا فى حاشية الاصل قرئ على ابى ايوب سليمان بن اسحق بن الخليل الجلاب فى يوم الثلثا فى رجب سنـــة سبع وعشرين وثلثماية قال حدثنا الحرث بن ابى اسامة قال حدثنا محمد بن سعد. — 17 CC richtig خَديج.

S. ١٣٣, 2 CC وامّ عمرو, vgl. die Anmerkung zu Z. 1. — 12 Auch CC عن ابيه. — 18 CC عالما. — 20 قال vor فكان fehlt CC. — 25 CC unrichtig بُنَىّ. — 25 Vokalisiere mit CC und G. لأُسْأَلُ und فيُفْتَحُ; G., wahrscheinlich richtig: »Nach فيُفْتَحُ ist wohl علىّ hinzuzudenken: 'ich werde nach einem *ḥadīth* gefragt, und es wird mir ein Gespräch von heute auf die Zunge gelegt'.« R. liest يومىّ »ein alltäglicher Ḥadīṯ«.

S. ١٣٤, 3 CC schreibt لثوب عصفر. — 5 Wie G. bemerkt, werden die brokatenen Knöpfe mit Abbildungen von Männergesichtern verziert gewesen sein. — 10 CC فى الحرب. — 10 Auch CC مُبطّنا. — 11 CC richtig محمد بن عمرو. — 11 Die Form ادكن wird von CC bestätigt. — 26, 27 Dazu bemerkt G.: »Diese عَمْرة ist wohl die Tochter des Abdarraḥmān ibn Asad VIII, ٣٥٣. — تبحّرتُها: das Suffix bezieht sich wohl auf الاحاديث.«

S. ١٣٥, 3 CC عبد الله بن حسن بن حسن mit übergeschriebenem صح. — 5 CC النبىّ. — 5 CC فتحدّثا. — 8 Auch CC سُخْطه. — 14 Auch CC بمَحاج mit ح subscriptum. — 22 وقريبة, CC mit Vokalen وقَرِيبَة. — 24 Auch CC سَلْمَى. — 25 CC وعوفًا.

S. ١٣٦, 3 Die Form حُبيش wird auch von CC bestätigt. — 5 Auch CC وعمر. — 17 CC nur اخبرنا محمد بن عمر حدثنى مصعب آلخ ohne قال; dieser Isnād ist am Rande ergänzt worden.

S. ١٣٧, 2 Auch CC وامهم nach وام حمزة; in Z. 3 ebenso. — 11 Auch CC وامّها. — 14 ونبيه im gedruckten Text ohne Vokale, nach CC ونُبَيْه. — 19 CC نوفل بن محمد بن عدى بن نوفل. — 21 CC mit vollständiger Vokalisation غِفَار.

S. ١٣٨, 8 CC لحُرمة الله. — 11 CC ودَفَع الى مُصْعب سَوْطًا. — 12 بعد fehlt CC. — 14 Auch CC ابا يكسوم.

S.١٣٩, 5 CC من تيم بن مرّة. — 6 CC وامه ام فروة. — 7 CC vokalisiert امّ حُكيم und قَرِيبَة. — 9 Die Form نِصاح wird von CC bestätigt. — 10 Lies mit CC und G. تُخَلِّقَنَّا. — 11 CC تُضَحِّى عنَّا. — 18 CC richtig قال اخبرنا روح بن عبادة قال حدثنا ابن عون. — 21 Wie G. bemerkt, ist vermutlich الوالى (Z. 22) als Subjekt zu اضطرّنى hinzuzudenken.

S.١٤٠, 9 Die Worte ثم جلس فيه بعدهما عبد الرحمن بن القاسم وعبيد الله بن عمر zweimal in CC. — 20 Wie G. bemerkt, bedeutet وبدع مائة الف: »Und er hinterließ bei seinem Tod 100,000 Dirhem«. — 21 CC يتحلّج mit ح subscriptum. — 21 Lies mit CC فى نفسه; zur Bedeutung vgl. Lane s. v. حلج: »مَا تَحَلَّجَ فِى صَدْرِى مِنْهُ شَىْءٌ [*Nothing of it was doubtful in my mind*;] *I doubted not respecting aught of it.*« In demselben Sinne kommt nach Lane auch تخلّج vor. Wahrscheinlich ist لا vor يتخلّج ausgefallen. — 25 CC ثمرةً. — 27 CC محمد statt رسول الله.

S.١٤١, 13 Die Worte قال اخبرنا عبيد الله bis einschließlich ورق in Z. 14 zweimal in CC, worauf durch لا معاد über قال und الى über ورق aufmerksam gemacht wird. — 22 CC يُجاوز; lies تجاوزا (G.). Vgl. jedoch Fleischer, Kleinere Schriften I, 772 ff. — 24 قال fehlt an beiden Stellen; diese Tradition ist am Rande ergänzt worden.

S.١٤٢, 4 Die Worte القاسم بن محمد جبة خزء اخبرنا عارم بن الفضل حدثنا حماد بن زيد عن ايوب قال رايت على in CC durch Homoioteleuton ausgefallen und am Rande ergänzt. — 6 CC خضراً. — 10 Lies ورداء مُتَبَّن; CC مُتَبَّرًا. Gemeint ist مُتَبَّن »strohgelb«, siehe Nihāja I, 109: (وفى حديث عمر بن عبد العزيز) انه كان يَلبسُ رداء مُتَبَّنًا بالزعفران اى يُشْبِه لَونُهُ لَونَ التِّبْن. — 12 CC قطيفة خزٍّ. — 13 قال نا فطر fehlt CC. — 23 Die Schreibung بانَك wird von CC bestätigt. — 24 بقطرة زعفران »mit ein wenig Safran«, vgl. Z. 6 بشىء من زعفران und Z. 26 بالعصفر الخفيف (G.).

S.١٤٣, 3 CC حدثنا محمد بن عمرو. — 5 CC schreibt لم ارى. — 7 CC حدثنا فطر. — 22 CC يُبْنَا; vgl. S.١٠٥, 9: فلا تضربوا على قبرى فسطاطا und S.١٥٠, 12: وعلى قبر عبيد الله فسطاط.

S.١٤٤, 11 عقال von CC bestätigt. — 18 Die Form آمنة wird durch die Schreibung امنة in CC bestätigt. — 22 بن عبد الله fehlt auch in CC. — 23 رزاح بن in CC am Rande ergänzt. — 24 CC ابا عُمَر, zweifellos richtig.

S. ١٤٥, 16 Auch CC مَكِيس مَكْيَس mit vollständiger Vokalisation. Vgl. auch G.: »Sonst könnte man auch an مكيَّس denken, das in einem Verse ʿAlī's vorkommt (Fāiq I, 340)[1]:

أَلَا تَرَانِى كَيِّسًا مُكَيَّسَا
بَنَيْتُ بعد نافع مُخَيَّسَا
بابًا حَصِينًا وامينا كَيِّسا

(Nāfiʿ und Mokhaiyas sind Namen von Gefängnissen)«. — 18 CC على حُبِّ سالم. — 19 Lies mit CC und G. وجِلْدَةُ بَيْن. Der Ausdruck فلانٌ جِلْدَةُ ما بين عينىَّ وانفى findet sich bei Girgas und Rosen, Арабская хрестоматія, S. 192, Z. 4 v. u., wo es ferner heißt: انّه جلدة وجهى كلّه (G.).

S. ١٤٦, 8 CC مَسْقَلَة. — 8 CC ursprünglich كتان كنّار كنار, das letzte كنار ist aber durchgestrichen. Auch كنّار wird wohl mit G. als Dittographie zu streichen sein. — 11 Am Rande in CC: اخر سماع ابى عمر بن حيّويه من ابى الحسن الخشاب.

شاهدت هاهنا فى حاشية الاصل بخط ابن حيويه ما صورته بلغت والجميع وتوفى احمد بن معروف الخشاب رحمه وقد بلغنا هذا الموضع وما اعلمه تم سماع باقى الكتاب على احد والذى بقى له لم يتمه تمام اخبار المدينة قط وسمعت من اول الكتاب الى هنا من احمد بن معروف اخبار النبى عليه السلم عن حارث بن ابى اسامة عن محمد بن سعد وباقى الكتاب عن الحسين بن فهم عن محمد بن سعد. — 14 CC اتّزر. — 23 CC richtig بن عبد الرحمن بن مُقاتل القشيرى خال القَعْنَبى; بن scheint aber später nachgetragen worden zu sein. — 26 CC قال nur einmal.

S. ١٤٧, 2 Auch CC محاولا. — 11 بن fehlt nach سليمان in CC. — 14 CC ينقطع und فيُسَوِّى. — 17 CC richtig فيضربنا. — 19 Lies يَغْدو (G.). — 22 CC richtig خُلقان ثيابنا فيخباها. — 23 CC المجبّر. — 27 CC عبد الرحمن بن المُجَبَّر mit صح über auch an der letzten Stelle كذاك.

S. ١٤٨, 7 Lies mit CC und G. اشقّهم »der größte«. — 8 CC richtig تقل. — 13 CC وسمع. — 16 Auch CC عبد الله. — 26 CC ganz wie der gedruckte Text; wahrscheinlich sind aber, wie G. annimmt, einige Worte vor لكثرة ausgefallen.

[1] In der Haidarabader Ausgabe vom Jahre 1324 S. ١٨٨.

S. ١٤٩, 10 CC unrichtig اسد. — 10 Die Worte وامها زينب بنت ابى عمرو بن امية in CC wegen Homoioteleuton ausgefallen. — 14 CC ورَباح. — 14 CC حِبَّانَة, vgl. die Anmerkung zur Stelle. — 16 CC قال اخبرنا عبد الله بن عمر. — 25 CC mit Vokalen وقَرِيْبَة.

S. ١٥٠, 6 عبد المجيد wird auch von CC bestätigt. — 18 CC بن ابى ذيب.

S. ١٥١, 18 CC mit vollständiger Vokalisation خُبَيْب, siehe die Anmerkung zur Stelle. — 20 CC mit Vokalen امّ حَبِيب und حَمِيدة.

S. ١٥٢, 9 CC ظُرَيب بن عمرو بن نوفل. — 9 CC وعُمَرَ. — 20 Auch CC اسماط. — 23 Dazu bemerkt G.: »Dieses كأنّه 'als ob er' (ein Mann von Gewicht sei) ist merkwürdig. Die Erklärung التيه ist nicht überflüssig.« Demnach wäre يعنى التيه eine erklärende Glosse zu كأنّه, was kaum glaublich ist. Viel einfacher ist es, mit R. den betreffenden Ausdruck folgendermaßen zu übersetzen: »Er scheint Hochmut bekunden zu wollen.«

S. ١٥٣, 2 CC schreibt من حَوْله. — 6 Auch CC الآخر; wahrscheinlich ist aber الآذن »der Türhüter« zu lesen (R.). — 14 CC richtig عِتَبَة mit übergeschriebenem صح, S. ١٥٤, 23 ebenso. — 19 CC بنت عبد الله بن ربيعة بن الاسود. — 25 CC كان ohne و. — 27 CC عالما عاليا عاقلا.

S. ١٥٤, 9 Lies mit L, CC und R. قريش »die K. vermochten (mir bisher) nicht nachzusagen«. — 9 Auch CC خَرِبَتْ; besser خُرِّبَتْ nach I, 1, ٧١, 12 und Lane s.v. خرب: »عِنْدَهُ تَخَرَّبُ الْأَمَانَاتُ *Deposits entrusted to him become lost*« (G.). — 12 CC اخبرنا عبد الله بن جعفر. — 22 CC richtig بن الحارث بن هشام بن المغيرة.

S. ١٥٥, 2 Auch CC رَمْعَة, vgl. S. ١٥٣, 19. — 3 بالمدينة fehlt CC. — 7 CC richtig عِتَبَة. — 25 CC mit Vokalen حَكَمَة بن نَجبة.

S. ١٥٦, 1 Auch CC وذَهَبَ. — 11 Hier bricht CC ab.

S. ١٥٨, 9 Wie G. bemerkt, heißt فيكم »für eure Sache«.

S. ١٦٠, 2 G. schlägt vor: شيخ بقّال لهم مستقيم »ein Scheich, der ihnen (den Aliden) treu war, ein Gewürzkrämer«; R. liest: شيخ يُسْأَل لهم »der von ihnen befragt zu werden pflegte« und verweist auf seine Arabische Syntax S. 246. Mit Bezug auf die von R. zitierte Stelle VI, ٢٤٥, 3 وكان عبد الله بن شُبْرُمَة يسمّى الذين يُسْئَلون له عن الشهود الهداهد scheint seine Deutung den Vorzug zu verdienen.



S. ١٦٣, 18 Lies يكره (G.).

S. ١٦٦, 28 Lies مَخِيضًا (G.).

S. ١٧١, 11 Lies اردتُ, vgl. Z. 4 (G.).

S. ١٧٢, 5 Statt فرَّدَ ist mit R. فردَ zu lesen, vgl. Z. 12f. — 25 Lies على ohne Tešdīd »ich bezeuge in bezug auf meinen Vater: Er hat mir berichtet«, d. h. Mein Vater hat mir berichtet (G.).

S. ١٧٣, 23 Lies نُصْبِحُ »wir werden morgen sehen, was wir machen werden« (G.).

S. ١٨٣, 17 Für اليمانية ist vielleicht الزبانية »die Polizeisoldaten« zu lesen (G.). — 18 Wie G. bemerkt, heißt حتّى ركبوا الاسطوان عليه »bis sie in das Portal auf ihn zu stürmten«.

S. ١٨٦, 4 Lies يَغُرُّه غَرًّا und in der Marginalglosse غَرَّ (G.).

S. ١٨٩, 10 Besser يُخْرَج, vgl. Z. 12 دُخل دار محمد (G.). — 13 Lies فصاح, vgl. Z. 14 الى الصوت (G.).

S. ١٩٤, 4 Statt الاحيان ist vielleicht استحياء zu lesen (R.). — 11 Lies تَهوّرتْ (G.). — 15 مترّكا ist zweifellos unrichtig. Statt dessen ist nach G. etwa حُمْرَة (vgl. S. ٢٢٨, 5), nach R. متورّدا oder مورّدا »rosenfarbig« zu lesen; ich selbst habe an مُتبّنا »strohgelb« gedacht, vgl. oben die Anmerkung zu S. ١٤٢, 10.

S. ٢٠٨, 16 Nach لأنّ ist لا einzusetzen, weil ʿOmar der Lebensführung des Busr den Vorzug gibt (G.). Dazu bemerkt G.: »ʿDies (deine Verurteilung der Lebensweise der Kalifensöhne) gilt deiner Familie als Schlachtung', denn da wird sich die öffentliche Meinung gegen sie kehren und ihren Untergang verursachen. Vgl. S. ٢٥٣, 21: ʿGott wird unter den Banū Marwān eine Schlachtung halten, und, bei dem Eide Gottes, falls diese Schlachtung durch mich stattfinden muß (werde ich sie ausführen)'. Der Prophet gebrauchte الذبح ebenso, Ibn Hishām ١٨٣, 5 v. u. لقد جئتكم بالذَّبح. Vgl. Ṭab. II, ١٣٨, 2: بكتاب فيه الذبح.«

S. ٢١٣, 7 und ٢١٤, 14 Zum Ausdruck فعقد ثلاثين verweist G. auf Naqā'iḍ ed. Bevan 199, 7 nebst Anmerkung, wo der Jahresbericht der DMG. 1845, S. 114, zitiert ist; vgl. auch Goldziher in ZDMG. LXI, 756f. und Huart im Journal asiatique X, Tome VIII, 566.

S. ٢١٤, 15 Wie R. bemerkt, bezieht sich diese Stelle auf Sūra 18, 60.

S. ٢٢٢, 10 Lies بِجَلَب »mit Waren« (G.).

S. ٢٢٧, 8 Lies بِى قُرَيطَة (R.).

S. ٢٣٥, 6 ابس, das sich sonst nirgends findet, wird wohl Schreibfehler für أَنَس sein (G.). — Z. 21 Lies خطبة (G.). — Z. 22 Lies يُعْذِر, vgl. S. ٢٦٣, 26 (G.).

S. ٢٣٦, 11 Wie G. bemerkt, stehen احبّهما (»er nannte sie seine Geliebten«) und تَوالاها (»prétendre être client de«, Dozy s. v.) im deklarativen Sinne, vgl. Wright I, 34 D. — 18 Dazu G.: »Wenn die Lesart جانبه richtig ist, hatte er also an jeder Seite einen Sklaven, oder aber man muß annehmen, daß جانبَيْه ein stehender Ausdruck für 'zur Seite' geworden war; vgl. Gloss. Ṭab. unter جبين «.

S. ٢٤١, 13 Lies وصرف (G.). — 13 Nach دفع ist wohl اليه ausgefallen, vgl. Ṭabarī III, 2500, 13 (G.).

S. ٢٤٤, 1 Lies مالى in einem Worte, wie Ibn Ǵauzīs Manāqib ed. Becker, S. v, 12 (G.).

S. ٢٤٥, 26 Statt كتب ist wahrscheinlich كشب zu lesen (G.).

S. ٢٤٦, 7 Statt des von mir angezweifelten فجزوه ist فجَزَوْه zu lesen (G.). — 14 Lies وقدّ من (G.).

S. ٢٤٨, 7 Siehe Morgenländische Forschungen S. 134: »ويقولون أنا مُوِيسٌ من خيرك والصواب أنْ يقال انا يائسٌ من خَيْرك يقال يَئِستُ وأَيِستُ لغتان«; Änderung unnötig (G.). — 27 Lies اىْ statt اىّ; wahrscheinlich ist vor حين (S. ٢٤٩, 1) auch اى einzuschalten (G.).

S. ٢٤٩, 28 Lies وسيسألك, falls nichts vorher ausgefallen ist (R.).

S. ٢٥٠, 20 Lies خَشْيَةَ »aus Furcht«.

S. ٢٥٢, 26 Besser ولا يكوننّ, vgl. Z. 27 (R.).

S. ٢٥٣, 14 Lies أَلا وإنّى (G.).

S. ٢٥٤, 2 Lies به wie Z. 6 (G.); بها könnte sich nur auf ein im Sinne behaltenes الخلافة beziehen.

S. ٢٥٥, 12 Im Anschluß an die Hs. عاميّنَ (R.). — 24 ارادتّ; das Tešdīd ist zu streichen (G.).

S. ٢٥٦, 8 Nach من يُتصدّق عليه scheint فى العام الماضى انه ausgefallen zu sein; vgl. die Anmerkung zu Z. 11 (G.). — 14 Lies بناء (G.).



S. ٢٦١, 23 Lies العَلاقات und العَلاقة ohne Tešdīd »Geschäft, Unternehmung«, d. h. an dieser Stelle Expedition gegen die Byzantiner (G.). — 28 Die Worte فانْبِذْ اليهم على سواء finden sich Sūra 8, 60 (R.).

S. ٢٦٢, 4 النمور »Pantherfelle«, wie G. mit Beziehung auf Gloss. Geogr. bemerkt. — 22, 27 G.: »الذعارات: so oft für das klassische الدعارات, s. Gloss. Ṭab.«. — 28 Neben تعدّى = تتعدّى ist vielleicht وتَعاهَدُ = وتتعاهد zu lesen (G.).

S. ٢٦٣, 12 Lies يصلّون فى الحديد (G.). — 13 Lies يصلّون, vgl. S. ٢٧١, 23: لا يقيّد احد بقيد يمنع من تمام الصلاة (G.).

S. ٢٦٦, 7 يَسْمع; G.: »Eher يُسْمِع, wie Z. 9, ٢٦٧, 16«. Beides ist natürlich möglich. — 12 فيهما, besser بينهما (R.). — 15 ملّ; vermutlich سلّم wie Z. 19 (G.). — 23 Lies الخُمْرَة »Gebetsmatte« (G.).

S. ٢٦٨, 12 Statt ولم يقتلوه ist wohl ولم يقيدوه zu lesen (G.).

S. ٢٦٩, 5 R. bemerkt, offenbar mit Recht: »لا ist zu streichen, ‘sie nämlich pflegten ihn einzuführen’«.

S. ٢٦٩, 26 Dazu G.: »Die Glosse يعنى بالشفعة ist so zu verstehn: ‘es werde keine Praeemptio erlaubt wegen Nachbarschaft’«.

S. ٢٧٠, 1 G. »ما بلغك: ‘du hast nichts vom Verkauf vernommen’?«. — 8 Lies أَبْغِنى »suche für mich« (G.).

S. ٢٧٥, 2 تعيش stützt sich auf Lisān al-ʿarab und Tāǵ al-ʿarūs s. v. لقّ; lies يَعِيشَ nach Mubarrad 98, 13 und Ibn al-Aṯīr, al-Kāmil I, 411, 4; beide haben فسرّك (G.). — 8 Die gewöhnliche Lesart ist ينقّب (G.). — 16 جَنْب ist »ein Stück Fleisch«, vgl. Ṭabarī, Gloss. (G.). — 19 Lies تزوّجون »ihr suchet Verbindung mit ʿOmar (ibn al-Khaṭṭāb) durch Heirat. Falls aber die Kinder ihm ähnlich werden, werdet ihr ungeduldig«. Für نزعوا الشِّبْهَ hat Ibn al-Ǵauzī, Manāqib S. ٨١, 14 نزعوا الى الشبه (G.).

S. ٢٧٧, 10 G. liest لِتَعْدِلَ.

S. ٢٧٨, 1 G. schlägt zögernd vor جَرِىٌّ (= جَرِىءٌ) zu lesen und dies mit انا zu verbinden, انتهك absolut zu nehmen (Lisān al-ʿarab XII, 392, 1) und مُعاصِيَ zu vokalisieren. Demnach lautet seine Übersetzung: »Siehe (dadurch) habe ich Mut denjenigen zu bestrafen, der das Verbotene tut, sich Gott widersetzend«.

S. ٢٨٠, 13 Wie G. bemerkt, heißt لطيفة hier »subtil«; Ṭabarī II, 1363, Z. 14 hat غليظة. — 23 Lies جَزّ »Abschneiden (des Haares oder des Bartes)« wie S. ٢٨٢, 18 (G.).

S. ٢٨١, 8 Lies فيا (G.). — 10 Lies تَلَبَّسَ (= تَتَلَبَّسَ) (G.). — 11 Lies mit Nawawī لَكتبتَ أُرُدُّها (G.).

S. ٢٨٢, 3 Ich habe رُعِد »er wurde von Schreck ergriffen« (vgl. Lane s. v.) auf عمر بن عبد العزيز bezogen; man muß aber mit G. رَعَبَ oder رَعَّبَ lesen und es auf مؤذن beziehen. Wie R. bemerkt, wird رعب vom girrenden Tauber gebraucht; لا تغنّه (Z. 4) heißt demnach »ruckse ihn nicht«. — 9 Eher لا تُعمِلوا, vgl. die Anmerkung zur Stelle (G.). — 18 Wie sich aus Kitāb al-aġānī XIV, 165, Z. 4 v. u. ergibt, ist zu مصفّف hinzuzudenken السُّكَيْنِيَّة »nach der Mode der Sukaina«, vgl. Ṭabarī, Gloss. und Abulḳāsim ed. Mez, S. 54, Z. 5, طُرَّة سُكَيْنِيَّة, Hamdānī ed. Müller, S. ٩٩, 13 (G.).

S. ٢٨٦, 5 Lies وسلّم (R.).

S. ٢٨٧, 2 Lies ثم مَنْ بقى (G.). — 19 Daß der Prophet Kötel als Lose (سَهْم, Pl. سُهْمان) gebraucht und sogar auf einen den Namen Gottes schreibt, ist auffallend (G.). — 27 Die Handschrift hat تاخذ und تسوّى; trotzdem muß wohl mit G. ياخذ, يقسم und يسوّى gelesen werden.

S. ٢٨٨, 4 Lies إلّا (G.). — 26 Lies من statt بين (G.).

S. ٢٩٠, 6 Vielleicht besser ولا يَدَعُونَ »und sie werden nichts lassen« (G.).

S. ٢٩١, 1 R.: »St. كان l. كانت, da es auf das Vielfache, nicht auf den Edelstein zu beziehen ist.« — 3 Wie G. bemerkt, steht وارجعُ im Sinne von أَوَأَرْجِعُ »sollte ich darauf zurückkommen?«

S. ٢٩٣, 2 Vgl. Ibn Ġauzī, Manāqib S. ٢٩, 11: واعطى الذين سبقوا ولم يُخيّب الذين لم يسبقوا اعطاهم دون ذلك (G.). — 12 Lies نخشى (G.) — 15 Vielleicht سمع statt سمعوا (G.).

S. ٢٩٥, 12 Lies نغش »wackelte« (R.).

S. ٢٩٧, 1 Lies ندّهن und تنهيّأ (G.). — 1 Lies ما ذا »warum« statt هذا (R.). — 27 Lies الجِدَة »Wohlstand«, »Reichtum« (G.).

S. ٢٩٨, 3 G.: »فيما بين الكعب والشراك bedeutet wohl, daß das Kleid unten bis zwischen Knöchel und Schuhriemen reichte«. — 13 G.: »(طيالسة) جبّة ist hier Stoffname; vgl. das Gloss. Ṭab. unter بُرْد.« — 23 Vielleicht ارانى wie Z. 28 (G.).

S. ٢٩٩, 21 Lies الى statt على (G.).

S. ٣٠٠, 3 Lies تمكَّنْ (G.) — 7 Lies لِمَآبي, siehe Ṭabarī, Gloss. s. v. اوب (G.).

S. ٣٠١, 13 Dazu bemerkt R: »كالقراطيس 'wie nach Zielscheiben'; hinter كَ ist die Praep. الى unterdrückt; s. m. Syntax S. 225«.

S. ٣٠٥, 6 Lies mit der Handschrift فأُوَلِّيهِ »dann werde ich ihm ein Amt geben und ihn als Steuereinnehmer senden« (G.).

S. ٣٠٦, 18 قبله im Texte ohne Vokale; lies mit R. قِبَلَهُ »was er dort zur Verfügung hatte«.

S. ٣٠٨, 11 Lies يكتمه, vgl. Z. 13 (G.). — 12 Lies الىّ mit Tešdīd (G.). — 13 Lies انّى.

S. ٣٠٩, 10 Lies أُعْرِضَ (G.).

S. ٣١٠, 16 Lies mit der Handschrift ضِعافٍ (G.) — 17 Vokalisiere فيُضَعِّفْنَ von اضاع »vernachlässigen« (G.).

٣١٣, 1 Statt يُحتسب im Sinne von يُحْتَسَبُ به kann man auch mit G. يَحْتَسِبُ »der himmlischen Lohn suchte« vokalisieren.

٣١٤, 3 Lies دَفْنٌ »vergrabener Schatz« (G.).

٣١٥, 2 Vielleicht أَرْتَدَّ statt أُرْتَادُ (G.). — 22 Lies عضّنا (R.) — 26 Lies بالمُدْنِيَةِ, d. h. بالحال المُدْنِيَةِ »in engen Verhältnissen« (G.).

٣١٦, 1 G.: »نصير scheint mir besser als تصير, wenn nicht تصير بنا zu lesen ist«. Das ist gewiß Geschmackssache.

٣١٧, 11 Dazu G.: »غَلِطَ بى vermutlich غَلَّطَ zu lesen: 'ich fürchte, daß Unvermögen in mir ist', oder غلّطنى: daß er (der Emīr) mich غالطًا unfähig befunden hat'«. — 14 Lies فانصرفتَ »und dann kehrst du zum Palast Jaḥjās zurück« (G.).

S. ٣٢٨, 9 من ذكر im Texte ohne Vokale, mit R. مِنْ ذِكْرٍ zu vokalisieren.

S. ٣٢٩, 10 Bei Azraqī ed. Wüstenfeld S. 450, 8, 480, 3ff. مسقلة (G.), siehe oben, die Anmerkung zu S. ١٤٦, 8. — 10 Wie G. bemerkt, fällt zunächst der Ausdruck يهريق auf (im Sinne von يصبّ »sich hinabsenken«), da von einem

قرن »Hügel« die Rede ist, ferner auch بين, das vermuten läßt, daß hier etwas fehlt.

S. ٣٤٢, 1 Zu قاصّ im Sinne von واعظ, مذكّر »Prediger« vgl. Balāḏurī, Gloss. S. 89, 3 v. u. (G.). — 2 Wie G. bemerkt, bedeutet خفّف hier »sich kurz fassen«, vgl. S. ٣٧٣, 2, 5, ٣٧٢, 22 und auch ٣٤٨, 8.

S. ٣٥٣, 24 اطرافا, d. i. اطراف حديث »ausgelesene Überlieferungen« (G.).

S. ٣٥٤, 18 استخرجه im Texte ohne Vokale, mit G. أَسْتَخْرِجُهُ zu vokalisieren (ich fragte darnach, »um ihn herauszulocken«). — 19 Lies تَوَهَّمْنَا (G.).

S. ٣٥٨, 24 واوّل, lies او اوّل (G.).

S. ٣٦١, 19 Zu يقرها ist auch S. ٣٦٩, 20 يَرْقَ für يرقأ zu vergleichen (G.).

S. ٣٦٢, 15 نسى im Texte ohne Vokale, mit G. نُسِّيَ zu vokalisieren.

S. ٣٦٣, 7 فيه شى، erkläre ich nach Dozy I, 807: »في حفظه شيء« dans ce qu'il savait par cœur il y avait à reprendre.« G. schlägt vor: افقه شيء »sehr gelehrt«.

S. ٣٦٥, 23 G.: »يُسْلِمهم 'er setzte sie in gute Geschäfte' wie Yāqūt III, ١٤٩, 1: فيسلمهم فى الصناعات; vgl. auch Dozy.«

S. ٣٧١, 7 Statt كُنَّ ist wahrscheinlich كِنَّ »sie sind unterwürfig« zu vokalisieren; R. schlägt vor غِرْنَ »sie sind eifersüchtig«.

S. ٣٧٤, 14 G. liest اشتكى »er beklagte sich über die Mekkaner«; besser mit R. اشتكاءُ »der Hauptinhalt seiner Unterhaltung war die Beschwerde«. — 16 Dazu bemerkt G.: »Im Fāiq II, 76[1] lesen wir: طَرَأَ علىّ حِزْبِى من القُرآن فأَحْبَبْتُ ان لا أَخْرُجَ حتى أَقْضِيَه، اى بَدَأْتُ فى حِزْبِى وهو الوِرْد الذى فَرَضَه على نفسه ان يقرأه كُلَّ يوم فجعل بَدْأَتَه فيه طُرُوءًا منه عليه والحِزْبُ فى الاصل الطائفة من الناس فسمّى الوِرْدَ به لانه طائفة من القران. Nach dieser Fassung ist نفر من الجن hier und Z. 19 späterer Zusatz, was dadurch bestätigt wird, daß sie gar keine Verwunderung über die Djinn aussprechen, sondern nur nach der Bedeutung von حزب fragen.« — 21 قاف, d. h. Sūra 50.

S. ٣٧٨, 12 سواة nach Lubb al-lubāb ed. Veth S. 143; lies سُواءة, Z. 24 ebenso (G.).

S. ٣٨٢, 15 Lisān al-ʿarab XIX, 156, Z. 2: والشَّذَاةُ القِطْعَة من المِلْح والجمع شَذًا. Die Worte مِلْحَ شَذًا könnten höchstens nach der Analogie von سَحْقُ عِمامةٍ »ein

[1] In der Haidarabader Ausgabe II, 41.

abgeriebenes Ding, das ein Turban ist«, erklärt werden, sind aber zweifellos eine in den Text eingedrungene Marginalglosse, siehe G.: »Da شذا als N. P. nirgends verzeichnet ist und u. a. auch Salz bedeutet, darf man vermuten, daß es diese Bedeutung in Yaman hatte und somit ملح eigentlich Glosse ist. Yāqūt IV, ١٤٠, 22 hat nur الملح الذى يحارب.«

S. ٢٨٣, 9 Hinter وكان يسير فيها ist wohl mit G. سِيرَةً حَسَنَةً hinzuzufügen.

S. ٢٨٤, 1 جماع heißt »Gesamtheit«, »Totalität«, wie sich u. a. aus IV, 1, ٢٣, 3 und ١٠٠, 21, wo جاع für جُمّاع zu lesen ist, ١٤٥, 16 und Ibn Duraid ٢٤٥, 8f. (مُنَبِّه وهو زُبَيْد) ergibt (G.).

S. ٢٩٠, 22 Wie G. bemerkt, bedeutet من الاخماس اخماس عمر بن الخطّاب: »Er (oder sein Vater) gehörte zum خُمْس الله (vgl. S. ٢٨٧, 3) von der Beute, die zur Zeit ʿOmars gemacht wurde.«

S. ٢٩٣, 14 كان يكره ان يسأل الانسان بوجه الله, d. h. »er wollte nicht, daß ein Bettler sagte: اسألك بوجه الله«. Der Ausdruck وجه الله wird von Dozy erklärt. Daraus hat sich die Bedeutung »Almosen« entwickelt, z. B. Jaʿqūbī, Historiae II, ٢٨١, letzte Zeile: لا يكفى الّا وجه الله (G.).

S. ٤٠٠, 11 Statt اقرب ist vielleicht mit R. احازب »ich bin Anhänger« zu lesen.

S. ٤٠١, 6 Wie R. bemerkt, verdient die von der Nihāja verzeichnete Variante ذا ذمّ »einen Unverletzlichen« den Vorzug, weil der Betreffende sich auf der ʿUmra befand. Dann liegt auch kein Grund vor, das handschriftliche دمه in Z. 7 zu ändern.

S. ٤٠٦, 7 Lies من statt فى und in der folgenden Zeile ومن statt وفى (G.).

S. ٤٠٨, 12 Daß المغرور besser ist als المعرور (vgl. G.), gebe ich gern zu, siehe meine Anmerkung zur Stelle.

S. ٤١٠, 7 Lies مَزْيَدة nach Levi della Vida, Les »livres des chevaux«, S. 84, Z. 8 v. u.

S. ٤١١, 14 Meine Anmerkung zu dieser Stelle betrifft nur das Zitat aus dem Koran; dazu wäre mit R. nachzutragen, daß الحمد sich auf Sūra 1 bezieht, die auch سورة الحمد genannt wird.

---

Ausgegeben am 25. Juli.

---



# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

1933

**XVIII.** Sitzung der philosophisch-historischen Klasse. 15. Juni.

Vorsitzender Sekretar: Hr. Lüders.

*1. Hr. Spranger trug ausgewählte Teile einer Abhandlung »Zur gegenwärtigen geistigen Lage in Deutschland« vor.

Der 1. Teil der Abhandlung beschäftigt sich mit methodischen Vorfragen, die sich bei dem Versuch einer Geistescharakteristik der unmittelbaren Gegenwart ergeben. Er betrifft vor allem die Begriffe »geistige Strömung«, »Generationengeflecht«, »historische Antithetik« und »historische Schichtung«. — Der zweite, ausführende Teil geht von dem Hauptsatz aus, daß nach einer Zwischenperiode der Erschöpfung seit etwa 1928 die im Weltkrieg enthaltenen positiven Momente zu entschiedener, fruchtbarer Nachwirkung gelangen. Diese Deutung wird durchgeführt für das religiös-weltanschauliche Leben und für die Einzelgebiete der Kultur: Beherrschend ist der neue (im einzelnen analysierte) Volksgedanke, verbunden mit dem Werden eines neuen, bodenständigen, volkverflochtenen, aktivistisch-heroischen Menschentypus; beide sind aus dem Kriegserleben geboren worden. Zu beiden gehört ein neuer Staatsgedanke, eine respublica militans, die nicht mehr Ergebnis einer »Integration« der mannigfachen Willensrichtungen in der Gesellschaft ist, sondern umgekehrt den Staatswillen, repräsentiert durch den charismatischen Führer, der den neuen Volksgedanken hat, in Form einer »Emanation« hierarchisch der Gesellschaft aufprägt. In der Wirtschaft erhält ebenfalls der politische Wille den Primat; er strebt durch Planung im Interesse des Volksganzen nach dem erreichbaren Höchstmaß volkswirtschaftlicher Autarkie, wie sie im Kriege vorgebildet war. Auf technischem Gebiet ist die sentimentale Auffassung, für die die Technik der Feind der Seele ist, vor einer heroischen Bejahung der technischen Machtmittel, andererseits einer planenden »Technokratie« im Weichen. — Der Schluß wendet sich zum Weltanschaulichen, das sich in Kunst und Philosophie ausdrückt, zurück und stellt fest, daß die zeitgenössische Philosophie noch kein System geschaffen hat, in dem das neue, eroberungsgewisse, zugleich vitale und geistige Weltgefühl zu angemessener Darstellung gelangt wäre.

2. Das korrespondierende Mitglied Hr. Bang übersandte das 6. Stück der 'Türkischen Turfan-Texte', die er unter Mitwirkung von Frl. Dr. A. von Gabain und Hrn. Dr. G. R. Rachmati herausgibt. (Ersch. später.)

Es enthält die uigurische Version eines ehemals weit verbreiteten Yogācāra-Textes, eines Dhāraṇī-sūtra, namens 'Säkiz yükmäk yaruq', welches in populärer Art die Hauptprobleme dieser Mahāyāna-Schule darlegt, besonders aber die 'Acht Bewußtseinsarten (skr. vijñāna)' behandelt. Den Herausgebern waren die chinesische, mongolische und tibetische Version bekannt. Eine Sanskritversion, auf die alle diese Übersetzungen wahrscheinlich zurückgehen, hat sich bisher noch nicht gefunden. Der Verfasser des Originalwerkes und auch der uigurische Übersetzer sind unbekannt. Man weiß nur, daß dieses Werk von Hüen-tsang, also im 7. Jahrhundert, ins Chinesische übersetzt worden ist. Die chinesische Version, die in Pekinger Handschriften aus dem 9. (?) Jahrhundert gefunden worden ist, wird im Anhang abgedruckt. Philologische und buddhologische Anmerkungen sowie ein Index vervollständigen die Arbeit.

3. Hr. Kehr legte seinen Bericht über die Herausgabe der Monumenta Germaniae Historica vor.

4. Hr. Sethe überreichte das 3. und 4. Heft seines Werkes »Urkunden des alten Reiches« (Leipzig 1933),

5. Hr. Rodenwaldt die 2. Auflage der spanischen Übersetzung seines Werkes »Arte clásico (Grecia y Roma)« (Barcelona, Madrid, Buenos Aires 1933),

6. Hr. Hübner die 3. Lief. der IV. Abt. des 10. Bandes des »Deutschen Wörterbuches« (Leipzig 1933).

# Bericht über die Herausgabe der Monumenta Germaniae historica 1932.

Von P. Kehr.

Schon im vergangenen Jahre mußte aus Ersparnisrücksichten auf die Abhaltung einer Plenarversammlung der Zentraldirektion verzichtet werden. Auch dieses Mal haben wir davon absehen und uns mit einer Zusammenkunft der an den Arbeiten besonders beteiligten Mitglieder begnügen müssen. Sie fand am 29. April in Berlin unter der Leitung des Vorsitzenden statt. Es waren erschienen aus Berlin die HH. Brackmann, Heymann und Strecker, aus Greifswald Hr. Hofmeister, aus München Hr. Leidinger und aus Wien Hr. Hirsch. Der Gegenstand der Verhandlungen war außer der Berichterstattung über die Arbeiten eine Prüfung der finanziellen Lage der Zentraldirektion, die sich infolge des weiteren Absinkens der Dotation des Reiches und des Ausbleibens des österreichischen Beitrags so kritisch gestaltet hat, daß, wenn nicht eine Wiederherstellung ihres normalen Budgets stattfindet, eine weitere Einschränkung unserer Arbeiten unvermeidlich ist. Der Vorsitzende wurde beauftragt, beim Reichsministerium des Innern vorstellig zu werden. Zu unserer Freude hat Hr. Reichsminister Dr. Frick die nachdrückliche Befürwortung unserer Bedürfnisse bei dem Hrn. Reichsfinanzminister zugesagt. Es handelt sich aber nicht nur um den Schwund des Etats. Der allgemeine Rückgang zeigt sich auch in der abnehmenden Zahl unserer ständigen Mitarbeiter, nachdem schon früher durch den Abbau des zweiten etatsmäßigen Mitgliedes der Zentraldirektion und der beiden sog. Direktorialassistenten eine starke Verminderung der personellen Kräfte eingetreten war. Bei den *Scriptores* ist außer Hrn. Krusch nur als einziger ständiger Mitarbeiter Hr. Dr. Kauffmann in Greifswald tätig, bei den *Leges* haben nur dank der Unterstützung der Notgemeinschaft mehrere Hilfskräfte beschäftigt werden können, während bei den *Constitutiones* zwei ständige Mitarbeiter vorhanden sind, Frl. Dr. Hüttebräuker und Dr. Th. E. Mommsen, bei den *Diplomata* ebenfalls zwei, die HH. Dr. O. Meyer und Dr. K. Jordan, wozu neuerdings ein Volontär aus der Schweiz, Hr. Dr. Beck, hinzugekommen ist. Bei den *Epistolae* und den *Antiquitates* ist überhaupt kein ständiger Mitarbeiter vorhanden, ebensowenig für die Verwaltung der Bibliothek, für die in der früheren Zeit ein eigner Bibliothekar bestellt war. Damit ist dem Vorsitzenden, auch wenn er als

Direktor des Preußischen Historischen Instituts in Rom und des Kaiser-Wilhelm-Instituts für deutsche Geschichte mit deren Kräften gelegentlich auszuhelfen in der Lage war, doch eine auf die Dauer untragbare Verantwortung aufgebürdet.

In dem Berichtsjahr sind erschienen:

in der Quartserie der *Diplomata: Die Urkunden der deutschen Karolinger* t. I p. 2: *Die Urkunden Ludwigs des Deutschen 859—876* bearbeitet von P. Kehr,

in der Oktavserie der *Leges (Fontes iuris Germanici antiqui. Nova Series* t. I fasc. 1*): Sachsenspiegel, Landrecht* hg. von K. A. Eckhardt,

*Neues Archiv* Bd. L Heft 1.

Im Drucke befinden sich:

in der Folioserie der *Scriptores*: t. XXX p. 3,

in der Quartserie der *Diplomata*: *Die Urkunden der deutschen Karolinger* t. I. p. 3: *Die Urkunden Karlmanns und Ludwigs des Jüngeren 876—882* bearbeitet von P. Kehr,

in der Oktavserie der *Leges (Fontes iuris Germanici antiqui. Nova Series t. I. fasc. 2): Sachsenspiegel, Lehnrecht* hg. von K. A. Eckhardt und *Marsilius von Padua Defensor pacis* p. II hg. von R. Scholz,

in der Oktavserie der *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum: Widukindi Rerum gestarum Saxonicarum libri 3*, ed. V. bearbeitet von P. Hirsch.

*Neues Archiv* Bd. L Heft 2.

Über den Fortgang unserer Arbeiten ist folgendes zu berichten:

I. *Scriptores.* — Hr. Krusch berichtet über seine Arbeiten an der Neuausgabe von *Gregors von Tours* Frankengeschichte, die er nach dem Vorgange Gregors selbst lieber als *Historiarum libri X* bezeichnen möchte, daß er hofft, sie im Laufe des nächsten Jahres zum Drucke bringen zu können, nachdem die Bearbeitung des Textes im wesentlichen fertig ist. Doch macht die sachliche Untersuchung nicht geringe Schwierigkeiten, weil sich da immer mehr die Unglaubwürdigkeit des Autors herausstellt. Einen aufschlußreichen Beitrag lieferte der Bearbeiter in einer in der Historischen Vierteljahrsschrift Bd. 27 erschienenen Abhandlung »Die handschriftlichen Grundlagen der Historia Francorum Gregors von Tours«. Wir hoffen, daß es dem greisen Editor vergönnt sein möge, das große Werk zu Ende zu führen.

In der Hauptabteilung der *Scriptores* war die endliche Vollendung des XXX. Foliobandes die vornehmste Sorge des Herausgebers Hrn. Hofmeister, der hierfür wie für die andern Aufgaben dieser Abteilung ganz auf



seine eigene Kraft und auf die Mithilfe seines einzigen Mitarbeiters des Hrn. Dr. Kauffmann angewiesen war. Der Druck der Texte ist schon weit fortgeschritten. Der Inhalt ist sehr mannigfaltig und enthält neben kleineren Stücken auch sehr wichtige von dem Herausgeber selbst bearbeitete Quellen, wie die jüngst öfter behandelten sog. *Honorantiae civitatis Papiae*, die wohl als eine unter Konrad II. verfaßte Denkschrift eines Angehörigen der königlichen Kammer von Pavia über die königliche Verwaltung anzusehen ist, und die kulturgeschichtlich bemerkenswerte *Historia custodum Aretinorum* und einen Aretiner *Catalogus regum et imperatorum* bis auf Heinrich III., der von dem Primicerius Gerard von Arezzo herrührt, wohl demselben Mann, der das DH. III. 292 und einige andere Urkunden Heinrichs III. aus dem J. 1052 verfaßt hat, ferner die von Hrn. Levison bearbeitete *Translatio trium virginum Coloniensium Walciodorensis*, die kritisch sehr komplizierten von Hrn. Archivrat Dr. W. Smidt in Hannover bearbeiteten *Annales Casinenses* bis 1098 und die von Hrn. Dr. Kauffmann edierten Fragmente der *Annales Patherbrunenses* und die *Vita et passio Brunonis Querfordensis*. Dagegen müssen die von Hrn. Dr. Smidt übernommenen *Annales Beneventani* und die von Hrn. Hofmeister geplante Ausgabe der *Chronik von Amalfi* zurückgestellt werden. Daneben widmete sich Hr. Dr. Kauffmann der Herstellung des Namensregisters für den ganzen Band XXX, nachdem Hr. Dr. Aßmann in Stettin den *Index rerum et verborum* bereits fertiggestellt hatte. Dieser dritte Faszikel, mit dem die Folioserie der Scriptores abgeschlossen sein wird, wird rund 30 Bogen umfassen.

Zu der *Nova Series* der *Scriptores* in Oktav ist zu berichten, daß Hr. Hofmeister sich auch mit dem Abschluß des 2. Bandes der Chronik des *Mathias von Neuenburg* beschäftigt, das Wort- und Sachregister gefördert und die neueste Literatur für etwaige Nachträge durchgearbeitet hat. Es wäre in der Tat sehr zu begrüßen, wenn er zur endlichen Vollendung dieser wichtigen Quelle Zeit fände. Die übrigen von ihm aus dem Nachlaß Harry Breslaus übernommenen Ausgaben der Chronik des *Heinrich von Diessenhofen* und der *Historia Heinrici VII.* des *Nikolaus von Butrinto* haben leider vor den anderen dringenderen Aufgaben zurücktreten müssen. Die Zurückstellung der Normannenchronik des *Amatus von Montecassino* ist übrigens auch durch sachliche Rücksichten begründet, da das befreundete Istituto Storico Italiano bereits durch Prof. De Bartholomaeis deren Neuausgabe in die Wege geleitet hat, die Hr. Hofmeister, der schon durch seine Studien an der Chronik von Amalfi und am Amatus selbst wie kein anderer dazu berufen ist, gerne fördern wird. Die Arbeiten an der Neuausgabe der Chronik des sogenannten *Dalimil* hat Hr. Dr. Bruno Schier in der bereits im Vorbericht mitgeteilten Richtung weitergeführt. Die Neuausgabe der Chronik des *Thietmar von Merseburg*, die ursprünglich für die Reihe der Schulausgaben geplant war, soll

nun auch in der Nova Series erscheinen. Hr. Prof. R. Holtzmann hat sie so weit gefördert, daß das Manuskript im kommenden Jahre zum Abschluß gelangen wird. Eine Reihe kritischer Fragen hat er bereits in einer Abhandlung im Neuen Archiv Bd. L behandelt.

Von den *Scriptores in usum scholarum* ist zur Zeit nur die noch von H. Bresslau Hrn. Dr. P. Hirsch übertragene *Widukind*ausgabe in Bearbeitung, über deren Stocken bereits mehrmals berichtet werden mußte. Der Text ist zwar vollständig gesetzt, aber die Redaktion der Nachträge und was sonst zum letzten Abschluß gehört, steht infolge widriger Umstände noch immer aus, soll nun aber jetzt endlich liquidiert werden. Dann soll auch das wichtige Problem einer rationelleren Organisation unserer Schulausgaben, die die letzte Generation stark vernachlässigt hatte, zu seinem Rechte kommen.

II. *Leges.* — Über die Arbeiten dieser Abteilung hat der Leiter Hr. Heymann einen ausführlichen Bericht erstattet, aus dem wir das Wesentliche hier mitteilen. Die Arbeiten an der *Lex Ripuaria* wurden von Hrn. Prof. Franz Beyerle und Hrn. Dr. Rudolf Buchner in Frankfurt a. M. fortgesetzt. Die erste Durchsicht des ganzen Variantenbaus ist beendet, und es wurde festgestellt, daß die Hs. A 4 Sohms die beste ist, was die sachlichen Lesarten anlangt. Im März sollte mit der Aufstellung des Textes und des Variantenapparates begonnen werden; die sachlichen Erläuterungen sollen folgen; vor 1934 aber kann das Ganze nicht fertiggestellt werden. Hr. Prof. Junker, der im Berichtsjahr durch seine Übersiedlung nach Greifswald in der Arbeit am *Benedictus Levita* gestört wurde, ist nach Fertigstellung der letzten Studie, die demnächst im Neuen Archiv erscheinen soll, an die Textgestaltung herangegangen. Die Bearbeitung konnte durch eine Photokopie der Pithouschen Ausgabe der Dionysio-Hadriana von 1609 gefördert werden.

Am meisten sind die Arbeiten an den *Rechtsbüchern* fortgeschritten. Die *Schwabenspiegel*ausgabe des Hrn. Hofrats v. Voltelini wurde eifrig gefördert. Hr. Pfalz hat in den Weihnachtsferien die Schnalser Handschrift (Homeyer 252) abgeschrieben, Hr. Klebel im Herbst 1932 und im Januar 1933 in München eine große Anzahl von Handschriften aus verschiedenen Archiven verglichen und insbesondere Zürich 31/720 genau untersucht. Es sind nunmehr nur noch 14 Handschriften ganz unbekannt. Hr. v. Voltelini selbst hat die Kollation des Baseler Kodex (Homeyer 33) fertiggestellt.

Der *Deutschenspiegel* wird auf Grund der 1930 erschienenen Schulausgabe durch Hrn. Prof. Eckhardt und Hrn. Dr. A. Hübner umgearbeitet und voraussichtlich in der Nova Series bald erscheinen, während das von Hrn. Hübner bearbeitete *Buch der Könige* in der Quartserie in synoptischer Form gedruckt werden soll. Die Nova Series der Leges in Oktav wurde eröffnet durch die *Sachsenspiegel*ausgabe des Hrn. Prof. Eckhardt. Der 1. Teil (Einleitung und Landrecht) erschien im Januar 1933, der 2. Teil (Lehnrecht

und Glossar) ist fast ausgedruckt und wird alsbald erscheinen. Die Ausgabe bietet Land- und Lehnrecht in einem Band, stellt die ursprüngliche Sachsenspiegelfassung auf Grund eingehender textkritischer Untersuchungen wieder her, scheidet die Novellen Eikes von denen späterer Fortsetzer und verzeichnet die im Sachsenspiegel benutzten Quellen im vollen Wortlaut. Sie ist die erste kritische Sachsenspiegelausgabe seit Homeyers Ausgabe von 1861 und bedeutet einen entschiedenen Fortschritt namentlich auch nach der Richtung der Entstehung des Werkes. Eine verkürzte Ausgabe des Landrechts für den Studiengebrauch wird gleichzeitig erscheinen. Ferner wird Hr. Prof. Eckhardt alsbald in den Schriften der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften den 3. Teil seiner Rechtsbücherstudien, die Textentwicklung des Sachsenspiegels von 1220 bis 1250, veröffentlichen. Andere Arbeiten zur Geschichte des Sachsenspiegels hat er so gut wie fertiggestellt. Hr. Dr. Hübner hat wiederum die philologische Überwachung für den Deutschenspiegel besorgt und das umfangreiche wertvolle Glossar ausgearbeitet. Bei den Katalogen hat namentlich Hr. Dr. Mahmens und beim Lehnrecht auch Hr. Dr. Lentze mitgearbeitet. Hrn. Prof. Eckhardt und seinen Mitarbeitern, namentlich Hrn. Dr. Hübner, gebührt aufrichtiger Dank. Die Ausgabe ist dem Gedächtnis Karl Zeumers gewidmet, der zusammen mit Hrn. Fritz Salomon die Herausgabe der Quedlinburger Handschrift geplant hatte. An der großen Glossarausgabe des *Sachsenspiegels* hat neben Hrn. Prof. Frhr. v. Schwerin Frl. Dr. Sinauer eifrig weitergearbeitet. Es wird eine umfangreiche Darstellung der bisher gewonnenen Ergebnisse vorbereitet; diese soll die bisherige Entwicklung der Glossenforschungen von Grupen, Nietzsche, Homeyer und Steffenhagen geben. Daran schließt sich der äußere Aufbau der Handschriften in bezug auf Umfang, Stoff, Einteilung und inhaltliche Folge. Daneben wird besonders die Quantität und Art der fremdrechtlichen Zitate der Glosse erörtert werden; für diese nach Tausenden zählenden Zitate hat eine Verzettelung stattgefunden, und es scheint so, als wenn sie für die gesamte Entwicklung der Glosse und die Genealogie der Handschriften sehr wichtig sein werden. Es steht zu hoffen, daß damit die Heraushebung der Buchschen Glosse und ihre Fortentwicklung stark gefördert werde. Es treten an benutzten Handschriften inzwischen hinzu Homeyer 1062 und 1005. Im nächsten Arbeitsjahr wird mit der Textherstellung begonnen werden können. Am *Frankenspiegel* arbeitet Hr. Prof. Eckhardt fort, und zwar mit Unterstützung des Hrn. Dr. Mahmens; die Kollationen werden 1933 beendet sein, und daran wird sich die Bearbeitung schließen, die noch einige Zeit in Anspruch nehmen wird. Die Ausgabe des *Marsilius von Padua* durch Hrn. Prof. Scholz ist so weit fortgeschritten, daß die zweite Hälfte demnächst erscheinen kann.

Die Arbeiten der Abteilung *Leges* mußten fast ausschließlich aus Bewilligungen der Notgemeinschaft bestritten werden. Exzellenz Schmidt-Ott,

dem zu unserem tiefen Bedauern inzwischen verstorbenen Hrn. Geheimrat Siegismund und Hrn. Geheimen Oberregierungsrat Schwörer gebührt der herzlichste Dank für die nie versagende Hilfe, insbesondere auch für die jüngeren Hilfskräfte. Ohne diese Hilfe wären die Arbeiten undurchführbar, auch wenn hier und da kleinere Summen aus dem viel zu geringen Fonds der Monumenta beigesteuert werden konnten. Es bestehen verschiedene weitere Pläne für die Rechtsbücherreihe; insbesondere ist die Neuausgabe des Langobardischen *Edikts* (jetzt Foliobandausgabe IV) angeregt worden, ebenso der *Libri Feudorum* und die Weiterführung der an die Rechtsbücher anschließenden Literatur; vorläufig kann bei unsern geringen Mitteln und bei dem Mangel verfügbarer Arbeitskräfte davon nur allmählich und nur wenig verwirklicht werden. Wir wollen hoffen, daß der nationale Aufschwung auch der streng wissenschaftlichen Arbeit an der deutschen Vergangenheit zugute kommen wird.

An den *Constitutiones et Acta* hat Hr. Dr. Th. Mommsen in Verbindung mit Hrn. Dr. Fr. Bock, der die Regesten Ludwigs des Bayern für die neue Auflage der Böhmerschen Regesta imperii bearbeitet, die Sammlung und Bearbeitung der süddeutschen Materialien weitergeführt und auf einer Archivreise in das Elsaß in den Monaten Juni und Juli 1932 ergänzt. Die neuen Inedita wird er demnächst im Neuen Archiv veröffentlichen. Hr. Dr. Bock hat die Archive von Dresden und Prag und von Koblenz, Düsseldorf und Münster besucht, besonders für die Ergänzung der Reichssachen. Die nächste Aufgabe wird die Sammlung und Bearbeitung der italienischen Materialien sein, für die bereits mancherlei gesammelt ist. Für die Konstitutionen Karls IV. hat Frl. Dr. L. Hüttebräuker die noch vorhandenen Lücken, soweit Deutschland in Betracht kommt, zum guten Teil ergänzt, wobei ihr die Ergebnisse der elsässischen Archivreise Dr. Mommsens zugute kamen. Unter den bis jetzt so zusammengebrachten Karlurkunden aus deutschen, schweizerischen und französischen Archiven sind etwa 500 unbekannte Stücke, deren Regesten sie in einem der nächsten Hefte des Neuen Archivs bekanntmachen wird. Die noch ausstehenden Reste aus deutschen Archiven werden im kommenden Jahr bearbeitet werden.

III. *Diplomata.* — Trotz mancher Hemmungen war es möglich, den Druck des zweiten Teiles des I. Bandes der *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum* mit den Urkunden Ludwigs des Deutschen von 859 bis 876 ohne Störung zu Ende zu führen. Er wurde im Januar 1933 ausgegeben. Hierauf wurde sogleich mit dem Druck der unterdes bearbeiteten und druckfertig gemachten Diplome Karlmanns und Ludwigs des Jüngeren begonnen, mit denen der erste Band abgeschlossen werden wird, wobei uns die Mitarbeit von Hrn. Prof. R. v. Heckel in München von großem Nutzen war. Wenn nicht unvorgesehene Hindernisse eintreten, wird dieser ganze Band mit den Registern gegen Ende 1933 vollendet sein. Zur Erläuterung dieser

Urkundengruppe hat der Herausgeber mehrere Beiträge geliefert, einen sehr eingehenden Aufsatz über die Schreiber und Diktatoren der Urkunden Ludwigs des Deutschen im N. Archiv L, 1ff. und zwei Abhandlungen über die Kanzlei Ludwigs des Deutschen und über die Kanzleien Karlmanns und Ludwigs des Jüngeren in den Abhandlungen der Berliner Akademie, phil.-hist. Klasse 1932 Nr. 1 und 1933 Nr. 1. Bei der Drucklegung erwies es sich jedoch mehrfach als notwendig, die Stücke selbst noch einmal anzusehen, womit zugleich die Revision der Diplome Karls III. verbunden wurde, eine Aufgabe, der der Herausgeber sich meist gelegentlich seiner Reisen nach Italien und Österreich widmete. Bei der Bearbeitung der Diplome Ludwigs des Deutschen und seiner beiden älteren Söhne leistete Hr. Dr. O. Meyer nützliche Dienste; er las auch alle Korrekturen und unterzog sich mit großem Eifer den verschiedenen Obliegenheiten seiner Stellung, vornehmlich der Revision der komplizierten urkundlichen Überlieferungen und der Anfertigung der Register. Denn, wie bereits im Vorberichte ausgeführt ist, dehnen wir unsere Arbeiten grundsätzlich zu einer Neuaufnahme der Archivüberlieferungen jedes einzelnen Fonds aus. Dabei kamen nicht nur neue Überlieferungen bekannter Diplome an den Tag, sondern auch selbst unbekannte Urkunden. Eine hübsche Entdeckung machte Hr. Dr. Meyer im Münchener Cod. lat. 6281, wo als Schriftprobe ein Rekognitionszeichen des Notars Reginbert mit dessen tironischen Noten eingetragen ist, das uns über die Herkunft dieses Mannes erwünschte Auskunft gibt: er ist wohl der erste Bayer in der Kanzlei der deutschen Könige. Mit den vorbereiteten Arbeiten an den DD. Karls III. war Hr. Dr. K. Jordan beschäftigt, der in analoger Weise die Überlieferungen und die Literatur bearbeitete und ergänzte und auch schon die Schrift und Diktate zu untersuchen begonnen hat, während der Herausgeber einzelne Urkunden an Ort und Stelle revidierte, wie in Reggio, Modena, Parma, Cremona, Bergamo, in Marburg, München und Karlsruhe. So wird es voraussichtlich möglich sein, daß wir sogleich nach der Fertigstellung des I. Bandes mit dem Druck des II. Bandes, der die Diplome Karls III. enthalten soll, werden beginnen können. Diese Arbeiten sind auch den Urkunden der älteren Karolinger, besonders denen des Kaisers Ludwigs II., zugute gekommen. Die vorbereitenden Arbeiten an den Diplomen *Heinrichs IV.* und *V.*, die durch den Fortgang des Hrn. Dr. G. Ladner verwaist sind, hat unterdessen Hr. Dr. O. Meyer wiederaufgenommen und die noch vorhandenen Lücken in ihrer Überlieferung zu ergänzen begonnen. So fand er im Marburger Staatsarchiv den bisher vermißten lateinischen Text des D. Heinrichs IV. für Kuno St. 2550, während der Herausgeber in den oberitalienischen Archiven nach solchen Umschau hielt, die älteren Abschriften revidierte und ergänzte. Dabei hat er mehrere bis dahin unbekannte Diplome Heinrichs IV. aufgefunden, die er in einem der nächsten

Hefte des N. Archivs herauszugeben gedenkt. So gehen in beiden Serien die Arbeiten munter vorwärts.

Über die Arbeiten an den Diplomen *Konrads III.* berichtet Hr. Prof. H. Hirsch in Wien, daß sie sowohl für Italien wie für Deutschland gleichzeitig gefördert wurden, indem er einzelnen Mitgliedern des österreichischen Instituts gewisse wichtige Gruppen zur Revision und Bearbeitung übertrug, so die in Mailand, Feltre, Udine, in Karlsruhe, München und Stuttgart, während er selbst die burgundischen Gruppen sich vorbehielt. Dazu ist er im Oktober 1932 in Paris und im Anschluß daran in Lyon, Vienne und Arles gewesen, und hat hierbei endgültig festgestellt, daß nicht weniger als 17 Diplome Lothars, Konrads III. und Friedrichs I. ganz oder teilweise gefälscht sind und größtenteils einem einzigen Fälschungsunternehmen angehören. Dieses wichtige Ergebnis wird er demnächst in einer größeren Abhandlung veröffentlichen. Außerdem hat er im September 1932 das Stift Reichersberg besucht und festgestellt, daß mindestens die Urkunde Konrads III. St. 3448 von Gerhoh herrührt. Von den ihm übertragenen norddeutschen Empfängergruppen hat Hr. Prof. Zatschek in Prag eine Reihe von Stücken druckfertig gemacht.

IV. *Epistolae.* — Hr. Prof. Perels hat seine Untersuchungen, die ebensowohl der Ausgabe der Hinkmarbriefe für Bd. VIII der *Epistolae* wie dem III. Band der *Concilia*, die davon nicht getrennt werden können, galten, fortgeführt und u. a. die Leydner Hs. 141 mit den beiden erstmalig von Gundlach edierten Traktaten Hinkmars erledigt und die reichhaltige Überlieferung der Synoden von Soissons vom J. 866 und von Troyes vom J. 867 untersucht und ergänzt. Zur weiteren Fortführung sind aber noch Studienreisen erforderlich, die er für das kommende Jahr in Aussicht genommen hat.

Die Arbeiten am *Codex Udalrici* haben ihren programmäßigen Fortgang genommen. Hr. Dr. Lauter in München hat die Kollationen der beiden führenden Hss. V (in Wien) und Z (in Zwettl) beendigt und die textkritischen Arbeiten weitergeführt. Über seine Ergebnisse, vor allem bezüglich der Priorität von Z vor V, wird er demnächst in einem besonderen Aufsatze berichten. Obwohl das ihm bewilligte Forschungsstipendium der Notgemeinschaft am Ende des J. 1932 abgelaufen war, ist er auch weiter bereit, an der Ausgabe mitzuarbeiten. Gleichzeitig hat Hr. Dr. Pivec seine Forschungen zur Herausgabe des *Codex Udalrici* fortgesetzt. Der zweite Teil seiner Studien über den Codex Udalrici hat er im 46. Bd. der Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung erscheinen lassen. Er behandelt darin die Briefe aus der Zeit Heinrichs V. und versucht als Verfasser der politischen Schreiben aus der Reichskanzlei nach dem J. 1110 den bekannten Schottenmönch David nachzuweisen. Auch der dritte Teil ist schon im wesentlichen abgeschlossen. Dieser befaßt sich mit den Briefen aus der Zeit um 1076, als

deren Verfasser er den aus der Reichskanzlei hervorgegangenen nachmaligen Erzbischof Egilbert von Trier annimmt. Auch die Papstbriefe im Codex Udalrici hat er einer Stilanalyse unterzogen.

Hr. Prof. Zatschek in Prag hat an der von ihm übernommenen Ausgabe der *Wibaldbriefe*, obwohl durch seine Lehrtätigkeit stark in Anspruch genommen, weitergearbeitet, hat aber noch nicht zur Druckfertigmachung des Manuskripts schreiten können. Auch Hr. Prof. Sthamer hat sich der Herausgabe des Originalregisters Kaiser *Friedrichs II.* nur gelegentlich widmen können. Seit einem Jahre ist Hr. Dr. G. Ladner in Wien mit den Briefen des *Petrus de Vinea*, denen er schon eine gründliche Arbeit gewidmet hat, beschäftigt und ist jetzt, nachdem ihm die älteren Materialien des Apparats der Monumenta zugänglich gemacht worden sind, bereits zu einer erneuten Prüfung der Hss. übergegangen. Den Anfang hat er mit dem Helmstad. 577 gemacht.

V. *Antiquitates.* — Hierüber berichtet Hr. Prof. Strecker, daß er das Material für die *Poetae aevi Ottonici* so weit zusammengestellt hat, daß er hofft, schon übers Jahr mit dem Druck beginnen zu können, wobei er sich aber in der Hauptsache auf Deutschland beschränken, aus Italien nur gewisse Gedichte, wie die Gedichte Leos von Vercelli und Warmunds von Ivrea aufnehmen, aber auch aus der deutschen Dichtung den bereits von ihm in Sonderausgaben publizierten Waltharius, die von Winterfeld herausgegebenen Dichtungen der Hrotsvit und die Cambridger Lieder ausschalten wird.

---

So ist es bisher gelungen trotz der durchaus unzureichenden Mittel und mit einem Mitarbeiterstand, wie er so niedrig zu keiner Zeit gewesen ist, unsere Arbeiten im Gange zu erhalten und sie in einigen Abteilungen wie bei den Scriptores, den Leges und den Diplomata sogar kräftig zu fördern. Es steht zu hoffen, daß der nationale Aufschwung, dessen Zeugen wir sind, dem großen Unternehmen, dem wir dienen, zugute kommen wird. Wohl sind es ihrer Natur nach rein gelehrte Arbeiten, dennoch sollte nach der Idee des Begründers der Monumenta Germaniae, des Freiherrn vom Stein, dem wir im hundertsten Erinnerungsjahr seines Todes den Band mit den Urkunden Ludwigs des Deutschen, des ersten Deutschen Königs, gewidmet haben, das Unternehmen vor allem der nationalen Erneuerung Deutschlands dienen. Das ist die Richtschnur auch für die drei Generationen gewesen, die ihr Bestes an unsere Monumenta gesetzt haben und wird es hoffentlich auch für die kommenden Generationen sein.

Ausgegeben am 25. Juli.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

1933 XIX—XXII

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

## Philosophisch-historische Klasse



BERLIN 1933

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
IN KOMMISSION BEI WALTER DE GRUYTER U. CO.

(Preis dieses Heftes *RM* 5.50)

# Aus dem Reglement für die Redaktion der akademischen Druckschriften

Aus § 1.

Die Akademie gibt gemäß § 41, 1 der Statuten zwei fortlaufende Veröffentlichungen heraus: »Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften« und »Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften«.

Aus § 2.

Jede zur Aufnahme in die Sitzungsberichte oder die Abhandlungen bestimmte Mitteilung muß in einer akademischen Sitzung vorgelegt werden, wobei in der Regel das druckfertige Manuskript zugleich einzuliefern ist. Nichtmitglieder haben hierzu die Vermittelung eines ihrem Fache angehörenden ordentlichen Mitgliedes zu benutzen.

§ 3.

Der Umfang der aufzunehmenden Mitteilungen soll in der Regel in den »Sitzungsberichten« 64 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Sitzungsberichte«, in den »Abhandlungen« 12 Druckbogen von je 8 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Abhandlungen« nicht übersteigen.

Überschreitung dieser Grenzen ist nur mit Zustimmung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse statthaft und ist bei Vorlage der Mitteilung ausdrücklich zu beantragen. Läßt der Umfang eines Manuskripts vermuten, daß diese Zustimmung erforderlich sein werde, so hat das vorlegende Mitglied es vor dem Einreichen von sachkundiger Seite auf seinen mutmaßlichen Umfang im Druck abschätzen zu lassen.

§ 4.

Sollen einer Mitteilung Abbildungen im Text oder auf besonderen Tafeln beigegeben werden, so sind die Vorlagen dafür (Zeichnungen, photographische Originalaufnahmen usw.) gleichzeitig mit dem Manuskript, jedoch auf getrennten Blättern, einzureichen.

Die Kosten der Herstellung der Vorlagen haben in der Regel die Verfasser zu tragen. Sind diese Kosten aber auf einen erheblichen Betrag zu veranschlagen, so kann die Akademie dazu eine Bewilligung beschließen. Ein darauf gerichteter Antrag ist vor der Herstellung der betreffenden Vorlagen mit dem schriftlichen Kostenanschlage eines Sachverständigen an den vorsitzenden Sekretar zu richten, dann zunächst im Sekretariat vorzuberaten und weiter in der Gesamtakademie zu verhandeln.

Die Kosten der Vervielfältigung übernimmt die Akademie. Über die voraussichtliche Höhe dieser Kosten ist — wenn es sich nicht um wenige einfache Textfiguren handelt — der Kostenanschlag eines Sachverständigen beizufügen. Überschreitet dieser Anschlag für die erforderliche Auflage 100 Goldmark, so ist Vorberatung durch das Sekretariat geboten.

Aus § 5.

Nach der Vorlegung und Einreichung des **vollständigen druckfertigen** Manuskripts an den zuständigen Sekretar oder an den Archivar wird über Aufnahme der Mitteilung in die akademischen Schriften, und zwar, wenn eines der anwesenden Mitglieder es verlangt, verdeckt abgestimmt.

Mitteilungen von Verfassern, welche nicht Mitglieder der Akademie sind, sollen der Regel nach nur in die Sitzungsberichte aufgenommen werden. Beschließt eine Klasse die Aufnahme der Mitteilung eines Nichtmitgliedes in die Abhandlungen, so bedarf dieser Beschluß der Bestätigung durch die Gesamtakademie.

Aus § 6.

Die an die Druckerei abzuliefernden Manuskripte müssen, wenn es sich nicht bloß um glatten Text handelt, ausreichende Anweisungen für die Anordnung des Satzes und die Wahl der Schriften enthalten. Bei Einsendungen Fremder sind diese Anweisungen von dem vorlegenden Mitgliede vor Einreichung des Manuskripts vorzunehmen. Dasselbe hat sich zu vergewissern, daß der Verfasser seine Mitteilung als vollkommen druckreif ansieht.

Die erste Korrektur ihrer Mitteilungen besorgen die Verfasser. Fremde haben diese erste Korrektur an das vorlegende Mitglied einzusenden. Die Korrektur soll nach Möglichkeit nicht über die Berichtigung von Druckfehlern und leichten Schreibversehen hinausgehen. Umfängliche Korrekturen Fremder bedürfen der Genehmigung des redigierenden Sekretars vor der Einsendung an die Druckerei, und die Verfasser sind zur Tragung der entstehenden Mehrkosten verpflichtet. Übersteigen die Kosten der Korrektur einen gewissen Prozentsatz der Satzkosten, so fallen die Mehrkosten den Verfassern selbst ganz oder teilweise zur Last.

Aus § 8.

Von allen in die Sitzungsberichte oder Abhandlungen aufgenommenen wissenschaftlichen Mitteilungen, Reden, Adressen oder Berichten werden für die Verfasser, von wissenschaftlichen Mitteilungen, wenn deren Umfang im Druck 4 Seiten übersteigt, auch für den Buchhandel Sonderabdrucke hergestellt, die alsbald nach Erscheinen ausgegeben werden.

Von Gedächtnisreden werden ebenfalls Sonderabdrucke für den Buchhandel hergestellt, indes nur dann, wenn die Verfasser sich ausdrücklich damit einverstanden erklären.

§ 9.

Von den Sonderabdrucken aus den Sitzungsberichten erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 50 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 200 (im ganzen also 350) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten ohne weiteres 50 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar zum gleichen Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 50 und auf ihre eigenen Kosten weitere 150 Exemplare (im ganzen also 250) abziehen lassen.

Von den Sonderabdrucken aus den Abhandlungen erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 30 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 100 (im ganzen also 230) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten 30 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar weitere 100 Exemplare auf ihre Kosten abziehen lassen.

§ 17.

Eine für die akademischen Schriften bestimmte wissenschaftliche Mitteilung darf in keinem Falle vor ihrer Ausgabe an jener Stelle anderweitig, sei es auch nur auszugsweise oder auch in weiterer Aus-

(Fortsetzung auf S. 3 des Umschlags)



SITZUNGSBERICHTE
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN

1933

XIX. Gesamtsitzung. 22. Juni.

Vorsitzender Sekretar: Hr. Planck.

1. Hr. Brackmann sprach über »die Zugehörigkeit Pommerellens zum Polnischen Reich im 10. und beginnenden 11. Jahrhundert«. (Ersch. später.)

Gegenüber der von polnischen Gelehrten vertretenen Ansicht, daß sich Polens Schwergewicht im 10. Jahrhundert unter dem ersten Piasten Mieszko I. nach Pommern verschoben habe und damals Stettin die Reichshauptstadt von Polen geworden sei, hatte Erich Randt im vorigen Jahre den Nachweis erbracht, daß Pommern vor dem Tode Ottos I. (973) nicht zu Polen gehörte und die Pomoranen damals die erbittertsten und gefährlichsten Gegner der Polen waren. Auf Grund der neuesten Ausgrabungen in Zantoch an der Warthe läßt sich nunmehr zeigen, daß die Pomoranen dort schon am Ende des 8. Jahrhunderts eine nach germanischem Vorbild gebaute Burganlage gegen die Polanen schufen, also schon damals Gegner der Polen waren. Hinsichtlich des Zeitpunktes der vorübergehenden Eingliederung Pommerellens ins Polnische Reich hängt die Entscheidung von der richtigen Interpretation des sog. Dagone-Judex-Fragmentes ab. Je nachdem man sich bei der Deutung des Namens »Schinesne« für Stettin (wie eine Anzahl polnischer Forscher) oder für Gnesen (wie die deutschen Forscher) entscheidet, ist die Eingliederung in die Zeit vor 990 oder unter Boleslaw Chrobry kurz vor 1000 zu setzen, und in diese Zeit gehört dann auch die Zerstörung der Pomoranenburg bei Zantoch durch die Polen, von der die Brandreste der 1. Schicht Zeugnis ablegen. Die Herrschaft der Polanen über Pommerellen scheint damals auch im deutschen Interesse gelegen zu haben, da sie eine Flankendeckung gegenüber dem mächtigen Liutizenbunde der Elb- und Oderslaven bedeutete. Aber als diese Lage sich mit dem Tode Ottos III. (1002) änderte und Kaiser Heinrich II. sich gegen die Polen mit den Liutizen verbündete, als ferner 1019 Knud der Große das ganze Ostseegebiet unterwarf, war es mit der Herrschaft der Polen über Pommerellen bald wieder vorbei, spätestens mit dem Tode Mieszkos II. im Jahre 1034. Von einer zentralen Bedeutung Pommerellens und Pommerns für Polen kann in dieser ganzen Zeit jedenfalls nicht die Rede sein.

2. Das korrespondierende Mitglied Hr. Hans Lohmann in Hamburg übersandte einen Sonderabdruck des von ihm bearbeiteten Abschnittes »Tunicata« aus dem »Handbuch der Zoologie« (Berlin und Leipzig 1933).

3. Hr. Penck überreichte den 8. Band der »Wissenschaftlichen Ergebnisse der deutschen atlantischen Expedition auf dem Forschungs- und Vermessungsschiff 'Meteor' 1925—1927« (Berlin und Leipzig 1933).

4. Hr. Norden übersandte den 6. Teil des 13. Bandes des Corpus inscriptionum Latinarum (Berlin 1933).

5. Hr. Heymann überreichte das 4. Heft des 2. Bandes des Deutschen Rechtswörterbuchs (Weimar 1933),

6. Hr. Hesse die 17. Lief. des »Nomenclator animalium generum et subgenerum« (Berlin 1933),

7. Hr. Bieberbach das 5. Heft des Bandes 56 I (Jahrgang 1930) des Jahrbuches über die Fortschritte der Mathematik (Berlin und Leipzig 1933).

8. Vorgelegt wurde der Nachruf von A. Kopff auf »Max Wolf« (Sonderabdruck 1933).

Ausgegeben am 4. August.

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

1933

**XX.** **Sitzung der philosophisch-historischen Klasse.** **6. Juli.**


## Vorsitzender Sekretar: Hr. Lüders.

* Hr. Jaeger sprach über Theognis.

**Unsere Hauptzeugen dafür, wie das griechische Mutterland auf das Einströmen der modernen ionischen Kultur des 6. Jahrhunderts v. Chr. reagierte, sind Solon, Xenophanes, Theognis und Pindar. Solon ist zwar auch Adliger und er ist am tiefsten für die neuen Gedanken empfänglich; aber da er ihnen bei größter innerer Freiheit eine starke Stammeseigenart entgegenzusetzen hat, wird er ihr eigentlicher Überwinder. Von den drei anderen zeigt der ionische Emigrant Xenophanes die aristokratische Reaktion wahrscheinlich des großgriechischen Westens, gegen die er zu kämpfen hat, in dem ungünstigen Lichte seines geistigen Überlegenheitsbewußtseins. Theognis und Pindar offenbaren die eigentlichen Widerstandskräfte des mutterländischen Adels, soweit er beim Alten beharrt. Sie werden die Schöpfer des geistigen Bildes des adligen Menschen und seiner Kultur. Theognis' Spruchbuch ist die dichterische Kodifikation der mündlichen erzieherischen Überlieferung des Adels, wie er selbst sagt. Die Frage der inneren Einheit des Buches, der 'Sphragis' und der Scheidung von unecht und echt wird erörtert, ebenso die Komposition. Die Adelsethik des Theognis wird in den Zusammenhang der sozialen Revolution hineingestellt, und an den Hauptanschauungen des Theognis wird gezeigt, daß sie doch nicht nur die 'alte Tradition' gibt, sondern sich durch die Rolle des Adels in und nach der politischen Umwälzung zur Kampf- und Standesethik einer 'Klasse' gewandelt und verengt hat. Ebendadurch ist ihre Überlieferung seitens dieser Schicht bedingt worden. Die Modernisierung und Anpassung der Adelsethik spricht sich vor allem in der Auseinandersetzung mit Solons Staatsethik aus, die in charakteristischer Weise umgebogen wird, ferner in der wichtigen Rolle, die für Theognis die Rassenfrage, das Problem des Besitzes und das Verhältnis von Besitz und Arete spielt.**

# Zu neuen Inschriften aus Pergamon.

Von Adolf Wilhelm
in Wien.

(Vorgelegt am 23. März 1933 [s. oben S. 371].)

Durch die rasche Veröffentlichung eines reichhaltigen zweiten Berichtes über die Ergebnisse der in den Jahren 1928 bis 1932 in dem Heiligtume des Asklepios in Pergamon unternommenen Ausgrabungen hat sich Hr. Wiegand Anspruch auf die lebhafteste Dankbarkeit aller Altertumsforscher erworben. Die hervorragende Bedeutung, welche diesem Berichte zukommt, wird es rechtfertigen, wenn ich eile, der Preußischen Akademie der Wissenschaften Bemerkungen über einige in ihm mitgeteilte griechische Inschriften zu unterbreiten, in deren Lesung und Deutung ich mich dem Herausgeber nicht anschließen kann.

## I.

An erster Stelle glaube ich das »Dankgedicht aus Anlaß der Reise Caracallas zum Asklepios von Pergamon« S. 53 Nr. 6 behandeln zu sollen, das trotz der Bemühungen, die ihm der Herausgeber, U. v. Wilamowitz und andere Fachgenossen zugewendet haben, noch nicht befriedigend ergänzt ist.

Rings gebrochen, erlaubt die Marmorplatte, auf der achtzehn Verse des Gedichtes stehen, nicht, zu sagen, ob der erste und der letzte erhaltene Vers, beide sehr verstümmelt, den Anfang und das Ende des Gedichtes darstellen. Die beiden ersten Distichen oder, um ganz vorsichtig zu sprechen, wenigstens das zweite, wenden sich augenscheinlich, wie die Worte κήδεαι V. 3 und πήμασι λευγαλέοις in V. 4 zeigen, an denselben Gott, der sodann in den Versen 8. 11. 13. 14 mit den Worten στήσας, μ' ἐσάωσας, ποίησας und σὴν ἀνὰ Τευθρ[ανίην], wie με in V. 11 lehrt, von dem Geretteten selbst angeredet wird. Daß dieser Gott Asklepios ist, ergibt schon der Fundort. Ist in jenen beiden ersten Distichen von der Fürsorge des Gottes für alle Sterblichen oder für einen bestimmten einzelnen Schützling und von der Abwehr von πήματα λευγαλέα, doch wohl Krankheiten, die Rede, so beziehen sich die folgenden vier Distichen V. 5 bis 12 offenbar auf eine Rettung aus schwerer Seenot. Der Herausgeber hat nicht bezeichnet, wer in dem Gedichte spricht, wohl weil selbstverständlich schien, daß der Gerettete selbst das Wort führt und dem Gotte dankt, dem er seine Rettung zuschreibt und in dessen Heiligtum er das Gedicht aufstellt. Mit dieser Voraussetzung finde ich aber die für das siebente und achte Distichon vorgeschlagenen Ergänzungen nicht vereinbar:

[καί ποτέ μ' Ἀ]ὐσονίων ἕταρον ποίησας ἀν[άκτων]
[καὶ κλέ]ος ἐκ πολίων ἐσθλὸν ἐν εὐσ[εβίηι]
15 [δῶκες ἐμοὶ ζ]αθέης Βειθυνίδος ἔνδοθι [πάτρης]
[δῶκες ἀπειρ]εσίην σὴν ἀνὰ Τευθρ[ανίδα].

Denn nach diesen Ergänzungen ist der Sprecher von dem Angeredeten, dem Gotte, einmal zu einem Genossen Ἀὐσονίων ἀν[άκτων] gemacht worden und in Bithynien beheimatet. Den Gott selbst bezeichnen die Worte σὴν ἀνὰ Τευθρ[ανίδα] oder, richtig: Τευθρ[ανίην], als Landesherrn in dem Sinne, in dem Götter den Hellenen als solche gelten; auch IG II² 1032 Z. 10 ist zu ergänzen: τοῖς θεοῖ]ς oder καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖ]ς τοῖς κατέχουσ[ι τὴν πόλιν, vgl. IG II² 1243 Z. 9, Sylloge³ 662 Z. 10, 704 E Z. 29 und in einem Beschlusse aus Koroneia Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 1929 σ. 207ff. Z. 7 mit den Bemerkungen des Herausgebers N. G. Pappadakis σ. 215. Wie kann aber Asklepios den Sprecher zu einem ἕταρος Ἀὐσονίων ἀνάκτων gemacht, wie kann er ihm in Bithynien und Teuthranien κλέος ἐσθλόν, und zwar seiner Frömmigkeit wegen, verliehen haben? Auch fällt ἐν εὐσ[εβίηι, anscheinend gleich ἐπ' εὐσεβίῃ genommen, vgl. G. Kaibel, Epigr. gr. 786 V. 6, auf. Allerdings könnte ein Bithynier als Herr oder Lenker eines Schiffes nach Rettung aus schwerer Seenot, die er Asklepios zu verdanken glaubt, in dem Gedichte, das er diesem in seinem Heiligtum in Pergamon weiht, auch der Ehre Erwähnung getan haben, einmal von dem Gotte zu dem ἕταρος Ἀὐσονίων ἀνάκτων gemacht worden zu sein und so κλέος ἐσθλὸν ἐν εὐσεβ- erworben zu haben; vollends würde die Betonung der Frömmigkeit in Verbindung mit der Erwähnung der Ἀὐσόνιοι ἄνακτες verständlich sein, falls der Sprecher diese als ihr frommer Untertan aus solcher Seenot gerettet haben sollte. Das Gedicht enthält indes, mindestens in der Gestalt, die ihm bisher gegeben worden ist, keinen Hinweis auf solches Verdienst, und ποτε scheint, wenn auch nur ergänzt, das Begebnis, das den Sprecher zu einem ἕταρος Ἀὐσονίων ἀνάκτων gemacht haben und ihm Ruhm gebracht haben soll, zeitlich von dem Sturme, über den die vorhergehenden Distichen handeln, abzurücken und mit diesem keineswegs in unmittelbaren Zusammenhang zu setzen.

Diese Schwierigkeiten mahnen, bei der Ergänzung von der Voraussetzung auszugehen, daß das ganze Gedicht dem Kaiser in den Mund gelegt ist, auf den es Hr. Wiegand in glücklicher Erinnerung an die Berichte, die über seine Rettung aus schwerer Seenot vorliegen, bezogen hat. Über Caracallas Überfahrt von Thrakien nach Kleinasien sagt Dio Cassius LXXVII 16, 7 nur: ὅτι ἐς τὴν Θρᾴκην ἀφίκετο ὁ Ἀντωνῖνος μηδὲν ἔτι τῆς Δακίας φροντίσας καὶ τὸν Ἑλλήσποντον οὐκ ἀκινδύνως διαβαλὼν τόν τε Ἀχιλλέα κτλ. ἐτίμησε; ausführlicher heißt es Script. hist. Aug., Carac. 5, 8: Per Thracias cum prae-

fecto praetorii iter fecit, inde cum in Asiam traiceret, naufragii periculum adit antemna fracta, ita ut in scapham cum protectoribus vix descenderet, unde in triremem a praefecto classis receptus evasit; den Besuch von Pergamon bezeugt Dio Cassius LXXVII 16,8: ὅτι εἰς Πέργαμον ὁ Ἀντωνῖνος παραγενόμενος καί τινων ἀμφισβητούντων ἔδοξεν ἔκ τινος μαντείου ἔπος τοιοῦτον περιφέρειν·

Τηλεφίης γαίης ἐπιβήσεται αὐσόνιος θήρ.

Die Rettung bestätigen die Acta fratrum Arvalium CIL VI 2103a, allerdings, wie E. Groag, DLZ 1933 Sp. 635 bemerkt, mit ergänzten Worten, und die nur in dem Jahre 214 n. Chr. geprägten Münzen mit Neptun auf der Rückseite, H. Cohen, Monnaies impériales IV p. 168 n. 238. Vgl. P. v. Rohden, RE II 2447, und nun W. Reusch, Der historische Wert der Caracallavita in den Scriptores Historiae Augustae (Klio, 24. Beiheft, 1931) S. 36f.

Ist es der Kaiser selbst, der dem Gotte, dem er seine Rettung zuschreibt, in Pergamon Dank sagt, so wird in dem siebenten und achten Distichon der Sinn zu suchen sein, daß Asklepios sich bei der stürmischen Überfahrt des Kaisers, auf die sich die vorangehenden Distichen beziehen, zu seinem Genossen gemacht und durch seine Rettung sich in Bithynien und Teuthranien Ruhm ἐν εὐσ[εβέσιν] gesichert habe. Da sich Caracalla nach seiner Landung nach Dio Cassius LXXVII 16,7f. (dazu Ph. U. Boissevain III p. 395 seiner Ausgabe) zuerst nach Ilion, dann nach Pergamon, nach Herodian IV 8,3 zuerst nach Pergamon, dann nach Ilion begeben und den Winter des Jahres 214/15 in Nikomedeia verbracht hat, durfte den frommen Bewohnern dieser Landschaften besondere Dankbarkeit für seine Rettung zugeschrieben werden.

In dem letzten erhaltenen, neunten Distichon versichert der Sprecher, nach W. Peeks Ergänzung des Hexameters, dem Gott seine Verehrung; ein Distichon dieses Inhaltes konnte sehr wohl den Schluß des Gedichtes bilden. Auch an dem Anfange dürfte nicht viel verloren sein, da sich die in den ersten vier Versen erhaltenen Worte einem einleitenden allgemeinen Lobe der Wirksamkeit des Gottes und seiner Fürsorge für den Kaiser einordnen lassen; eine Einleitung des Gedichtes in zwei oder drei Distichen steht in passendem Verhältnisse zu den sechs Distichen, die seinem Anlasse gelten, und dem abschließenden neunten oder zehnten.

Auf Grund dieser Überlegungen wage ich folgende Lesung vorzuschlagen:

-λκι-
-ι κραδίην
κήδεαι οὐδὲ δ-
πήμασι λευγαλ[έοις]
5 ὅτε πλώοντά με δ[εῦρο]
[Θρηϊκίου πελάγους οἶδ]μα καταστορέσας
[αὐτὸς ἔπεμψας ἐς ὅρμο]ν, ὅτε στροφάλιγγι βαρεί[ηι]

[ἴχνος νηι μι]κρῆι στήσας ⟨ἐ⟩φ' ἡμετέρηι
[κοίμησας τ' ἀνέ]μους — ὅ τ' ἐπ' ἀνδράσι μαίνετα[ι πόντος]
10 [λυγρὴν ἀμ]φ' αὐτοῖς αἶσαν ἄγων θανάτου —
[ἔκ τε πλάνη]ς μ' ἐσάωσας ἀεικέος ἔκ τε ῥο[άων]
[χειμερ]ίων ποταμῶν ἔκ τ' ἀνέμοιο βί[ης]
[σαυτόν τ'] Αὐσονίων ἕταρον ποίησας ἀν[άκτων·]
[τῶι κλέ]ος ἐκ πολ⟨λ⟩ῶν ἐσθλὸν ἐν εὐσ[εβέσιν]
15 [κεῖται σοι ζ]αθέης Βειθυνίδος ἔνδοθι [γαίης]
[ἠδέ τε θεσπ]εσίην σὴν ἀνὰ Τευθρ[ανίην.]
[αὐτὰρ ἐγὼ τιμ]ῶ τε καὶ ἅζομαι οὔν[ομα σεῖο,]
[Παιῆον, ζωι]ῆς πε[ίρατ' ἐς ἡμετέρης.]

An zwei Stellen glaubte ich von der Abschrift des Steines abgehen zu müssen. Statt ὑφ' schien mir in V. 8 notwendig ἐφ'; in V. 14 fällt die epische Form πολιων auf (R. Kühner-F. Blass, Ausf. Gr. I S. 443 ff.); ich meine statt ἐκ πολιων erwarten zu sollen: ἐκ πολ⟨λ⟩ῶν. In V. 9 hat schon U. v. Wilamowitz statt μαίνετα[ι] verlangt: μαίνετ⟨ο⟩.

Die Verbindung mit den beiden ersten Distichen, die meine Ergänzung des Anfanges des dritten Distichons anzudeuten sucht, bleibt selbstverständlich, solange jene nicht hergestellt sind, ganz unsicher; nur der Fund zugehöriger Bruchstücke kann weiter helfen. Zu κραδίην bin ich versucht ein Partizipium wie allenfalls [τειρομένω]ι zu ergänzen; in dem folgenden Verse bezeichnet [αἰεὶ oder πάντοτε προφρονέως μου] κήδεαι vielleicht wenigstens den Sinn. Bezeichnet U. v. Wilamowitz durch seinen Vorschlag:

κήδεαι οὐδὲ δ[αμέντα]
[προὔδωκάς με, ἄναξ,] πήμασι λευγαλέοις

passend der Sinn des zweiten Distichons, so kann das dritte mit der Feststellung:

[ἀλλ' ἐφάνης ἐπαρωγός,] ὅτε πλώοντά με δ[εῦρο]

einsetzen, um sodann das Begebnis zu beschreiben, das den eigentlichen, besonderen Anlaß des Gedichtes bildet.

Eine solche Feststellung ist gerade in den ergänzten Worten angebracht, auch wenn in V. 11 in der Anführung der Fährlichkeiten, aus denen Caracalla gerettet wurde, μ' ἐσάωσας folgt. Dagegen ist mir W. Webers Ergänzung:

ὅτε πλώοντα μέδ[οντα]
[Αὐσονίων σώσας κῦ]μα καταστορέσας

nicht nur wegen der Wiederkehr des Zeitwortes in V. 11, sondern vor allem deshalb unwahrscheinlich, weil von dem Herrscher berichtend gesprochen

wird — ein με, das die Beziehung auf den Sprecher herstellen könnte, läßt sich in diesen Satz nicht einschieben; auch ist in der gewählten Fassung die Betonung der Herrscherstellung des Geretteten aufdringlich; in V. 13: αὐσονίων ἕταρον ποίησας ἀν[άκτων] ist auf sie, wie immer der Anfang zu ergänzen sein mag, bescheidener, aber mit genügender Deutlichkeit hingewiesen. Endlich gibt πλώοντά με δ[εῦρο], nach U. v. Wilamowitz' Ergänzung, erwünschte Auskunft über das Ziel der Seefahrt, den Ort, an dem das Dankgedicht aufgestellt ist. Eine andere Ergänzung: δ[εινόν] würde zwar ein passendes Beiwort zu dem in V. 6 folgenden οἶδ]μα oder κῦ]μα einfügen, aber πλώοντα ohne Angabe des Zieles lassen. In V. 6 schien [οἶδ]μα als stärkerer Ausdruck für den Wasserschwall vor [κῦ]μα den Vorzug zu verdienen und θρηϊκίου πελάγους eine geeignete nähere Bestimmung zu sein. Am Schlusse des durch ὅτε eingeleiteten Satzes meinte ich [αὐτὸς ἔπεμψας oder [ἤγαγες αὐτὸς ἐς ὅρμο]ν erwarten zu sollen unter Voraussetzung einer Epiphanie des Gottes, auf die mir die folgenden Verse zu deuten scheinen. In V. 7 bedarf στροφάλιγγι einer Bestimmung entweder durch ein zugehöriges Wort im Genetiv (Il. XVI 775 u. s. ἐν στροφάλιγγι κονίης, Anakreon AP. VII 226 V. 4: στυγερῆς ἐν στροφάλιγγι μάχης), das ich aber in dem ersten Teile des Verses nicht unterzubringen weiß, oder durch ein Eigenschaftswort (der orphische Hymnos an Physis X sagt V. 22: ἀενάῳ στροφάλιγγι θοὸν ῥύμα δινεύουσα). Ich gestehe, zunächst an βαρείηι gezweifelt und für βαρεί[ηι] vermutet zu haben: βορεί[ηι], da so der durch den Nordsturm erzeugte Wirbel passendst bezeichnet wäre. Doch wird βαρεί[ηι], wenn es auf dem Steine steht, durch Apollonios Rhodios IV 1564: βαρείαις θυέλλαις und Dukas Hist. Byz. p. 187 B: λαῖλαψ βαρύς gesichert, zumal [Aristoteles] περὶ κόσμου 4 p. 395a λαῖλαψ und στρόβιλος verbindet: θύελλα δὲ πνεῦμα βίαιον καὶ ἄφνω προσαλλόμενον, λαῖλαψ δὲ καὶ στρόβιλος πνεῦμα εἱλούμενον κάτωθεν ἄνω.

In V. 8 ist von einem Aufstellen die Rede, der Abschrift nach: -ρῆι στήσας ὑφ' ἡμετέρηι unter dem Gegenstand, dessen Bezeichnung vor στήσας verloren ist. Aber was soll der Gott unter diesem aufgestellt haben? Ich kann mich des Verdachtes nicht erwehren, daß ὑφ' verschrieben oder verlesen ist statt ἐφ' und daß von dem Schiffe des Kaisers die Rede ist, auf das Asklepios rettend seinen Fuß gesetzt hat: [ἴχνος νηὶ μικ]ρῆι στήσας ⟨ἐ⟩φ' ἡμετέρηι; vgl. BCH XVIII 438, besser, mit Zeichnung, Ath. Mitt. XXXVI 279 (164 n. Chr.): Cτήσας, ὦ παροδεῖτα, ἴχνος ποδός, und G. Kaibel, Epigr. gr. 339 (dazu BGI S. 198 f.) V. 4: δισσῶν σοῦ ταρσῶν στήσας ἴχνος σὺ μάθε. Über ἴχνος s. nun H. Ljungvik, Studien zur Sprache der apokryphen Apostelgeschichten (Uppsala Universitets Årsskrift 1926, Band 2, 8) S. 86 ff. Freilich ist zu erwägen, ob nicht statt μικ]ρῆι zu ergänzen ist ἄκ]ρηι, denn gerade in Verbindung mit der vorausgesetzten Handlung würde dieses Eigen-

schaftswort am Platze sein; doch spricht das Zeichen des Zirkumflexes, das der Steinmetz über das Heta gesetzt hat, gegen diese Lesung. Trotzdem hat W. Peek ἄ]κρηι empfohlen und, wie es scheint, auf die Burg von Pergamon bezogen; wenigstens hat der Verweis auf Kaibel, Epigr. gr. 1035 V. 8: Περγαμίης ὑπὲρ ἄκριος und V. 15: ὅσσοι ὑπὸ ζαθέην τύρσιν ... εἰσί nur unter dieser Voraussetzung Sinn; der Zusammenhang, über den die umgebenden Verse keinen Zweifel lassen, hätte lehren müssen, daß eine solche Beziehung inmitten einer Schilderung arger Seenot, wenn auch ὑφ' in V. 8 das Verständnis erschwert, unmöglich vorliegen kann. [Νῆι μα]κρῆι würde meinem Gefühle nach auf den für das Begebnis nicht wesentlichen Umstand, daß der Kaiser auf einem Kriegsschiff fuhr, unpassendes Gewicht legen. Dagegen ist νῆι μι]κρῆι ein erwünschter Hinweis auf die scapha, auf die sich Caracalla, als der Sturm die Segelstange seines Schiffes zerbrochen hatte, mit Mühe rettete; es ist begreiflich, daß der fromme Glaube, der die Rettung des Kaisers dem Eingreifen des Gottes zuschrieb, diesen auf jenem kleinen Boote erscheinen ließ, von dem aus Caracalla schließlich auf die Trireme des Präfekten und in Sicherheit gebracht wurde.

Da Münzen Caracallas aus dem Jahre 214 n. Chr. (s. oben S. 838) auf der Rückseite den Herrscher des Meeres, den Fuß auf einen Felsen setzend, einen Delphin (?) und einen Dreizack haltend, zeigen, mag erwogen werden, ob nicht Poseidon als Retter des Kaisers gegolten hat. Die Aufstellung des Gedichtes in dem berühmten Heiligtum des Asklepios in Pergamon und die besondere Verehrung, die Caracalla nach Dio Cassius' Zeugnis LXXVII 15,6f. diesem Gotte gewidmet hat, entscheiden indes meines Erachtens für Asklepios. Diesem hat auch ein anderer Verehrer seine eigene Errettung aus Seenot zugeschrieben; in den Ἱεροὶ Λόγοι B 12 f. erzählt Aristeides (vgl. A. Boulanger, Aelius Aristide, 1923, p. 130) von seiner stürmischen Fahrt von Klazomenai nach Phokaia; inmitten des Lärmes der Schiffer und des Geschreies seiner Gefährten genügt ihm der Ruf: ὦ 'Ασκληπιέ; ohne daß die Rettung ausdrücklich als Verdienst dieses Gottes bezeichnet wäre, ist doch klar, daß Aristeides, der sich beständig unter Asklepios' Schutze glaubte, sie ihm zu verdanken meinte. Von allen seinen Reisen zu Wasser und zu Lande gilt übrigens, was er Ἱεροὶ Λόγοι E 27 sagt: τὸ τοῦ Ὁμήρου (z. B. Od. II 405) σαφὲς ἦν ὅτι τις θεῶν ἡγεῖτο καὶ ὅστις γε ὁ θεός.

Ähnliche Wundertaten werden von dem heiligen Nikolaos in Erzählungen berichtet, die den Glauben an ihn als Retter aus Wassernot in sein irdisches Leben zurückverlegen; aus den von H. Anrich gesammelten Berichten (Hagios Nikolaos 1913. 1917) wiederhole ich den der Vita per Michaëlem 34, I S. 130 f., ohne mich auf eine Erörterung der Lesung einzulassen:

Ναῦταί τινες τὴν θάλαττάν ποτε διαπλέοντες τρικυμίας καὶ ζάλης αὐτοῖς ἐπιβουλῇ σφοδροτάτου πνεύματος ἀθρόον ἐπαναστάσης εἰς ἀπαραίτητον θανάτου

κίνδυνον πάντη καὶ πάντως ὑποβληθήσεσθαι ἀφεώρων. ἐλθόντες δὲ μόλις ποτὲ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ ἁγίου Νικολάου ἐξ ὀνόματος αὐτὸν εἰς βοήθειαν ἐξεκαλοῦντο. ὁ δὲ ὅσιος πατὴρ ἡμῶν καὶ ταχὺς ὑπήκοος τῶν ἐν συμφοραῖς αὐτὸν μετὰ κατανύξεως προσκαλουμένων κατὰ θεοῦ κέλευσιν ἐπιφαίνεται αὐτοῖς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ τῆς ἀνάγκης αὐτῶν καί φησι πρὸς αὐτούς· Ἰδοῦ κεκλήκατέ με καὶ πάρειμι βοηθήσων ὑμῖν. θεωρούμενος τοίνυν ὑπὸ τῶν ναυτιλλομένων ὡς δῆθεν ἐνισχύων αὐτοὺς καὶ παραθαρσύνων καὶ εἰς ἕκαστον μέρος τοῦ πλοίου ἔν τε σχοινίοις φημὶ καὶ κοντοῖς συνεργῶν αὐτοῖς καὶ συναντεχόμενος, οὕτω σὺν θεῷ τοῦ κινδύνου διέσωσεν καὶ πρὸς γαλήνιον ὅρμον διαφυλάξας ἀπεκατέστησεν. Entsprechend berichtet, etwas kürzend, die Vita compilata des Heiligen 43, I S. 228, ausführlicher die Vita per metaphrasten 28, 2. 29, I S. 262 f., aus der ich zwei Sätze ausschreibe: καὶ ὅς, οὐδὲ βραχὺ μελλήσας, ἐπιπηδᾷ εὐθὺς τῇ νηΐ, καὶ φανερὸς τοῖς ἐκείνων γενόμενος ὀφθαλμοῖς Ἰδοὺ κεκλήκατέ με, φησί, καὶ βοηθήσων ὑμῖν πάρειμι· εἶτα θαρρεῖν αὐτοῖς διακελευσάμενος τοῦ πηδαλίου τε λαμβάνεται ὑπὸ τῇ πάντων ὄψει καὶ ταύτῃ τὴν ναῦν ἰθύνειν ἐῴκει. εἶτα καὶ τῇ θαλάσσῃ ἐπιτιμήσας τὰς τρικυμίας αὐτοῖς καὶ τοὺς στροβίλους καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐκ τοῦ χειμῶνος κοιμίζει κακὰ ὥσπερ δὴ καὶ ὁ ἐμὸς Ἰησοῦς τὸ πρότερον, καὶ οὕτως ἥμερον αὐτοῖς καὶ εὐγάληνον δίδωσι πλεῖν; ferner das Encomium Neophyti 34, I S. 405; verwandt ist das Thauma de mononauta, ebenda 49, I S. 415; vgl. über diese Rettungen aus Seegefahr Anrichs Bemerkungen II S. 415.

Nicht leicht zu beurteilen ist die Gliederung der Sätze in dem dritten, vierten und fünften Distichon. An drei Stellen sind Verba erhalten, Indikative des Aoristes in V. 8 στῆσας und in V. 13 ποίησας, nur unter Voraussetzung einer Kürzung der letzten Silbe als Partizipien aufzufassen, in V. 11 μ' ἐσάωσας, ein Indikativ des Präsens in V. 9 μαίνετα[ι]. An nicht weniger als drei Stellen müssen in diesen drei Distichen Verba ergänzt werden, das erste in dem Hauptsatze vor dem mit ὅτε beginnenden Temporalsatze in V. 5, das zweite als dessen Abschluß in V. 7, das dritte zu Anfang von V. 9. Das dreimal begegnende ὅτε bedeutet eine gewisse Schwierigkeit. Wenn von mir richtig ergänzt, bezeugt der Hauptsatz: [ἀλλ' ἐφάνης ἐπαρωγός] in V. 5 nachdrücklich die Hilfeleistung; von den anschließenden zwei Temporalsätzen bezeichnet der erste ihren Anlaß und Ort, der zweite V. 7ff. die näheren Umstände, das Erscheinen des Gottes, die Beruhigung der Winde. Dem zweiten folgt nach der bisherigen Lesung in V. 9, wiederum durch ὅτε eingeleitet, ein dritter Temporalsatz, das Wüten des Meeres schildernd. Doch ist nach ὅτε in dem Satze: ὅτ' ἐπ' ἀνδράσι μαίνετα[ι] πόντος das Präsens nicht erträglich; U. v. Wilamowitz glaubte daher, gegen die Abschrift das allein mögliche Imperfektum μαίνετ⟨ο⟩ einsetzen zu sollen. Der Herausgeber hat sich über die Zulässigkeit dieser Lesung nicht geäußert; steht μαίνετα[ι] wirklich auf dem Steine, so muß

das Präsens aus der Lebhaftigkeit der Schilderung erklärt werden (R. Kühner-B. Gerth, Satzlehre I 132ff. 157f.; J. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax I 163). Doch kann ich nicht glauben, daß auch dieser Satz ein durch ὅτε eingeleiteter Temporalsatz sei; ich lese: ὅ τ' ἐπ' ἀνδράσι μαίνετα[ι oder μαίνετ⟨ο⟩ [πόντος] und gewinne so einen Hauptsatz und zugleich den, wie mir scheint, ohnehin erwünschten Artikel zu πόντος; über die Anreihung eines ausführenden Satzes mit τε vgl. Kühner-Gerth, ebenda II 242. Ist im Anfange des V. 9 richtig nach Il. XII 281: [κοιμήσας τ' ἀνέ]μους ergänzt, so bringt die Parenthese zum Ausdruck, daß das Meer, die Schiffer mit dem Tode bedrohend, noch wütet, während die Winde von dem auf dem kleinen Schiffe erschienenen Gotte bereits zur Ruhe gebracht sind. Vor: ἀμ]φ' αὐτοῖς, nämlich den ἄνδρες, αἶσαν ἄγων θανάτου halte ich ein Beiwort zu αἶσαν für angemessener als, wie der Herausgeber vorschlägt: παντόθεν; zu λυγρόν vgl. Od. IV 292 u. s. λυγρὸν ὄλεθρον. An V. 7: [αὐτὸς ἔπεμψας oder [ἤγαγες αὐτὸς ἐς ὅρμο]ν anknüpfend, bezeichnet sodann das sechste Distichon das Ergebnis der Hilfeleistung des Gottes, die Rettung aus der Irrfahrt, aus den winterlichen Fluten der Flüsse, dem wilden Wehen des Windes; der anschließende V. 13 spricht sodann, die Beschreibung der Epiphanie beendend, aus, daß der Gott sich so zum ἕταρος der Αὐσόνιοι ἄνακτες gemacht habe.

Nicht vollständig erhalten oder nicht sicher gelesen wird der erste Buchstabe in V. 11 doch wohl Sigma sein müssen, denn welcher andere Buchstabe kann an dieser Stelle gestanden haben, wenn, wie man doch anzunehmen hat, die erkannten wesentlichen Teile auf Sigma weisen? Ich habe daher: [ἐκ δὲ πλάνη]ς μ' ἐσάωσας vermutet und zugunsten dieser eine frühere Vermutung, die sich an das Sigma nicht band: [ἔκ τε σάλου] μ' ἐσάωσας ἀεικέος, aufgegeben; gegen [ἔκ τε ζάλης] spricht, daß die Silbe vor ζ kurz gemessen sein würde; freilich sind in späten Gedichten solche Verstöße nicht unerhört (R. Wagner, Quaestiones de epigrammatis graecis ex lapidibus collectis grammaticae, Diss. Leipzig 1883, p. 65). Immerhin bezeichnen σάλος und ζάλη nur einen, allerdings wesentlichen Teil des Ungemachs, das der Kaiser auf seiner Seefahrt zu erdulden hatte, πλάνη geht dagegen auf die ganze Irrfahrt im Sturm.

In einem Gedichte, das einer Rettung aus Seenot gilt, ist sodann in V. 12: [χειμερ]ίων ποταμῶν auffällig; das Beiwort ist mit Wahrscheinlichkeit ergänzt, doch kann χειμερίων ποταμῶν nicht etwa von Strömen Regens, die während des Sturmes auf die See und das Schiff niedergingen, verstanden werden, auch nicht von Strömungen des Meeres, sondern nur von den durch »winterliche« Regen angeschwollenen Flüssen des Festlandes; somit würde angedeutet sein, daß Asklepios den Kaiser auch auf der Landreise, die sich an seine Seefahrt anschloß, geleitet hat; dazu paßt V. 13 nach meiner Ergänzung:

[σεαυτόν τ'] Αὐσονίων ἕταρον ποίησας ἀν[άκτων]. Die folgenden Worte: ἔκ τ' ἀνέμοιο βίης sprechen gegen diese Auffassung nicht, da sie sich nicht ausschließlich auf das Stürmen des Windes über dem Meere zu beziehen brauchen, obgleich an dieses nach der Schilderung der Seefahrt zunächst gedacht wird; auch bei Landreisen bedeutete ἀνέμοιο βίη eine erhebliche Plage; es genügt, an Aristeides' Beschreibung seiner Reisen in den Ἱεροὶ λόγοι, B 60, Ε 9. 27 (A. Boulanger, Aelius Aristide p. 125) zu erinnern. Indes wird kleinliche Auslegung der Worte in einem solchen Gedichte nicht angebracht sein.

Als Abschluß des Berichtes über Caracallas Rettung betrachte ich den an den Gott gerichteten V. 13:

[σεαυτόν τ' oder σεαυτὸν δ'] Αὐσονίων ἕταρον ποίησας ἀν[άκτων],

indem ich von der vorgeschlagenen Ergänzung: [καί ποτέ μ'] Αὐσονίων aus den S. 837 entwickelten Bedenken abgehe. Auch gegen die für die nächsten Verse empfohlenen Ergänzungen:

[καὶ κλέ]ος ἐκ πολίων ἐσθλὸν ἐν εὐσ[εβίηι]
15 [δῶκες ἐμοὶ ζ]αθέης Βειθυνίδος ἔνδοθι [πάτρης?]
[δῶκες ἀπειρεσίην σὴν ἀνὰ Τευθρ[ανίδα]

glaubte ich ebenda Einsprache erheben zu müssen; ich lese:

[τῶι κλέ]ος ἐκ πολ⟨λ⟩ῶν ἐσθλὸν ἐν εὐσ[εβέσιν]
15 [κεῖταί σοι ζ]αθέης Βειθυνίδος ἔνδοθι [γαίης]
[ἠδέ τε θεσπ]εσίην σὴν ἀνὰ Τευθρ[ανίην].

Zu τῶι vgl. IG IV 1², 590 V. 7, IX 1, 270 V. 9; J. Geffcken, Gr. Epigr. 190 (Arch. Anz. 1932 S. 1ff.) V. 7. 16. Eine Erwähnung von Städten — nach der bisherigen, eine epische Form anerkennenden Lesung: ἐκ πολίων — ist mir nicht begreiflich. Ich lese ἐκ πολ⟨λ⟩ῶν und vergleiche Wendungen wie τιμὴ ἐκ Διός ἐστιν Il. II 197, ἐξ ἐμοῦ κτήσει χάριν Sophokles Phil. 1356, οὐκ ἔστ' ἐπαίνου τοῦτον ἐξ ἐμοῦ τυχεῖν Ant. 665, ἡ ἐκ τῶν Ἑλλήνων εὔνοια Polybios III 6, 13. Die Wendung κλέος ἐσθλὸν κεῖταί σοι glaubte ich nach dem Muster von Sylloge³ 22 Z. 15: διὰ ταῦτά σοι κείσεται μεγάλη χάρις ἐμ βασιλέως οἴκωι, Thukydides I 129, 3: κεῖταί σοι εὐεργεσία ἐν τῷ ἡμετέρῳ οἴκῳ einsetzen zu dürfen. In V. 16 hatte W. Peek ein Lieblingswort später Epigramme: ἀπειρ]εσίην ergänzt; ich vermag im Augenblicke weder ἀπειρέσιος noch θεσπέσιος in Verbindung mit dem Namen einer Landschaft nachzuweisen, doch scheint θεσπέσιος dem Beiworte, das Βειθυνίδος γαίης beigegeben ist: ζαθέης, als Beiwort von Τευθρανίη besser zu entsprechen. Τευθρ[ανίδα] mutete dem Versmacher eine falsche Bildung zu; Τευθραντίδα γαῖαν steht in dem Orakel G. Kaibel, Epigr. gr. 1035 (Inschriften von Pergamon II S. 239) V. 12.

Die von dem Sprecher in dem letzten Distichon gegebene Versicherung reihe ich nicht, wie vorgeschlagen, als Folgerung: [τοὕνεκα δή], sondern mit kräftiger Gegenüberstellung an; ich lese:

[αὐτὰρ ἐγὼ τιμ]ῶ τε καὶ ἅζομαι οὔν[ομα σεῖο,]
[Παιῆον, ζώι]ης πε[ίρατ' ἐς ἡμετέρης].

Mit der Abschrift ΡΗΣΠΕ, nach der der erste der fünf erhaltenen Buchstaben eher Rho als Iota ist, steht diese Ergänzung allerdings nicht ganz in Einklang; sie wird aber vor einer Ergänzung, die mit Rho rechnet, z. B.: χώ]ρης πε[ίρατ' ἐς ἡμετέρης] den Vorzug verdienen, weil sie die einfachste Ergänzung der ersten Hälfte des Pentameters zu ermöglichen scheint. Diese wird vor [ζωι]ῆς πε[ίρατ' ἐς ἡμετέρης] durch die Einsetzung einer Anrede des Gottes erreicht: Παιῆον (Epigr. gr. 803 V. 1) oder Παιήων (IG III 171 V. 1, vgl. W. Schulzes Bemerkungen 'Αντίδωρον S. 243); doch mag auch mit der Einsetzung eines dritten Verbums: [αὔχω τε ζωι]ῆς κτλ. zu rechnen sein. Zu dem Verbum im Präsens, obwohl die Zusicherung, meiner Lesung nach, auch der Zukunft gilt, vgl. Kühner-Gerth, Satzlehre I 138 und J. Wackernagel, Vorlesungen über Syntax I 161. Ζώιης πείρατα steht an derselben Stelle des Pentameters in Meleagros' Epigramm AP. XII 158 V. 8: ἐν σοί μοι ζωῆς πείρατα καὶ θανάτου.

Eine vorangestellte Weihinschrift wird Kaiser Caracalla als den Verehrer des Asklepios genannt haben, der dem Gotte durch das Gedicht seinen Dank für die Rettung aus Seenot bezeugt.

Beachtung heischen schließlich die in der Inschrift erscheinenden Lesezeichen, einmal der rauhe Hauch in V. 7: ὉΤΕ, zweimal der Apostroph in V. 9: ΟΤ'ΕΠ'ΑΝΔΡΑΣΙ, einmal der Zirkumflex in V. 8: ΚΡΗ̂Ι. Der rauhe Hauch wird auch sonst in Inschriften des zweiten Jahrhunderts n. Chr. aus Pergamon geschrieben, nicht nur solchen aus dem Kreise des Nikon (in M. Fränkels Ausgabe II S. 244ff. 370, Ath. Mitt. XXXII 356ff. Nr. 115), sondern auch z. B. Ath. Mitt. XXXII 361ff. Nr. 117, XXXIII 418 Nr. 61, XXXV 452 Nr. 35, 476 Nr. 64; der Apostroph z. B. auch XXXV 459 Nr. 41. Daß »die antike Weise Akzente nur setzt, um ein bestimmtes Wort deutlich zu machen«, hat U. v. Wilamowitz, Neue Jahrbücher XXIX 451, hervorgehoben und bestätigt auch die neue Inschrift, s. ferner W. Schubart, Einführung in die Papyruskunde S. 50f. 59f. 142, B. Laum, Rhein. Mus. LXXIII 1ff., Über unsere Homerbetonung, Braunsberg 1926, S. 26ff., Das alexandrinische Akzentuationssystem, 1928; dazu, und zu anderen neueren Arbeiten, Ed. Hermann, Philol. Wochenschr. 1930 S. 228ff.; M. Reil, Byz. Zeitschr. XIX 476ff. In einem Gedichte aus Saqqara, das J. G. Milne, Greek Inscriptions p. 64 n. 9222, dem dritten oder vierten Jahrhundert n. Chr. zuteilt, zeigt der Name

ωΡΙΓ΄ΕΝΟΥϹ in V. 10 einen Akzent; zahlreich finden sich solche in zwei Gedichten aus Rom. Zu IG XIV 2139 bemerkt G. Kaibel freilich: »Accentuum rationem non intellego«; in einem anderen Gedichte IG XIV 2027 »infimae aetatis«:

> [Ἐνν]εακαιδεκέτης ἔθανον Cώτηρ, νέος, ἁγνός·
> σῆμα δέ μοι τόδε τεῦξ[ε] πατ[ὴρ] κατὰ γ[ῆς z. B. Καλόκαιρος]

zeigen ΝΈΟϹ, ϹΗ͂ΜΑ und ΤΕΥ͂Ξ Akzente, ἉΓΝΟϹ den Spiritus. Bemerkenswert, aber von dem Herausgeber nicht beachtet, sind zwei Akzente in dem ersten der zwei der Kaiserzeit angehörenden Grabgedichte aus Athen, BCH LI 325f. n. 90, die ich seinerzeit durch mühsame Reinigung des in dem Ἐπιγραφικόν aufbewahrten Steines lesbar gemacht hatte; er zeigt deutlich über den beiden ersten Buchstaben des Wortes αλλιτον in V. 2 und über dem zweiten und dritten des Wortes νοσφι in V. 7 einen schräg aufwärts nach rechts laufenden Strich — auf beiden Worten scheint besonderer Ton zu ruhen —, überdies reiche Interpunktion, die P. Graindors Umschrift nicht vollständig verzeichnet; über dem ersten Iota des Wortes εσαιεις in V. 1 stehen zwei diakritische Punkte, vgl. meine BGI S. 160ff., U. v. Wilamowitz und G. Plaumann in diesen Sitzungsberichten 1912 S. 1205. Ich hoffe, auf diese Grabgedichte bei anderem Anlasse zurückzukommen; schon hier sei bemerkt, daß in V. 3 statt mit P. Graindor: [καὶ λίτομαι γλυκείην ἀπὸ χείλεος ἔκβαλε φωνήν zu lesen ist: [σ' αὖ] λίτομαι, γλυκερὴν κτλ. Auch eine von Herodes Attikos in Kephissia gesetzte Herme, über die ich nächstens in den Jahresheften handle, zeigt in der noch unveröffentlichten Inschrift ihrer linken Seite (die der Vorderseite ist nach Pittakis' Abschrift unvollständig IG III 1422 veröffentlicht) über dem Omikron des Wortes τοῦ, zur Bezeichnung des περισπώμενον, einen nach unten offenen Bogen, wohl um dieses Wort, den Genetiv des Artikels, von dem folgenden Worte τούτου, in dem sich dieselbe Silbe wiederholt, zu sondern; zu der Setzung des Zeichens über den ersten Vokal des Diphthonges vgl. W. Crönert, Memoria graeca Herculanensis p. 9; H. Hepding, Ath. Mitt. XXXII 364; IG XIV 2139 Z. 2.

## II.

An zweiter Stelle mögen Bemerkungen zu der S. 44 Nr. 5 mitgeteilten Ehreninschrift folgen:

> [Ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος]
> [τῆς μητροπόλεως]
> [τῆς Ἀσίας καὶ δὶς νεωκόρ]ου, πρώτης
> [Περγαμηνῶν πόλε]ως

5 ἐτίμησεν
Τι. Κλαύδιον Ἀπολλοδώρου [υἱὸν]
Μηνογένην, γυμνασίαρχον [τῶν]
Ζ γυμνασίων σημείοις ἀβαστά-
κτοις Δ παρατηρητῶς, πρύτα-
10 νιν, κτίστην ἐν παντὶ καιρῶι,
πολλὰ καὶ μεγάλα εὐεργετήσαν-
τα τὴν πατρίδα.

»Wir erfahren, daß es im zweiten Jahrhundert n. Chr. in Pergamon sechs Gymnasien gab, die sämtlich unter der Leitung des Menogenes standen, der mit vier Statuen geehrt wird. Diese sollen (natürlich in den Gymnasien) fest aufgebaut werden, und zwar an Stellen, die sofort die Aufmerksamkeit der Besucher auf sich ziehen. Es gab also auch Bildwerke, die, wie Gemälde, leicht beweglich waren. Die Vermutung Hepdings, Ath. Mitt. XXXII 330, wonach ἀβάστακτον σημεῖον eine Auszeichnung wie etwa latus clavus 'für Lebenszeit' bedeuten könne, wird durch die Vierzahl der σημεῖα unserer Inschrift widerlegt.«

U. Wilcken berichtigt, daß die Zahl der Gymnasien nicht sechs, sondern sieben ist. In Z. 10 lese ich: κτίστην, ἐν παντὶ καιρῶι πολλά κτλ.

Die Vierzahl der Statuen, die mit einem ganz ungewöhnlichen Ausdruck als σημεῖα bezeichnet sein sollen, und ihre gleich ungewöhnliche Aufstellung παρατηρητῶς »an Stellen, die sofort die Aufmerksamkeit der Besucher auf sich ziehen«, verschwinden durch richtige Lesung der Z. 9. Statt σημείοις ἀβαστάκτοις Δ παρατηρητῶς ist offenbar zu lesen: σημείοις ἀβαστάκτοις ἀπαρατηρήτως.

Ich darf die Gelegenheit benutzen, eine andere Verlesung von Δ statt Α nachzuweisen. Die Ehreninschrift aus Arneai in Lykien, die IGR III 642 »ex schedis Instituti archaeologici Vindobonensis« abgedruckt ist, rühmt Λάλλαν Τειμάρχου κτλ. σώφρονα καὶ ἀστὴν καὶ φιλάγαθον καὶ πᾶσαν δι' ὑπερβεβ[λημ]ένην πανάρετον δόξαν; es ist ἀί gleich ἀεί zu lesen; ἀεί lehnt sich auch sonst gerne an πᾶς an, vgl. z. B. Sylloge³ 799 Z. 4: πᾶσαν ἀεὶ ὁσίαν κτλ. ἐφευρίσκουσα πρόνοιαν.

Das Adverbium ἀπαρατηρήτως begegnet im Zusammenhang mit Leistungen, die denen eines Gymnasiarchen gleichkommen, in einer Ehreninschrift aus Sebaste in Phrygien, vollständig und richtig erst von W. H. Buckler, W. M. Calder und C. W. M. Cox gelesen, JRS XVI p. 90f. n. 223; dieselbe rühmt Κλαυδίαν Νεάρχου θυγατέρα Ἀμίαν γυναῖκα φιλόδοξον ἀλείψασαν δὶς δρακτοῖς καὶ ἐπιρύτοις ἀπαρατηρήτως καὶ πολυτελῶς. Waddington zu n. 736 erklärte ἀπαρατηρήτως »sans y regarder, avec munificence«, W. M. Ramsay CB I 2 p. 604: »without any person to watch how much each took«;

das neue GEL hat die Inschrift nicht berücksichtigt und für das Adverbium in der Bedeutung »without precautions« auf Polybios III 52, 7 und XIV 1, 12, Iosephos B. I. IV 3, 3 und Philo fr. 105 verwiesen. Zum Vergleich sind andere Inschriften, Ehrenbeschlüsse, Unterschriften von Standbildern, den Göttern geweihte »commémorations de prêtrises«, wie J. Hatzfeld, BCH LI 78 sagt, oder »Tatenberichte« von Priestern, um mit H. Oppermann, Zeus Panamaros, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XIX. Band 3. Heft, S. 93, zu sprechen, heranzuziehen, in denen die freigebigen Leistungen von Gymnasiarchen gepriesen werden, namentlich die Darbietung von Öl, ἀλείμματα und ἐπαλείμματα; s. O. Liermann, Dissert. philol. Halens. X 77ff. zu Inschriften aus Aphrodisias, J. Oehler, RE VII 1982ff. 2018, und E. Ziebarth, Aus dem griechischen Schulwesen[2] S. 73ff. In diesen Inschriften begegnen außer den Adverbien, die lediglich allgemein gehaltene ehrende Beifügungen sind, von J. Oehler RE VII 1984f. zusammengestellt, auch solche, die auf die besondere Art und Weise der betreffenden Leistung Bezug nehmen und sich so zu ἀπαρατηρήτως stellen; vor allem sind lehrreich die BCH XI 375ff., XII 82ff. 249ff., XV 169ff., XXVIII 20ff. 238ff., LI 57ff. veröffentlichten Inschriften aus dem Heiligtum des Zeus Panamaros, von H. Oppermann S. 56ff. verwertet. So heißt es BCH XV 185f. n. 130 (H. Oppermann S. 57. 67. 73) Z. 17: καὶ γυμνασιαρχήσαντες σὺν καὶ τῇ παραλήψι τοῦ στεφάνου ἡμέρας -κβ- ἐν ἑκατέροις τοῖς γυμ⟨ν⟩ασίοις καὶ ἐν τοῖς γυναικίοις βαλανίοις καὶ ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἑκάτης θέντες τε ἔλαιον καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἀνέδην. Mehrfach begegnet ἀκωλύτως, so BCH XI 375 n. 1 Z. 21f.: ἐγυμνασιάρχησαν πάσῃ τῇ πανηγύρι νυκτός τε καὶ ἡμέρας ἀκωλύτως, BCH XXVIII 32f. n. 14 Z. 19: ἐγυμνασιάρχησαν τήν [τε παράλη]ψιν τοῦ στεφάνου καὶ τὰς [δέκα (so ergänze ich statt mit G. Cousin: πάσας) τῶν] Παναμαρείων ἡμέρα[ς entweder δι' ὅλης oder πάσας (der Herausgeber hat diese zweite Lücke nicht ergänzt) ν]υκτὸς καὶ ἡμέρας, θέντες [δὲ τὸ ἔλαι]ον ἀκωλύτως; dieses Adverbium steht übrigens in demselben »Tatenbericht« Z. 17 in Verbindung mit θύσαντες, vgl. H. Oppermann S. 80f.; BCH LI 104 n. 79 Z. 13: ἐγυμνασιάρχησεν τήν τε παράληψιν τοῦ στεφάνου καὶ τὰς δέκα ἡμέρας τῶν Παναμαρείων ἀδιαλίπτως νυκτὸς καὶ ἡμέρας, θεὶς δὲ τὸ ἔλαιον ἑλκυστὸν ἐ[γ λουτ]ήρων ἀκωλύτως πάσῃ ἡλικίᾳ καὶ τύχῃ ἐντοπίων τε καὶ ξένων καὶ οἰνάνθην καὶ κτλ. Wie ἀκωλύτως begegnet ἀνεπικωλύτως in einer Ehreninschrift aus Argos IG IV 602 Z. 11: καὶ θέντα ἔλαιον κατὰ πᾶν γυμνάσιον καὶ βαλανεῖον πᾶν ἀνεπικωλύτως ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου μέχρι δύσεος, entsprechend ἀδεῶς in einer anderen Ehreninschrift derselben Stadt IG IV 597 Z. 13: τό τε ἔλαιον θέντα ἐν παντὶ γυμνασίῳ καὶ βαλανείῳ ἀδεῶς ἀπὸ πρωΐας ἄχρι ἡλίου δύσεως κτλ. Häufig ist in den Inschriften aus Panamara ἀδιαλείπτως. Besondere Beachtung verdient BCH XXVIII 46f. n. 31, weil in Z. 8: θέ]ντες (der Herausgeber, G. Cousin, er-

gänzte: δό]ντες) τὸ ἔλαιον ἄμετρον ein Beiwort zu ἔλαιον steht, das sich sonst in den ähnlichen Inschriften nicht wieder findet und in der geforderten Bedeutung »nicht gemessen« in dem neuen GEL nicht gebucht ist; ich glaube den bisher nicht hergestellten Satz Z. 8ff. so lesen zu können:

θέ]ντες τὸ ἔλαιον ἄμετρον
[δρακτοῖς? τῇ τοῦ στεφάνου παρα]λήψει καὶ τὰς τῆς πανη-
10 [γύρεως ἡμέρας καὶ νύκτας πά]σας ἀδιαλείπτως ἐν τοῖς δυ-
[σὶ βαλανείοις ἠρωματισμέν]ον μετὰ οἰνάνθη{η}ς γυμνα-
[σιαρχήσαντες πάσῃ τύχῃ καὶ ἡ]λικίᾳ ἀπὸ νυκτὸς μέχρι νυκ-
[τός κτλ.

Ob ἄμετρος auch in einem anderen »Tatenberichte« aus Panamara ergänzt werden darf, BCH XV 197 n. 140 Z. 21, ist zweifelhaft; G. Deschamps und G. Cousin lesen:

ἐγυμνασιάρχη-
σεν δὲ καὶ ἡ ἱέρεια ταῖς γυναιξὶν τό τ[ε]
20 ἔλαιον καὶ μύρα καὶ τὰ τ[ελε]ιότατα
τῶν ἀλειμμάτων Α . . . . . . . . Ι . ΟΥ
σα κτλ.

J. Oehler RE VII 1983 ergänzte: ἄ[φθονα πορ]ί[ζ]ουσα, H. Oppermann S. 58: ἀ[φθόνως ἀποδ]ι[δ]οῦσα, doch wird ἄφθονος und das Adverbium sonst mit Bezug auf die reichliche Verabreichung von Wein an die Teilnehmer des Festes gesagt, so in den von H. Oppermann S. 66f. angeführten Inschriften BCH XI 379 n. 2 Z. 18, 383 n. 3 Z. 30, XV 203 n. 144 Z. 22, ferner XI 375 n. 1 Z. 35; δαψι]λέως καὶ ἀφθόνως BCH XXVIII 238 n. 42 Z. 7 von δεῖπνα, οἶνον δαψιλῆ LI 92 n. 57 Z. 10; ergänzt ist das Adverbium in dem Beschlusse der Pergamener Ath. Mitt. XXXII 279 Z. 16: δι' ὅλου τε τοῦ ἐνιαυτοῦ ἔθηκε[ν] ἀ[φθόνως] τ[ὸ ἄλειμ]μα ἐκ τοῦ ἰδίου. Das nach τὰ τελειότατα τῶν ἀλειμμάτων verlorene Wort könnte ἄ[μετρα], aber auch ἀ[νέδην] sein, wie BCH XV 185 n. 130 A Z. 24, 187 n. 131 Z. 8, oder ein anderes Adverbium wie ἀ[κωλύτως], das Partizipium ἐπι- oder ἀποδίδουσα, vgl. BCH XXVIII 256 n. 79 Z. 5, auch παρέχουσα, falls der senkrechte Strich an der zweiten Stelle vor ΟΥ als Teil eines Epsilon gelten kann; vor dem Steine wird sich die Lesung feststellen lassen.

Das Wort, das BCH XXVIII 46f. n. 31 zu Anfang von Z. 9 ausgefallen ist, bleibt unsicher; zu δρακτοῖς und ἔλαιον ἑλκυστόν s. nach O. Liermann, Dissert. philol. Halens. X 80ff., W. Dittenberger zu OGI 479 Anm. 9ff. und J. Hatzfeld BCH LI 65.

In Z. 10 des »Tatenberichtes« BCH XXVIII 46f. n. 31 hatte G. Cousin ἡμέρα]ς ἃς ἀδιαλείπτως ergänzt und H. Oppermann folgte S. 60 Nr. 18

dieser Lesung. Zu Z. 11 vgl. in dem Beschlusse der Priener zu Ehren des Zosimos 112 Z. 60ff.: ἔθηκεν δὲ τὸ ἄλειμμα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου δι' ἡμέρας μέχρι πρώτης τῆς νυκτὸς ὥρας, ἐν μὲν ταῖς ἀγοραίοις καὶ πατρίοις ἑορταῖς ἡρωματισμένον [τιθε]ὶς ἔλαιον ἔν τε τῷ γυμνασίῳ καὶ βαλανήῳ καὶ ἐπάλειμμα, und in dem der Pergamener zu Ehren eines Gymnasiarchen Ath. Mitt. XXXV 409f. Nr. 3 Z. 21: θεὶς καὶ τὸ ἄλειμμα ἐλαίου ἡρωματισμένου (darnach ergänzt Z. 18), ebenso XXXIII 382 Nr. 3 Z. 7, von H. Hepding ergänzt XXXV 411, und Z. 13: ἐν] δ[λκ]είοις δέκα ἐλαίου ἡρωματισμένου καὶ ἐπαλείμματα, XXXII 257 Nr. 8a Z. 52: ἐν δλκείοις Ι (d. i. δέκα) und dazu XXXV 412, OGI 764 Z. 37 und 40 mit H. Hepdings Bemerkungen XXXV 411. Zu μετὰ οἰνάνθης vgl. BCH LI 94ff. n. 61 Z. 12: τὰ]ς ι' (so lese ich, während J. Hatzfeld das Iota tilgt und nach ἡμ[έρας einsetzt: δέκα) τῶν Παναμαρείων ἡμ[έρας ἔλαιον ἑλκυστὸν ἐγ λουτή]ρων καὶ οἰνάνθην ἐν πᾶ[σι τοῖς βαλανείοις ἀδιαλείπτ]ως (so J. Hatzfeld; ἀκωλύτως?) παρέσχον, und LI 104 n. 79 Z. 13, bereits S. 848 ausgeschrieben.

Auch in der Reisen im südwestlichen Kleinasien I 155f. Nr. 134 veröffentlichten Inschrift aus Lagina b Z. 3 ist von solchem ἐπάλειμμα die Rede; O. Benndorf las:

ων ἐθήκαμεν το[ῖς πολείται-]
ς ἐπ' ἄλιμμα οἰνά[ριον καὶ]
πρῶτοι παλαιοῦ οἴνου κατὰ . . .
συνεφηβίαις διεπένψαμε[ν κε-]
5 ράμια κτλ.

Seine Abschrift gibt in Z. 2: ΟΙΝΑ . . ΟΙΙΛ; der in Wien aufbewahrte Abklatsch, leider an der Stelle nicht ganz deutlich, läßt οἰνάνθ[ην καί] möglich erscheinen, οἰνάνθ[ινον weniger glaublich, da der Raum schon für οἰνάνθ[ην καί] knapp ist; doch können an dem Ende der Zeile die Buchstaben gedrängt gestanden haben und kann καί abgekürzt geschrieben gewesen sein, wie z. B., an anderen Stellen derselben Inschriften ausgeschrieben, BCH XV 199 n. 141 Z. 7ff. viermal, XV 202 n. 144 Z. 11. 19. Zu Anfang wird: τὰς δέκα ἡμέρας τῶν Παναμαρεί]ων zu ergänzen sein. Da der Steinmetz sonst stets die Silben trennt, ist die Abteilung πολείται]|ς Z. 2 auffällig. Statt συνεφηβίαις habe ich bereits Jahreshefte X 26 verlangt συνεφηβίας; das Iota ist durch Nachklang in die folgende Silbe eingedrungen; vgl. nun BCH LI 94 n. 61 Z. 14. Zu παράτειμα καὶ σείτου καὶ ἐλαίου παρισενένκαμεν μεγάλα Z. 14 vgl. nun Ephesos III S. 154 Nr. 71 Z. 7: δόντα κτλ. ἰς παράτειμον ἐλαίου (δηνάρια) ͵ε. In dem ersten Teile der Inschrift Nr. 134 ist übrigens a Z. 2f. nicht -ας ἀμφὶ σκη[ν]ῆς ? προσοδίους zu lesen, sondern, auf dem Abklatsch völlig deutlich: -ας ἀμφισβητησ . . πρὸς 'Ροδίους; die Verbindung mit der ersten Zeile (doch wohl: πατ]ρίδος πε . .) bleibt freilich unsicher;

vor -ας sind in Z. 7 sechs Buchstaben verloren. Über die Beziehungen von Stratonikeia zu Rhodos vgl. H. Oppermann S. 22, J. Hatzfeld BCH LI 71; Freiherr Hiller von Gaertringen, RE, Suppl. Bd. V 803. 813.

Weitere Belege für ἀδιαλείπτως geben BCH XI 379 n. 2 Z. 10: γυμνασιαρχήσας δὲ καὶ τὴν τετράδα παραλαμβάνων τὸν θεὸν καὶ τὰς τῆς ἑορτῆς τῶν Παναμαρείων ἡμέρας δέκα πάσῃ ἡλικίᾳ ἀδιαλείπτως καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας θεὶς δρακτῷ τὸ ἔλαιον καὶ ἐπαλείμματα ἐν τοῖς γυμνασίοις, BCH XXVIII 256 n. 79 Z. 7 in zerstörtem Zusammenhange, LI 94 n. 61 Z. 14, bereits ausgeschrieben S. 850, LI 100 n. 68 Z. 7: θέντες τὸ ἔλαιον κτλ. τῇ τε τοῦ στεφάνου πα[ραλήψει καὶ τὰς τῆς πανηγύ]ρεως τῶν Παναμαρίων ἡμέρας καὶ νύκτας πάσας ἀδιαλίπτ[ως], p. 104 n. 79 (schon S. 848 ausgeschrieben) Z. 15: ἀδιαλίπτως νυκτὸς καὶ ἡμέρας. An allen diesen Stellen ist ἀδιαλείπτως mit der Angabe verbunden, daß sich die Darbietung des Öles auf Tag und Nacht erstreckte; mit Bezug auf die Verabreichung von Wein an die Teilnehmer des Festes steht ἀδιαλείπτως, allerdings ohne Angabe der Zeit, in der eben erwähnten Inschrift BCH XI 379 n. 2 Z. 23. Verabreichung des Öles während des ganzen Tages und der ganzen Nacht bezeichnen auch ohne Zusatz von ἀδιαλείπτως die Formeln δι' ὅλης νυκτός καὶ ἡμέρας BCH XXVIII 260 n. 86 Z. 11 und XXVIII 32 n. 14 (oben S. 848), καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας XV 185 n. 130 A Z. 24, νυκτός τε καὶ ἡμέρας XI 375 n. 1 Z. 24, XXVIII 38 n. 22 Z. 3: καὶ ἡμέρας καὶ νυκτός; eine Beschränkung auf den Tag oder den Tag und einen kleineren oder größeren Teil der Nacht die Formeln ἐκ νυκτὸς ἰς νύκτα BCH XV 199 n. 141 Z. 9, ἐκ oder ἀπὸ νυκτὸς ε]ἰς νύκτα XXVIII 238 n. 42 Z. 9, ἀπὸ νυκτὸς μέχρι νυκ[τός XXVIII 46 n. 31 (oben S. 848f. ergänzt) Z. 12, einfach μέχρι νυκτός XXVIII 257 n. 80 Z. 2, ἀπὸ ἀρχομένης ἡμέρας ἕως νυκτός OGI 479 Z. 9, δι' ὅλης ἡμέρας ἄχρι πολ[λῆς νυκτός BCH XXVIII 38 n. 22 Z. 2, LI 97 n. 64 Z. 9: ἐπετέλεσ[αν δὲ γυμνασιαρχίαν ἑλκυστὴν (ich setze zu: καὶ) διὰ τοῦ πλείστ]ου μέρους τῆς νυκτός; in der Ehreninschrift aus Aphrodisias Le Bas-Waddington 1602 b, die Τάταν Διοδώρου τοῦ Διοδώρου το[ῦ φύ]σει Λέοντος ehrt, Z. 9: ἀλείψασαν δὶς δ[ρ]ακτοῖς ἐκ λουτήρων ἐπιρύτοις δαψιλέστατα τὸ πλεῖστον μέρος καὶ τῆς νυκτός; Le Bas-Waddington 517 Z. 6, nach meiner Lesung, die zeigt, daß die Vermutung des Herausgebers, die Zeilen hätten ungleiche Länge gehabt, nicht zutrifft:

-ς Ἀριστέου
[γυμνασι]αρχήσαντες ἐ-
[πὶ στεφα]νηφόρου Λέοντο[ς]
[τοῦ Ἀρίσ]τωνος Αἰνέου [ἔ-]
5 [θηκαν ἔλ]αιον ἑλκυστὸν ἐ[κ]
[λουτήρω]ν δι' ὅλης ἡμέρα[ς κ(αὶ)]

[τὸ πλεῖστ]ον μέρος τῆς [νυ-]
[κτός, ἐκά]λεσαν δὲ ἐπὶ
[δεῖπνον] καὶ τοὺς κατοι[κοῦν-]
10 [τας τὴ]ν πόλιν καὶ τὴν [χώ-]
[ραν ξέν]ους καὶ ⟨ἐπὶ⟩? τὴν ἱρὰ[ν]
[τράπεζ]αν, ἔθηκαν δὲ ἔλ[αι-]
[{λαι}ον ἐ]λκυστὸν ἐκ λου[τή-]
[ρων κα]ὶ ἐν ταῖς πατρίοις [ἑορ-]
15 [ταῖς κ]αὶ ἐλ[ε]υ[θ]έ⟨ρ⟩οις πᾶσι
[καὶ] ἔλα⟨ιο⟩ν ὁμοίως ἑλ[κυ-]
[στὸν] ἐκ⟨γ⟩ λουτήρων καὶ ἐ[ν τῷ]
[ἱερῷ] τῆς Ἑκάτης ἐν ταῖ[ς τῶν]
[Ἑκατησί]ων? (die Abschrift: ..... ¯OΩN ἡμέραις, ἐκ[άλεσαν]
[δὲ εἰς τὸ δει]πνιστή[ριον ...

Daß die arbietung von Öl usw. über eine beschränkte Zahl von Stunden hinaus als Beweis besonderer Einsicht, Rücksichtnahme und Opferwilligkeit galt, weil sie den Genuß der Freigebigkeit eines Gymnasiarchen auch denen ermöglichte, die durch ihr Tagewerk sonst von ihm ausgeschlossen gewesen wären, spricht der schon S. 850 erwähnte Beschluß Inschriften von Priene 112 Z. 57 ff. aus, der von Zosimos rühmt: συλλογισάμενος δὲ τὸ πρὸς ὥραν τεθησόμενον ἄλειμμα τῆς τε ἰδίας οὐκ ἄξιον ἔσεσθαι κρίσεως καὶ πολλοὺς διακλείσειν τῆς φιλανθρωπίας, ἔθηκεν δὲ τὸ ἄλειμμα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου δι' ἡμέρας μέχρι πρώτης τῆς νυκτὸς ὥρας (es folgen die oben S. 850 ausgeschriebenen Worte: ἐν μὲν ταῖς ἀγοραίοις καὶ πατρίοις ἑορταῖς κτλ.).

Diese Anführungen mögen genügen, um den Bereich zu kennzeichnen, in den, nach Ausweis der Ehreninschrift aus Sebaste, ἀπαρατηρήτως auch in der Ehreninschrift aus Pergamon zu rücken ist. Bezieht sich in dieser ἀπαρατηρήτως auf die Freigiebigkeit, mit der Menogenes als Gymnasiarch den Verbrauch von Öl, Salben und anderen Behelfen der Körperpflege ohne einschränkende Überwachung gestattet hat, so muß notwendig auch σημείοις ἀβαστάκτοις besondere andere Umstände bezeichnen, welche seine Gymnasiarchie auszeichneten.

Diese Deutung fordert σημείωι ἀβαστάκτωι auch in der von H. Hepding veröffentlichten Ehreninschrift Ath. Mitt. XXXII 330 Nr. 61; sie lautet nach seiner Lesung:

[Ὁ δῆμος ἐτίμησεν]
[Γάϊον Ἰούλιον Μάξιμον]
[χειλίαρχον λεγιῶνος]
πέμπτης, γυμνασίαρχον
τῶν γυμνασίων πάντων,

σημείωι ἀβαστάκτωι τιμη-
τήν, ἀναθήμασιν ἰδίοις εἰς
τὸ τῆς πατρίδος ἡμιλλη-
μένον κάλλος, ἀεὶ καὶ
10 λέγοντα καὶ πράσσοντα
τῆς Ἀσίας τὰ συνφέροντα,
κτλ.

Es leuchtet ein, daß die Interpunktion nach πάντων irrig gesetzt ist, daß γυμνασίαρχον τῶν γυμνασίων πάντων ἀβαστάκτωι σημείωι zusammengehört und τιμητήν für sich steht (s. betreffs dieses Gemeindebeamten L. Robert, BCH LII 411). Ein Versuch, σημείῳ ἀβαστάκτῳ und σημείοις ἀβαστάκτοις zu deuten, kann von einem Satze des Beschlusses der Pergamener zu Ehren des Athenaios, des Sohnes des Menodotos, Ath. Mitt. XXXV 401ff. Nr. 1, ausgehen, den ich kürzlich Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde V (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, phil.-hist. Kl., 214. Bd. 4. Abh., S. 4ff.) besprochen und hergestellt habe. Von Z. 21 an berichtet dieser Beschluß über Athenaios' Leistungen als Gymnasiarch; Z. 34 fährt er fort (zu Z. 35 hätte ich auf Ath. Mitt. XXXII 313 Nr. 36 Z. 8 verweisen können):

[οὐ μόνον]
35 δὲ ἐν τούτοις μεγαλομερῶς ἀνεσ[τράφη ἀλλὰ καὶ τῆι τοῦ ἀλείμματος]
θέσει φιλαγάθως ἐχρήσατο [ε]ἴ[ς τε τὸ γυμνάσιον καθ' ἡμέραν ὑπὸ τὴν]
τοῦ σημείου ἄρσιν παραγενό[μενος κτλ. - - - - - - - - - - - - - ἀνεμ-]
ποδίστως περὶ τῆς τοῦ [κτλ.

Ich glaubte die ἄρσις τοῦ σημείου von dem Aufziehen eines Zeichens verstehen zu sollen, das die Eröffnung des Betriebes in dem betreffenden Gymnasion anzeigte, und erörterte in diesem Zusammenhange S. 40 auch eine Stelle des zweiten Buches der Makkabäer 4, 10 (von H. Hepding freundlichst aufmerksam gemacht, habe ich den ärgerlichen Druckfehler 2, 10 zu berichtigen), in der μετὰ τὴν τοῦ δίσκου πρόσκλησιν, wie Cicero De or. II 5, 21: »auditores discum quam philosophum audire malunt« und andere Zeugnisse lehren, von einer Zeichengebung durch ein Gong gesagt ist. Solche σημεῖα, die aufgezogen wurden, vielleicht unter gleichzeitigem Ertönen eines lauten Schalles, sind zweifellos auch in der neuen Inschrift aus Pergamon gemeint; mit Rücksicht auf die Mehrzahl der Gymnasien ist von ihnen in der Mehrzahl gesprochen, und gewiß hätte auch in der von H. Hepding veröffentlichten Inschrift statt σημείωι ἀβαστάκτωι die Mehrzahl σημείοις ἀβαστάκτοις stehen können, da auch sie einen γυμνασίαρχος γυμνασίων πάντων ehrt; doch ist auch die Einzahl deshalb am Platze, weil es nicht auf die Mehrzahl der in jedem Gymnasion vorhandenen Einrichtungen, sondern auf einen Umstand an-

kommt, der die Leistung des Gymnasiarchen in jedem der Gymnasien gleichermaßen auszeichnet. Wie σημείῳ ἀβαστάκτῳ und σημείοις ἀβαστάκτοις geben auch sonst Zusätze zu einer Amtsbezeichnung eine mit dem betreffenden Amte irgendwie verbundene besondere Leistung an; so wird in Sillyon von Frauen als γυμνασίαρχοι ἐλαίου θέσει (nicht auch θέσεως, wie J. Oehler RE VII 1923 angibt) gesprochen, BCH XIII 486 n. 1 Z. 5 (die ersten drei Zeilen fehlen in dem Abdruck in Graf K. Lanckorońskis Städten Pamphyliens S. 176 Nr. 59) und BCH XIII 487 n. 2 Z. 8 (in dem genannten Werke S. 177 Nr. 60), und die erste dieser Frauen wird als θυγάτηρ δημιουργοῦ καὶ δεκαπρώτου καὶ γυμνασιάρχου ἐλαίου θέσει, die zweite als θυγάτηρ, ἐγγόνη und ἀπόγονος ἀρχιερέων καὶ δημιουργῶν καὶ γυμνασιάρχων ἐλαίου θέσει bezeichnet; vgl. O. Braunstein, Die politische Wirksamkeit der griechischen Frau, Diss. Leipzig 1911, S. 30. 56. Eine dritte Ehreninschrift aus Sillyon BCH XIII 488 n. 3 nennt den Geehrten einfach δημιουργὸν καὶ γυμνασίαρχον, ohne den Zusatz ἐλαίου θέσει; ist anzunehmen, daß Menekles oder vielmehr seine Mutter Menodora, die für ihn alle Auslagen der Ämter getragen hat, für die ἐλαίου θέσις nicht aufgekommen sei, die doch die wichtigste Pflicht des Gymnasiarchen war, vgl. z. B. auch Ephesos III S. 105 ff. Nr. 14 ff.? BCH XXVIII 23 f. n. 2 Z. 2 heißt es: μετὰ γυμνασιαρχίαν ἐνιαύσειον δρακτῷ; ähnlich kürzend spricht man selbst von einer γυμνασιαρχία ἑλκυστή, BCH XXVIII 42 n. 27 B Z. 13, vgl. LI 65.

Als klassische Beispiele für Angabe der mit einem Amte, wie ich annehme, auf Grund vorhergehenden Versprechens verbundenen besonderen Leistungen seien zudem BCH XIX 113 aus der Ehreninschrift des Τιβέριος Κλαύδιος Ἱεροφάντης Καλλικρατίδου Τρικορύσιος Z. 3 angeführt: ἄρξαντα τὴν ἐπώνυμον ἀρχὴν ἐπὶ μεδίμνῳ καὶ δεκαπέντε δραχμαῖς, und BCH XXVIII 24 n. 3 Z. 5: ἀρχιερεῖς ἐπεί τε δόσι ἀργυρίου καὶ πάλιν ἐπὶ τῇ κατασκευῇ στοᾶς.

Es bleibt ἀβάστακτος zu erklären. Βαστάζω bedeutet bekanntlich aufheben, tragen; so sagt die Ehreninschrift des C. Iulius Quadratus Bassus in Th. Wiegands Bericht S. 40 f. Z. 28: καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ εἰς τὴν Ἀσίαν ἠνέχθη βασταζόμενον ὑπὸ στρατιωτῶν, dazu W. Weber in seinen Erläuterungen S. 94; in Z. 22 dieser Inschrift ist übrigens κατάγοντα nicht auf das letzte Ehrengeleit für Kaiser Traian zu beziehen, sondern von der Zurückführung des Hauses, dem Quadratus angehörte, auf einen berühmten Ahnherrn: ἐκ [- - - τὸ γένος] κατάγοντα zu verstehen. Βαστάζω heißt aber auch wegtragen, wegnehmen; nach H. Hepding, der σημείῳ ἀβαστάκτῳ in der Ehreninschrift Ath. Mitt. XXXII 330 Nr. 61 auf eine »nicht wegnehmbare« Würde oder Auszeichnung« bezog, erklärt auch das neue GEL mit Verweis auf IGR IV 446 »not removable«. Mir scheint ἀβάστακτον σημεῖον im Betriebe des Gymnasions ein Zeichen zu sein, das nicht weggenommen wird, sondern dauernd aufgezogen bleibt, ein γυμνασίαρχος ἀβαστάκτῳ σημείῳ

ein Gymnasiarch, dessen Freigebigkeit den Betrieb ohne Beschränkung auf gewisse Stunden in der herkömmlichen Zeit, mindestens über Tag, ununterbrochen aufrechterhielt, ἀδιαλείπτως, wie die S. 848 ff. verzeichneten Inschriften sagen. In diesem Zusammenhange darf ich auf die Erklärung zurückgreifen, die ich Arch. epigr. Mitt. XX 64 für den Ausdruck ἀσάλευτοι δρακτοί, der sich in zwei Inschriften aus Herakleia ἀπὸ Σαλβάκης findet, vorgetragen habe. Die eine, von W. Kubitschek und W. Reichel, Anzeiger der Wiener Akademie, phil.-hist. Kl. 1893, S. 103 veröffentlicht, lautet in der auf Grund des in Wien erliegenden Abklatsches berichtigten Lesung:

Τὸ μνημεῖον · Μ · Στ ·
Τρύφωνος ἱερέως
[δ]ιὰ βίου τοῦ προκα-
[θ]ηγεμόνος Ἡρακλέ-
5 [ο]υς καὶ χειλιάρχου
[λ]εγιῶνος · Ζ · καὶ γ[υ-]
[μ]νασιάρχου τοῦ · ΘΣ
[ἔ]τους ἡμέρας καὶ
[ν]υκτὸς δρακτοῖς
10 [ἀ]σαλεύτοις καὶ ἐν
[π]ολλοῖς εὐεργέτου
[τ]ῆς πατρίδος.

Das 209. Jahr — Sigma ist in Z. 7 als Zahlzeichen rund, sonst vierstrichig gezeichnet — ist nach der sullanischen Ära vom Herbste 85 v. Chr. 125/6 n. Chr. (W. Kubitschek, Grundriß der antiken Zeitrechnung S. 76). Meine Lesung [ἀ]σαλεύτοις ist durch den Abklatsch bestätigt, der zu Anfang der Z. 10 Raum für einen Buchstaben zeigt. Die andere Inschrift, von J. R. Sitlington Sterrett, An Epigraphical Journey in Asia Minor p. 20 n. 16 veröffentlicht, lautet nach meiner Lesung:

[Ἡ βουλὴ καὶ ὁ δ]ῆμος ἐτίμησαν
[Μ. ? Στ. Τρύφωνα ?] Τρύφωνος υἱὸν ἥρωα
[γυμνασιαρχ]ήσαντα δι' ὅλου τοῦ
[ἔτους δρακτοῖ]ς ἀσαλεύτ[οι]ς ἡ-
5 [μέρας πάση]ς καὶ νυκτὸς πρῶ-
[τον καὶ μόνον διά] τε τὴν ἰδί-
[αν ἀρετὴν καὶ διὰ τ]ὰς τῶν π[ρ]ο-
[γόνων αὐτοῦ εἰς τὴν] πατρίδα εὐ-
[εργεσίας, καθ' ὑπό]σχεσιν καὶ
10 [ἀντὶ τῆς ἰδίας ? γυ]μνασιαρχίας

[τῆς μητρὸς τὴν ἀ]νάθεσιν τοῦ
[ἀνδριάντος ποιη]σ[α]μένης Τατί-
[ας τῆς Γλύκωνος?] θυγατρὸς ἱερείας
[διὰ βίου? τῆς] Δικαιοσύνης τῆς
15 [πόλεως.] ἔτους - ηνρ.

Das 158. Jahr der sullanischen Ära ist 73/4 n. Chr. Der in der ersten Inschrift vom Jahre 125/6 n. Chr. Geehrte ist ein jüngerer Sproß desselben Hauses; daß der in der zweiten Geehrte früh gestorben ist, scheint daraus hervorzugehen, daß seine Mutter die Aufstellung der Bildsäule übernommen hat, und zwar, wenn meine Ergänzung der Z. 10 zutrifft, an Stelle eigener Leistung der Gymnasiarchie. Statilier werden auch in anderen Inschriften der Stadt Herakleia ἀπὸ Σαλβάκης erwähnt, ein Τι. Στατίλιος Ἄτταλος auf Münzen unter den Kaisern Pius und Marcus, Brit. Mus. 120: Στ. Ἄτταλος ἀρχίατρος Ἡρακλεωτῶν νέοις (R. Münsterberg, Numism. Zeitschr. 1912 S. 54) und in der Inschrift Sterrett p. 16 n. 13, vgl. Sir W. M. Ramsay, Class. Rev. III 327; ein Τίτος Στατίλιος Μητίοχος Sterrett p. 17 n. 14. Eine Τάτη, Tochter Γλύκωνος τοῦ Γλύκωνος στεφανηφόρου δὶς καὶ γυμνασιάρχου, ἱερατεύσαντος δὲ καὶ τοῦ Ἡρακλέους καὶ προγραφέντος τῆς βουλῆς, ehrt die Inschrift CIG 3953 c aus Herakleia, von W. Kubitschek und W. Reichel im Jahre 1893 in dem 15 Kilometer entfernten Dorfe Hirka zwischen Tabai und Apollonia gefunden; einen Γλύκων ἱερεύς nennen Münzen, Brit. Mus. 119 (R. Münsterberg, a. a. O. S. 54), unter Nero, einem Γλύκων Σωσθένους als κτίστης καὶ εὐεργέτης τῆς πόλεως gilt die Inschrift Sterrett p. 25 n. 23; ich habe geglaubt, ohne die Zeiten, denen die Inschriften angehören, derzeit untersuchen zu können (die Inschrift CIG 3953 c werde ich in vollständigerer Lesung demnächst vorlegen), den Namen eines Γλύκων als Vaters der Mutter jenes Sohnes eines Τρύφων in die Inschrift Sterrett p. 20 n. 16 wenigstens beispielsweise einsetzen zu dürfen. Zu Z. 10 vgl. BCH X 454 n. 4 Z. 11: ἀντὶ τῆς ἰδίας αὐτοῦ τῆς πανηγυριαρχικῆς τιμῆς, Milet I 9 S. 164 Nr. 399 in dem ersten Gedichte V. 5, in dem zweiten V. 3: ἀντ' ἀσιαρχίης, Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Kl., 45. Bd. 1. Abh., S. 51 Nr. 70: ἀντὶ ἀρχῆς ἐλεοθεσίας, Ephesos III S. 148 Nr. 65 Z. 6: ἀντὶ ἐλαιοθεσίας.

Zu Z. 14 ist zu beachten, daß Dikaiosyne als Aequitas auf einer Kaisermünze der benachbarten Stadt Tabai erscheint, F. Imhoof-Blumer, Griechische Münzen S. 153 Nr. 456; vgl. auch die Inschrift aus Olymos BCH XXII 394 n. 42 Z. 5 und O. Waser, RE V 564f., L. Deubner in W. H. Roschers Lexikon III 2131.

Einen Beweis für die Geltung der sullanischen Ära erbringt in Ansehung der Ausführungen, die kürzlich R. Heberdey, Termessische Studien (Denk-

schriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Kl., 69. Bd. 3. Abh.) S. 15ff. dem Gebrauche des Namens Αὐρήλιος gewidmet hat, der Stein Sterrett p. 22 n. 18, der auf der zweiten seiner tabulae ansatae folgende Inschrift trägt, nach der sullanischen Ära aus dem Jahre 225/6 n. Chr.:

Ἔτους ·θ·τ· μη(νὸς) Λώου ·δ·
ἡ θήκη ἠγοράσθη ὑπὸ
Μάρ(κου) Αὐρ(ηλίου) Ἀττάλου
Τατᾶ· εἰς ἣν ἐνταφήσε-
5 τε αὐτός.

In Z. 4 entnehme ich ἐνταφήσεται (Sterrett: ταφήσεται) einer Abschrift W. Reichels und dem in Wien erliegenden Abklatsch.

Das Gedicht, das auf der ersten der zwei tabulae ansatae dieses Steines steht, ist bisher nicht richtig ergänzt; Sterrett las in Z. 9: δ[ς] δ' οἶκον ⏑⏑η, doch ist ὀγδοικον[ταέτ]η (vgl. βοιθός in dem Grabgedicht Sammelbuch III S. 25 Nr. 6160, Jahreshefte XXVII Beiblatt Sp. 89f.) sicher und zu ergänzen:

[Ἀντίγον?]ον κατέχει [κλυτ]ὸν ἔνπορον οὗτ[ος ὁ τ]ύνβος
ὀγδοικον[ταέτ]η τέκνῳ μίγα καὶ [συν]ομεύνῳ
καὶ διὰ τῆς [στή]λλης 'χαῖρε' λέγει [π]αρόδοις.

Der Herausgeber sagt nicht, ob beide Inschriften dieselbe Hand zeigen, erwähnt aber, daß Ligaturen nur in der zweiten erscheinen, und gibt in seinem Abdruck in der ersten Epsilon und Sigma eckig und Ω, in der zweiten Epsilon und Sigma rund und ω. Auch paßt der Name des Ἄτταλος nicht in den ersten Vers und stimmt die Verfügung: εἰς ἣν ἐνταφήσετε αὐτός nicht mit der Bestattung τέκνῳ μίγα καὶ συνομεύνῳ (vgl. G. Kaibel, Epigr. gr. 386 aus Apameia Kibotos V. 1: Ἀπφία ἐγὼ κεῖμαι Μενεκλεῖ μίγα τῷδε σὺν ἀνδρί); freilich bleibt in der zweiten Inschrift nach αὐτός Raum für 2½ Zeilen, so daß αὐτός Worte folgen konnten, die nur aufgemalt waren, wie auf den von mir Griechische Grabinschriften aus Kleinasien (in diesen Sitzungsberichten 1932) S. 828ff. 861f. besprochenen Steinen. Doch ergibt sich aus den Abklatschen mit voller Sicherheit, daß die beiden Inschriften nicht zusammengehören und die zweite von späterer Erwerbung des Sarkophages herrührt; sie ist in derben Zügen auf den roh hergerichteten Stein, die erste dagegen sehr sorgfältig auf gut geglätteter Fläche eingezeichnet.

Zur Erklärung des Ausdruckes δρακτοὶ ἀσάλευτοι, der in der ersten der beiden Inschriften aus Herakleia am Salbakos gesichert, in der zweiten mit höchster Wahrscheinlichkeit ergänzt ist (Sterretts Abschrift gibt in Z. 4 allerdings: ΣΑΣΑΛΕΥΤ/\Σ), habe ich schon Arch.-epigr. Mitt. XX 64 auf das Adverbium ἀδιαλείπτως in den Berichten über Leistungen der Gymna-



siarchen in Panamara hingewiesen und ἀσάλευτος auf Grund der Beschreibung, die Iosephos BI I 405 von der Höhle bei den Quellen des Iordans gibt, und des heutigen Sprachgebrauches »nie versiegend« gedeutet; von dem Wasser, das sich in der Tiefe dieser Höhle befindet, sagt Iosephos: πλήθει ὕδατος ἀσαλεύτου, in der Beschreibung derselben Höhle AI XV 364: βάθος ἀπερρωγὸς ἄβατον ὕδατος ἀκινήτου πλέον; es ist lehrreich, auch für die Deutung des σημεῖον ἀβάστακτον, in diesen Beschreibungen ἀκίνητος und ἀσάλευτος gleichbedeutend verwendet zu sehen. Auf die Verbindung der Worte ἀσάλευτος (von mir Inschriften von Magnesia 116 Z. 26 hergestellt) und ἀμετάθετος habe ich ebenfalls bereits in jener Abhandlung aufmerksam gemacht. In ihr habe ich auch, doch mit Vorbehalt, das Wort ἀσάλευτος in einer dritten Inschrift, aus Tabai BCH XIV 626 n. 28, als Beiwort von ἄλειμμα ergänzen wollen, im Vertrauen auf die Abschrift von G. Doublet und G. Deschamps, die in der letzten Zeile ΛΕΥΤ . . . . ἀλείμματος gibt; doch hat M. Holleaux, RÉA I 13 n. 15, festgestellt, daß die vollständigere Abschrift, die er mit P. Paris von dem Steine genommen hat, »fort nettement«: . . . ΔΕΥΤ . . ΟΥ ἀλείμματος zeigt, »ce qui donne: [τοῦ] δευτέρου ἀλείμματος«. Die letzten fünf Zeilen dieser Ehreninschrift sind also zu lesen: γενόμενον σωτῆρα καὶ εὐεργέτην μέγιστον, ἐ[π]ιδεδο(so!)κότα δὲ καὶ τὰ [δ]ιάφορα εἰς τὴν θέσιν [τοῦ] δευτ[έρ]ου ἀλείμματος. Die Bezeichnung eines ἄλειμμα als δεύτερον ist, soviel ich sehe, bisher nicht erklärt. Inschriften aus Pergamon unterscheiden aber ein πρωϊνόν und ein δειλινὸν ἄλειμμα, z. B. Ath. Mitt. XXXV 468 Nr. 52 Z. 3: θέντα τό τε πρωϊνὸν καὶ τὸ δειλινὸν ἄλειμμα ἐκ τοῦ ἰδίου δι' ὅλου τοῦ ἐνιαυτοῦ, XXXII 410 Z. 3: τὸ ἄλειμμα τό τε πρωινὸν καὶ τὸ δ[ειλινόν], vgl. ebenda S. 405f. Z. 26. 38, S. 412 zu XXXII 260 Z. 50f.; es wird daher, mindestens bei dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnis, nicht zu gewagt sein, das δεύτερον ἄλειμμα der Inschrift aus Tabai dem δειλινόν gleichzusetzen.

## III.

An letzter Stelle mögen einige kleinere Bemerkungen zu den neuen pergamenischen Inschriften Platz finden.

In der Ehreninschrift des Λ. Φλάουιος Ἑρμοκράτης S. 49 Nr. 15 erwarte ich in Z. 8 statt ἱε[ρήσα]ντα: ἱε[ρατεύσα]ντα; in dem Orakel S. 50 nach: Οὐκ ἦν ἀθάνατος nicht, offenbar als Parenthese gedacht: θνητὸς [πᾶ]ς, sondern, sofern der Raum zu Anfang der Z. 4 diese Ergänzung erlaubt: θνητὸς [δέ τις].

Eine zweite Ehreninschrift, S. 45 Nr. 7, scheint an mehreren Stellen andere Ergänzungen als die von dem Herausgeber vorgeschlagenen zu erlauben oder auch zu fordern; über die Abteilung der Zeilen wird sich mit Sicherheit wohl nur vor dem Steine urteilen lassen. Ich lese von Z. 5 ab:

5 ἐτίμησεν
[Λεύκιο]ν Οὐήδιον Ῥοῦ[φον]
[Λολλι]ανὸν Ἀουεῖτον [τὸν]
[ἀ]νθύπατον
[διὰ δι]καιοσύνην καὶ φι[λαν-]
10 [θρωπία]ν καὶ ἐξαίρετον ε[ἰς τὴν]
[πόλι]ν ἡμῶν τειμὴν [καὶ φρον-]
[τίδα] καὶ διὰ τὴν πρὸ[ς τὸν]
[θ]εὸν εὐσέβειαν
[ἐπιμεληθ]έντων τῆς ἀνα[στάσεως]
[τῶν] ἀνδριάντων
[τῶν] στρατηγῶν κτλ.

Zu Z. 8 vermerkt die Abschrift nach ἀνθύπατον: »leer«.

Zu Z. 9 διὰ δικαιοσύνην vgl. Ath. Mitt. XXXII 325 Nr. 54 Z. 2, zu φι[λανθρωπία]ν, schon von Hrn. Wiegand ergänzt, Ath. Mitt. XXXII 327 Nr. 58a Z. 9, b Z. 5; zu Z. 11 Ephesos II S. 170 Nr. 53 Z. 11: ἐπὶ τῇ πρὸς τὴν πατρίδα ἐξαιρέτῳ αὐτῆς τειμῇ καὶ φροντίδι.

## Verzeichnis der behandelten Inschriften.



Ausgegeben am 4. August.

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

1933

XXI. | Gesamtsitzung. | 13. Juli.

Vorsitzender Sekretar: Hr. Planck.

1. Hr. Bieberbach sprach über Anschauung und Denken in der modernen Mathematik. (Ersch. später.)

Der Vortragende schildert die Entwicklung des anschaulichen Denkens in der modernen Mathematik von Gauß bis auf unsere Tage. Durch den Kleinschen Gedanken der Isomorphie verschiedener mathematischer Gebiete erhält die Anschauung eine systematische Stellung. Die Verwandtschaft der so erzogenen Anschauung mit der naiven Anschauung von Raum und Zahl beläßt ihr dabei ihre eigentümliche, die schöpferische Phantasie befruchtende Wirkung. Die moderne Axiomatik und die verschiedenen Kalküle haben diesen Platz der Anschauung noch weiter gesichert, so daß die Deutsche Mathematik, die in der Krise der Anschauung in den siebziger Jahren ihren Stil verloren hatte, nun im Begriffe steht, wieder einen festen Stil zu gewinnen. Die schon von Klein 1893 betonte rassenmäßige Verankerung des anschaulichen Denkens findet in der historischen Entwicklung ihre Bestätigung.

2. Hr. Marcks überreichte »Acta Borussica«: »Die Wollindustrie in Preußen unter Friedrich Wilhelm I.« von Carl Hinrichs (Berlin 1933),

3. Hr. Guthnick den 19. Band der »Geschichte des Fixsternhimmels« (Karlsruhe 1933),

4. Hr. Bieberbach das 2. Heft des 38. Bandes (Jahrgang 1933) der »Revue semestrielle des Publications mathématiques« (Berlin und Leipzig 1933).

5. Vorgelegt wurden: der 9. Band der 1. Abt. von »Jean Pauls Sämtlichen Werken«, herausgegeben von Eduard Berend (Weimar 1933),

6. die 4. und 5. Lieferung des 6. Bandes der mit Unterstützung der Akademie herausgegebenen »Fauna Arctica« (Jena 1932/33),

7. das von dem Stadtrat von Zürich übersandte Werk »Zürich, Geschichte, Kultur, Wirtschaft« (Zürich 1933) und

8. das dem Andenken Ferdinand von Richthofens zum 100. Geburtstag gewidmete Heft 3—4 der »Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin« (Berlin 1933).

---

Die Akademie hat den ordentlichen Professor an der Universität Berlin Hrn. Dr. Hans Stille zum ordentlichen Mitglied ihrer physikalisch-mathematischen Klasse gewählt, und die Preußische Regierung hat die Wahl am 23. Juni 1933 bestätigt.

Ausgegeben am 4. August.

SITZUNGSBERICHTE
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN

1933

**XXII.** Sitzung der philosophisch-historischen Klasse. 20. Juli.

Vorsitzender Sekretar: Hr. Lüders.

1. Hr. Sethe sprach über die Bau- und Denkmalsteine der alten Ägypter und ihre Namen.

Besprochen wurden die drei Gesteine, die die Ufergebirge des Niltales in Oberägypten bilden, Kalkstein, Sandstein und Granit, sodann die seltneren Gesteine der Arabischen Wüste, Alabaster, Kieselsandstein vom Roten Berge und Basanit vom Wadi Hammamât.

2. Hr. Vasmer überreichte eine Arbeit des Hrn. Dr. Friedrich Lorentz in Zoppot über »Die kaschubischen Ortsnamen nebst Ableitungen. (Abh.)

Das Verzeichnis enthält in sehr genauer phonetischer Transkription sämtliche Ortsbezeichnungen des heutigen Polnischen Korridors und einiger anliegender Gebiete, die noch in kaschubischer Form erfaßt werden konnten. Das hier beigebrachte Material ist wichtig für die Feststellung der sprachlichen Unterschiede zwischen Kaschubisch und Polnisch, für die Erforschung der deutschen und slavischen Bestandteile in der Ortsnamengebung Ostdeutschlands sowie für die slavische Sprachforschung.

3. Hr. Franke legte den 2. Teil der Arbeit des Hrn. Dr. W. Eberhard in Potsdam »Beiträge zur Astronomie der Han-Zeit« vor. (Ersch. später.)

Die astronomischen Rechenformeln, auf denen Liu Hsins chronologisches System ruht, und die im 1. Teil erklärt worden sind, werden hier durch weitere Beispiele erläutert und dann auf die Frage der Echtheit des Tso chuan, des von Liu Hsin bearbeiteten angeblichen Kommentars zum Ch'un-ch'iu, angewendet. Dabei ergeben sich zwingende Beweise für eine Reihe von Fälschungen durch den Bearbeiter, bei anderen Stellen liegt der Verdacht der Fälschung nahe, ist aber nicht zu erweisen. Auch die Zwecke der Fälschungen sind zu erkennen. Das ganze Werk als eine einzige Fälschung Lius anzusetzen, liegt keine Berechtigung vor. Daß die Formeln chinesisches Geistesgut sind, ist unwahrscheinlich, zumal sie sehr bald nachher nicht mehr verstanden wurden; aber woher sie stammen, bleibt eine ungelöste Frage.

4. Das korrespondierende Mitglied Hr. Bang übersandte den ersten Teil einer Sammlung »Volkskundliche Texte aus Ostturkistan«, die Hr. Dr. Karl Menges (Berlin) nach den im Ungarischen Institut der Berliner Universität aufbewahrten ethnologischen Aufzeichnungen N. Th. Katanovs zusammengestellt und bearbeitet hat. (Ersch. später.)

Die Stücke behandeln Beerdigungs- und Hochzeitgebräuche, Volksfeste, Spiele, religiöse Gebräuche, rechtliche Verhältnisse, Geisterglauben, Geisterbeschwörungen usw. in den Mundarten



von Qomul und Turfan. Sie sind für unsere Erkenntnis der Sprache von Ostturkistan vom größten Werte. Ein zweiter Teil soll später eine knappe Skizze der sprachlichen Erscheinungen und ein kurzes Glossar bringen.

5. Hr. Vasmer überreichte das Doppelheft 1/2 des 10. Bandes seiner »Zeitschrift für slavische Philologie« (Leipzig 1933),

6. Hr. Lüders die 57. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft: »Die Partherstadt Assur«, von Walter Andrae und Heinz Lenzen (Leipzig 1933).

# Die Bau- und Denkmalsteine der alten Ägypter und ihre Namen.

Von Kurt Sethe.

Bei der Herstellung des Wörterbuches einer ausgestorbenen Sprache lediglich aus den in ihr verfaßten Texten ohne andere Überlieferungen, wie das bei der Sprache der alten Ägypter der Fall ist, bietet die Identifikation von Stoffnamen immer eine besondere Schwierigkeit, weil der Zusammenhang des Textes, aus dem der Lexikograph sonst die Bestimmung der Bedeutung eines Wortes zu gewinnen suchen muß, hier meist versagt und nur in seltenen Fällen etwas Bestimmteres, über eine allgemeine Feststellung hinausgehendes ergibt, wie etwa daß es sich um einen zu Schmucksachen geeigneten Edelstein, eine zum Flechten eines Korbes geeignete Pflanze o. ä. handelt. Besonders hinderlich ist dies für die Verwertung der medizinischen Texte durch die Historiker der Medizin, da hier zur Unkenntnis der Heilstoffe auch noch die Unkenntnis der Krankheitsbezeichnungen hinzukommt.

Ein gutes Beispiel für diese Schwierigkeit in der Bestimmung von Naturprodukten aus ägyptischen Texten ist die Zeder *ʿš*, die von den alten Ägyptern seit den ältesten Zeiten der Geschichte als hochgeschätztes Bauholz vom Libanon bezogen und deren »Öl«, das Pech, zum Balsamieren der Leichen benutzt wurde. Lange Zeit hat man in Unkenntnis dieser Umstände in dem so benannten Baum die Akazie erkennen wollen. Victor Loret, der für die Erforschung der Botanik des alten Ägyptens besonders interessierte und um sie verdiente Gelehrte, der einst diese Auffassung vertrat, hat sich in einer seiner letzten Abhandlungen[1] zur Bekehrung von dieser Meinung bekannt und, wie es scheint, entscheidende Beweise dafür beigebracht, daß der zweifellos als Nadelholz anzusprechende Baum *ʿš* nichts anderes gewesen sein könne als die kilikische Fichte *Abies cilicica*, die man heute vornehmlich im Taurus antrifft. Soll man deshalb darauf verzichten, den Namen mit Zeder zu übersetzen? In Wahrheit liegt die Sache eben doch so, daß nach Lorets Beweisführung der Baum, den man heute in etwa 400 Exemplaren auf dem Libanon stehen sieht und als *Cedrus Libani* bewundert, diesen Namen von den modernen Botanikern mit Unrecht erhalten hat, indem er nicht mit dem von den Griechen κέδρος, den Hebräern אֶרֶז, den Ägyptern *ʿš* genannten Baum des Libanon, dessen Holz so geschätzt war, identisch sein kann. Die nach ihrem

[1] *Quelques notes sur l'arbre âch,* Ann. du Serv. 16 (1916), 33—51.



heutigen Vorkommen den Namen *Abies cilicica* führende Fichte ist eben die Zeder der Alten, der Baum, der in Wahrheit diesen Namen verdiente, und wir haben volles Recht, das ägyptische Wort *ʿš* so zu übersetzen.

Dieser Fall der Zeder ist also ein Seitenstück zu dem des Syenits und des Basaltes, die gleichfalls zu Unrecht von den Mineralogen zu ihren Namen gekommen sind, indem man diese bei griechischen und lateinischen Schriftstellern wirklich oder scheinbar vorkommenden Bezeichnungen ohne Kenntnis der entsprechenden ägyptischen Gesteine, für die sie geschaffen waren, auf andere übertrug, die den alten Beschreibungen zu entsprechen schienen, tatsächlich aber ganz anderer Natur waren als die Gesteine, die die Alten damit gemeint haben.

Bei vielen Tier- und manchen Pflanzennamen der altägyptischen Sprache ist uns eine genaue Bestimmung durch das Nebeneinander von Bild und Wort ermöglicht, wie es einerseits in der Hieroglyphenschrift durch die in älterer Zeit übliche Schreibung mit ideographischen Wortzeichen, die den betreffenden Gegenstand selbst darstellen, gegeben ist, andererseits durch die Sitte, in Gemälden den Gegenständen ihre Namen beizuschreiben, in älterer Zeit oft ganz entsprechend der Schrift so, daß das Bild des Gegenstandes zugleich als Ideogramm zur phonetischen Schreibung des beigefügten Namens dient. Bei der Schrift ändert sich das später dadurch, daß an die Stelle der speziellen Wortzeichen allgemeine, nur die Kategorie andeutende Determinativa treten, die bei Tieren z. B. nur gestatten, zu erkennen, ob es sich um einen Vierfüßler oder ein fliegendes Wesen, einen Fisch oder ein Kriechtier handelt.

Bei den Mineralien ist diese unbestimmte Art der Schreibung in Ermanglung einer besseren Kennzeichnungsmöglichkeit von jeher üblich gewesen. Metalle und körnige Stoffe werden mit ∘∘∘, Steine mit ▭ geschrieben. Bei den für Bauten und Denkmäler benutzten Steinen, mit denen sich diese Zeilen beschäftigen wollen[2], liegt die Sache aber verhältnismäßig günstig, dank der Gewohnheit der Ägypter, in den Inschriften, mit denen sie diese Gegenstände ihrer Werktätigkeit versahen, anzugeben, aus was für Material sie hergestellt sind. So nennen uns die Inschriften fast aller Obelisken, vieler

---

[2] Über diesen Gegenstand liegen uns an früheren Arbeiten vor: Wendel, Über die in altägyptischen Texten erwähnten Bau- und Edelsteine, Straßburger Dissertation von 1888 (fußend auf den Arbeiten von Brugsch und Dümichen, heute überholt); Fitzler, Steinbrüche und Bergwerke im ptolemäischen und römischen Ägypten, 1910 (wertvoll für die Nachrichten aus den griech. Papyri); Lucas, Ancient egyptian materials, 1926 (wertvoll als Ausführungen eines landeskundigen Chemikers). — Den im letztgenannten Buche S. 172 ausgesprochenen vernünftigen Grundsätzen entsprechend wird im folgenden nicht der für uns Ägyptologen schlechterdings unmögliche Versuch gemacht, in der Bestimmung der Steine den feineren Unterscheidungen der Geologie nachzugehen. Es ist keine mineralogisch-petrographische, sondern eine philologisch-historische Untersuchung, die hier gegeben wird, und zwar unter Benutzung des reichen Materials des Berliner »Ägyptischen Wörterbuches«, wie ich hier mit Dank zu erwähnen nicht unterlassen möchte.

Tempeltüren, wie die Bauinschriften der Tempelwände, nicht selten auch die der Statuen den Stein, aus dem sie bestehen. Hier reden also die Steine nicht nur, wie sie das in dem schreibseligen Ägypten mehr denn in anderen Ländern zu tun pflegen, sondern sie nennen sich selbst. Andererseits gibt es auch Inschriften in Steinbrüchen, die den Namen der dort gebrochenen Steine nennen, oder die Namen solcher Steinbrüche werden anderwärts in Verbindung mit einem Stein als dessen Herkunftstätte erwähnt.

Im Unterschied zum Zweistromland, das arm an Steinen ist und sie von weither zu holen genötigt war, wo es sie brauchte, ist Ägypten ein rechtes Land der Steine. Daher hat sich dort früh aus den primitiven Formen der Baukunst, dem Schlammbau, dem Holz- und dem Ziegelbau, der Bau mit behauenen Steinen entwickelt, der seit der 3. Dynastie für die äußeren, sichtbaren Teile der Monumentalbauten allein in Anwendung kam, während der Ziegelbau für profane Zwecke und die inneren, unsichtbaren Bauteile der Monumentalbauten beibehalten wurde. Ganz anders in Babylonien; dort blieb der Ziegelbau auch für die sichtbaren Teile der Monumentalbauten das Gegebene, und wir sehen daher dort die gleichen alten Formen der Ziegelarchitektur, wie z. B. die Rillenfassade, durch den Wechsel der Zeiten hindurch bestehen bleiben, die wir in Ägypten seit der 4. Dynastie für immer verschwinden sehen.

## A. Die Steine der Ufergebirge Ägyptens.

Das schmale, nirgends mehr als 25 km, meist viel weniger breite Niltal, das Oberägypten von der Südgrenze, dem Katarakt von Assuân, bis zur Gabelung des Deltas bildet, das στεινὸν τῆς Αἰγύπτου, wie es Herodot nennt, ist zu beiden Seiten von Gebirgen eingefaßt, die es wie zwei Mauern eines Korridors einfassen. Diese beiden Talwände, von den Ägyptern *ḏw.wj* »die beiden Gebirge« (Pyr. 2064), *mn.tj* »die beiden festen Gebirge« (Wb. II 69) genannt, auch *iḫmw.tj* »die beiden Uferwände« (Pyr. 279a) oder *ṯn.wj* »die beiden Grenzgebirge«[3], werden in den Texten immer wieder als Lieferer der wertvollen Gesteine gepriesen, die die Ägypter zu ihren Denkmälern und Bauten gebrauchten.

### 1. Der Kalkstein.

Das Gestein, aus dem diese beiden Talwände Ägyptens bestehen, ist bis tief in den Süden des Landes, bis in die Gegend von Edfu im 2. der ober-

[3] Dieses Wort ist früher von Dümichen (Geogr. des alten Ägyptens S. 171ff.), Gauthier (Rec. de trav. 35) u. a. gerade auch in diesem Zusammenhange mißverstanden und mit dem Namen des 10. oberägypt. Gaus verwechselt worden. Richtiggestellt von Daressy, Sphinx 18, 104ff.



ägyptischen Gaue, die von Süden nach Norden gezählt wurden, der Kalkstein des Eozäns. In ihm hat die Natur dem Ägypter ein geradezu ideales Bau- und Denkmalsmaterial gegeben, das verhältnismäßig weich, leicht auch mit den Kupferwerkzeugen zu bearbeiten war, mit denen die Ägypter ja auch die härteren Steine zu bewältigen verstanden[4]. Es wird dank diesen Eigenschaften ganz wesentlich die Ursache gewesen sein, daß die Ägypter, wie gesagt, so früh zum Steinbau übergegangen sind, und es wird sie zu der reichen Ausschmückung der Bauten mit Bildern und Inschriften verlockt haben, die wir nirgends sonst in der Welt auch nur in annäherndem Maße wiederfinden, einer Sitte, der ja auch einzig und allein die Hieroglyphenschrift die Erhaltung ihrer ursprünglichen Gestalt als Denkmälerschrift im Unterschied zu den daraus entwickelten kursiven Schreibschriftformen, die andere Völker in gleicher Lage auch für die Denkmäler angewendet haben, zu verdanken hatte.

Die Qualität des ägyptischen Kalksteins, den man zur lokalen Verwendung allerorten (in seinem fast 850 km langen Vorkommensgebiet) gebrochen oder in dessen natürlichen Felsen man überall Grabbauten mit Skulpturen angelegt hat, ist natürlich örtlich sehr verschieden: von der schlechtesten, von Nummuliten stark durchsetzten, bröckligen, schwer zu glättenden Art von gelblich schmutziger Farbe bis zu dem feinsten, in völlig glatter Oberfläche und in herrlicher Weiße strahlenden Stein der Brüche von Tura und Maʿasara, die etwa 15 km südlich von Kairo, schräg gegenüber dem alten Memphis, gelegen sind, ein Stein, der den edelsten Steinen nicht nachsteht.

Diese ausgedehnten Brüche, aus denen das Material für die Bekleidung der Pyramiden und Grabbauten des Alten Reiches wie auch für die Mehrzahl der uns überkommenen Kunstwerke dieser Zeit, Statuen und Reliefs, stammt, führten bei den Ägyptern den Namen [Hieroglyphen] *R-ȝw* »die langgestreckte Mündung«; eine bezeichnende Benennung, denn die Brüche bestehen aus weiten Hallen und Gängen, die in das Gebirge gegraben sind (σπήλαια nennt sie Strabo 17, 809), da der kostbare Stein hier nicht wie die anderen ägyptischen Gesteine (Granit, Sandstein, Alabaster) über Tage abgebaut wurde, sondern aus der Tiefe des Gebirges geholt werden mußte. Aus diesem Namen, in seiner späteren Erweiterung [Hieroglyphen] *Tȝ-r-ȝw* »das Land von *R-ȝw*« Harr. 37b, 3[5], haben die Griechen, stets geneigt, in fremdartigen Namen ihnen

[4] Borchardt verweist mich dazu auf sein »Grabdenkmal des Neuserreʿ« S. 142, wo Grünspan in den Sägerillen des Basaltes festgestellt ist, wie er sich auch sonst oft finde.

[5] Dort als Stätte eines der heliopolitanischen Nilfeste genannt. In dem etwas jüngeren Glossar von Golenischeff, das zu dem bekannten Papyrus Hood gehört, und dessen Kenntnis ich Gardiner verdanke, ist diese Namensform [Hieroglyphen] *D-r-ȝw* geschrieben.

bekannte wiederzufinden (Theben, Babylon), Τροια gemacht[6], ein Name, den die Legende dann auch mit trojanischen Gefangenen des Menelaos zusammengebracht hat. Das Gebirge, aus dem der wertvolle Kalkstein dort gewonnen wurde, heißt dementsprechend bei den Griechen Τρωϊκὸν ὄρος (Strab. a. a. O.) und der Stein selbst Τρωϊκὸς λίθος (Ptol. IV 5, 27).

Der ägyptische Name des Kalksteins ist *inr ḥḏ* »weißer Stein« (so im AR. gerade auch von dem Stein aus Tura Urk. I, 99, 11), vermutlich im Unterschied zum Granit. Als eine bis zu einem gewissen Grade feste Einheit zeigt sich dieser Ausdruck auch in der vollständigen offiziellen Bezeichnung des Steines, die in Texten aller Zeiten unendlich oft wiederkehrt, und die ursprünglich wohl auf die gute Qualität von Tura beschränkt gewesen sein wird[7], später aber wohl auch allgemeiner gebraucht worden ist: *inr ḥḏ nfr n ʿjn.w* (...) »schöner weißer Stein von *ʿjn.w*«, wobei das lobende Beiwort »schön« stets hinter dem offenbar eben zu der eigentlichen Benennung des Steines »der weiße Stein« gehörenden Wort »weiß« steht[8]. Nur selten fehlt eines oder das andere der beiden Beiworte[9] oder auch beide[10].

Das in dieser Benennung des Kalksteins[11] als Genitiv enthaltene Wort *ʿjn.w*, mit ausgeschriebener Endung ... (Benihasan I 26, 175, Chnemḥotp), im NR. nicht selten mit wunderlicher Zeichenstellung ... geschrieben[12], bleibt, wie das bei Wortstämmen med. *w* und *j* im Ägyptischen allgemein üblich war, fast immer ohne Bezeichnung des mittleren Konsonanten *j*, der uns durch die vereinzelte alte Schreibung des denominativen Verbums ... »mit Kalkstein bekleiden« (Urk. I 20) und durch die neuägyptische Schreibung hieratischer Texte ... »*ʿjn*-Stein«[13] sicher bezeugt ist.

---

[6] *tꜣ* »Land« ganz normal zu *t* verkürzt, *r* »Mündung« in seiner kopt. Vokalisation *rŏ*. Die heutige arabische Form Ṭura, die scheinbar den Ton auf dem 1. Wort *tꜣ* (kopt. ⲧⲟ) zeigt, dürfte nichts als eine starke Verballhornung der griechischen Form sein.

[7] So findet sie sich in den Brüchen von Tura-Maʿasara selbst z. B. LD III 3a. b. 71a. b.

[8] Die scheinbare Ausnahme bei Brugsch, Dict. géogr. 120, existiert nicht; das *nfr* ist nicht da, s. Urk. IV 388.

[9] Ohne *ḥḏ* Benihasan I 26, 175; ohne *nfr* Urk. IV 388. Petrie, Memphis V 79/80 (Amenophis III.).

[10] Kairo 20539 (MR.). Pap. Lansing 12, 2/3. Ebenso im Pap. Harris mit der unten angeführten neuen Schreibung für *ʿjn*.

[11] Ein Fall, daß diese Benennung irrtümlich für den hellen Sandstein gebraucht ist, ist Urk. IV 855—863 mehrmals aus dem »Festtempel« Thutmosis' III. in Karnak belegt, an Stelle des richtigen *inr ḥḏ nfr n rwḏ.t* (ib. 856/7). Ein analoger Fall Anm. 143.

[12] Urk. IV 25. 214. 295. 607. LD Text I 20. Ann. du Serv. 18, 207 (Ramses II.). ... Karnak Amenophis II. — Die Schreibung entspricht Schreibungen wie ... *ʿ.wj*, ... *wʿ*, ... *ꜥꜣ.t*.

[13] Harr. 8, 8. 57, 11. 13. 58, 6.

Anders als in dieser letzteren Schreibung, einer »syllabischen« Schreibung, wie sie sonst für Fremdwörter und Wörter, deren Herkunft man vergessen hat, üblich waren, wird das Wort *ʿjn.w* in unserm Steinnamen in den hieroglyphischen Texten, die ja historisch zu schreiben pflegen, regelmäßig mit dem Bilde eines Auges geschrieben, nicht selten nur mit diesem ohne die phonetischen Begleitzeichen, so daß das Auge dann geradezu als Wortzeichen erscheint[14]. In den ältesten Beispielen aus dem AR. ist das Auge ohne Pupille gezeichnet[15], also geschlossen wie in den Wörtern »blind« und »schlafen«. Dabei ist es ebenso wie in der überwiegenden Mehrzahl der späteren Belege, die es mit Pupille, z. T. auch mit dem Schminkstrich darunter oder mit der Augenbraue darüber darstellen, in einen ovalen Ring eingeschlossen: , später , , [16]. Wir haben in diesen Schreibungen, wie in den entsprechenden Schreibungen des Wortes *ʿjn* »schön«, bei denen dieser Ring nur selten und ohne Zweifel *per nefas* vorkommt[17], ein Zeugnis dafür, daß die ägyptische Sprache einst ein Wort für »Auge« besessen hat, das mit dem semitischen *ʿajn* identisch war, das aber in geschichtlicher Zeit selbst nicht mehr erhalten war. Das ist längst erkannt; was aber, soviel ich sehen kann, nicht bemerkt worden ist, ist, daß unser Fall auch eine abgeleitete Bedeutung dieses Wortes *ʿajn* »Auge«, die es in den semitischen Sprachen hat, für das Ägyptische direkt bezeugt, nämlich die Bedeutung »Quelle«, die auf einem hübschen Bilde beruht, wie auch wir es gebrauchen, wenn wir einen Teich oder »See« mit einem »Auge« vergleichen.

Wie in dem analogen Zeichen , das man mit dem  zusammengebracht hat (s. u.), stellt das Oval offenbar ein Wasserbecken dar[18], wie es sich gerade in älterer Zeit öfters an Stelle des späteren  findet[19]. Die Verbindung mit dem Auge, das darin hineingesetzt ist, gehört wohl zu den gerade in der älteren Hieroglyphik so beliebten »ideographischen Spielereien«, über die an anderer Stelle noch zu sprechen sein wird (Kap. 4), d. h. Kombinationen zweier zu einem Wort oder Ausdruck (Wortverbindung) gehörenden Hieroglyphenzeichen in einer ihrer eigentlichen Bildbedeutung entsprechenden Weise, oft ohne daß dies den tatsächlichen Verhältnissen des betreffenden Falles wirklich entsprach. In unserm Falle ist das mutmaßliche

---

[14] Z. B. LD III 71 a. b. Urk. IV 43. Avignon 30. Rec. de trav. 22, 20 (Necho).

[15] Urk. I 20. 272. Vgl. auch das von Borchardt, Grabdenkmal des Sahureʿ I S. 88/89 als »Steinbruchmarke von Tura« gedeutete Zeichen auf Blöcken der Pyramide.

[16] Der Ring fehlt nach Ausweis des Berliner Wörterbuchmaterials sehr selten: Benihasan I 26. Urk. IV 388. Petrie, Memphis V 79/80, 14. Dendera Zimmer 13, also 4mal unter hunderten von Stellen.

[17] In älterer Zeit nur ÄZ. 45, Taf. VIII F (MR.). Urk. IV 52. 95. 984. Nav., Deirelbah. II 36; gelegentlich in der Spätzeit, öfter erst in griech.-röm. Zeit.

[18] Anders, nämlich eine Insel in der späten Schreibung  für *i* »Insel« (alt *iw*) und den Namen des Gottes Amun = »die Insel (*i*) mit (*m*) Wasser (*n*)«.

[19] Z. B. bei den Namen der Meere in den Pyr.-Texten.

Wort für »Quelle« geschrieben, als ob das Wasserbecken ein Auge enthalte wie ein menschliches Gesicht. Daß diese Deutung des Zeichens in der Benennung des Kalksteins in der Tat das Richtige trifft, ergibt sich daraus, daß man nur so ein Ideogramm für das Wort *ʿjn.w* bekommt, das nur sehr selten wie in der oben zitierten Schreibung des Pap. Harris mit dem *a priori* zu dem Gesamtausdruck *inr* ... *n ʿjn.w* zu ziehenden Deutzeichen des Steines geschrieben vorkommt[20], sonst aber jedes anderen Ideogramms entbehren würde.

Wie ist nun aber die Nennung der Quelle in der Bezeichnung des Kalksteins zu verstehen? Natürliche Quellen sind in Ägypten etwas sehr Seltenes, aber es gibt gerade in der weiteren Umgegend von Tura in der Tat welche, so im Süden (etwa 10 km entfernt) die warmen schwefelhaltigen Quellen der Bäder von Ḥelwân, im Norden (etwa 7 km Luftlinie) die sogenannte »Mosesquelle« im nördlichen Abhang des Mokattamgebirges, die freilich sehr dürftig ist und in ihrem gegenwärtigen Zustand (ein Spalt mit Wasser) jedenfalls weder die Bezeichnung »Auge« noch die dementsprechende hieroglyphische Schreibung rechtfertigen würde. Anders die etwa in gleicher Breite gelegene Schwefelquelle ʿAin es Ṣîra am Fuß der Zitadelle zwischen dem Mokattam und dem heutigen Alt-Kairo, die auf den Spezialkarten wirklich wie ein Auge als Gewässer von etwa 75 m Länge erscheint, aber etwa 1½ km vom Gebirge entfernt liegt.

Zu einer Ansetzung der »Quelle«, nach der der Kalkstein benannt war, in der Gegend des Mokattamgebirges, das in zahlreichen Steinbrüchen dieses Gesteines aufgeschlossen ist, würden die von Brugsch in seinem Dict. géogr. 119. 451. 695. 974 zusammengetragenen Stellen der geographischen Texte passen, die einen Ort , nennen, geschrieben wie unser Wort und in der später für Ortsnamen üblichen Weise determiniert (mit bedeutungslosem ). Brugsch wollte sie um des früher bei Plinius VI 165 gelesenen Namens *Ean* (nach Brugsch ein griechisches * ἀιαν wiedergebend)[21] willen, der dort den Meerbusen von Heroonpolis bezeichnet, auf einen von ihm *ad hoc* konstruierten 21. unterägyptischen Gau dieser Stadt beziehen. Einen solchen Gau gab es aber nicht; Heroonpolis gehörte zum 8. Gau der 20 traditionellen Gaue Unterägyptens, und der Name des Meerbusens bei Plinius ist nach den neueren Ausgaben dieses Autors vielmehr *Soean* zu lesen. So fällt diese Kombination von Brugsch dahin, die auch durch die näheren Umstände, unter denen der Ortsname an jenen Textstellen auftritt, ausge-

[20] *inr ḥḏ n* Petrie, Memphis V 79/80, 14 (Dyn. 18); *inr n* Pap. Lansing 12, 2/3; *inr ḥḏ nfr n* Dendera Zimmer 13.

[21] »*Aean des Arabes de l'antiquité*« Dict. géogr. 451; »*Aean de Pline*« ib. 115. 695.



schlossen war. Der Ort wird darin nämlich als Hauptort eines außerhalb der alten Gaueinteilung stehenden »autonomen Bezirkes« [Hieroglyphen] aufgeführt, dessen Lage durch die Bezeichnung seines bewässerbaren Gebietes als [Hieroglyphen] »das Gelände südlich vom Roten Berge« bestimmt ist[22]. Dieser »Rote Berg«, der noch heute so heißt (Gebel Aḥmar), liegt unmittelbar nördlich eben des Mokattamgebirges, an dem sich die genannten Quellen finden. Auch das obengenannte [Hieroglyphen], das seit Brugsch allgemein mit unserm [Hieroglyphe] *ʿjn* identifiziert wird[23], in Wahrheit aber, wie wir eben sahen, ein größeres Gebiet bezeichnete, zu dem jenes gehörte, wird in Zusammenhang mit Babylon (»Haus der Götterneunheit«) zwischen der mit diesem zusammenhängenden »Nilstadt« (*Prj-ḥʿpj* = Νείλου πόλις beim heutigen Alt-Kairo) und dem heliopolitanischen Vororte *Ḥtp* ([Hieroglyphen]) in einer von S. nach N. fortschreitenden Aufzählung von Städten (Düm., Geogr. Inschr. I 66) genannt. Auch danach muß der Ort *ʿjn* in die südliche Umgegend der alten vorgeschichtlichen Reichshauptstadt Heliopolis gehören, die großenteils unter dem heutigen Kairo begraben sein dürfte. In Verbindung mit der »Nilstadt« (hier nur wie *Ḥʿpj* »der Nil« geschrieben)[24] scheint unser *ʿjn* auch als [Hieroglyphen], mit dem Zeichen für Gewässer determiniert, in der Siegesinschrift des Königs Pianchi (Urk. III 4) unter den Eroberungen genannt zu sein, die der Fürst Tefnachte von Sais und Memphis gemacht hatte[25]. In Beziehung zu Heliopolis dürfte er sich in der Titulatur einer lokalen Form der Göttin Ḥatḥor als »Ḥatḥor, Herrin von *ʿjn* im Hause des Atum« (Brugsch a. a. O. 122 aus Dendera) wiederfinden, sowie in dem Titel [Hieroglyphen] »Pfeiler von *ʿjn*«,

[22] Brugsch, Dict. géogr. 974. 1390. Düm., Geogr. Inschr. I 15. 17.

[23] Die direkte Identifikation auch von Erman (Sitzungsber. Akad. Berl. 1911, 931) und danach auch von mir (Dram. Texte S. 26) angenommen. Der Bezirk kommt außer an den dort zitierten Stellen auch in der Titulatur der Göttin »Mut, die gebietet über die beiden Hörner der Götter (*ḫnt. t ʿb.wj nṯr.w*), die Herrin von [Hieroglyphen]« (Dict. géogr. 392/3) vor. Diese Göttin, im Pap. Harris 62, 5 und in der Ptolemäerzeit öfters in den Titeln der Hohenpriester von Memphis genannt (vgl. auch Hölscher, Grabdenkmal des Chephren, S. 109), tritt denn auch anderwärts neben Gottheiten auf, die gerade in die Gegend unseres *ʿjn* gehören: Thes. 890. Louvre C. 124. Sharpe, Eg. Inscr. I 48; das an der letztgenannten Stelle daneben genannte »Haus des *Šd.t-ḥbd*« erscheint in geographisch geordneten Städtelisten zwischen Troja und der Nilstadt, also zwischen Tura und Alt-Kairo.

[24] Mit Auslassung des Wortes *prj* »Haus«, die der Weglassung des πόλις in Abkürzungen wie Lykon statt Lykonpolis entspricht, wozu meine Urgesch. S. 4 zu vergleichen ist.

[25] Ein *ḥȝtj-ʿ* d. h. Bürgermeister der Stadt [Hieroglyphen], aus etwas jüngerer Zeit vielleicht, ist auf der Kanope Berlin 1416 genannt; dabei ist der Wortstamm *ʿjn* in derselben ungewöhnlichen Weise geschrieben, die auch beim Namen des Kalksteins so oft zu beobachten ist.

der dem Osiris in Hymnen statt seines Namens neben den Prädikaten »einer von der Götterneunheit« und »der gebietet über die Seelen von Heliopolis« gegeben wird[26].

Andererseits tritt unser Ortsname *ʿjn* auch in Verbindung mit *R-ꜣw* »Troja«, dem Namen für die Steinbrüche von Tura, auf. So in der von Brugsch a. a. O. 695 behandelten Inschrift LD III 275a = Montet, Hammamat no. 93, wo ein Oberbaumeister aus der Zeit des Darius neben heliopolitanischen Titeln auch die eines »Propheten des Horus und des Ptaḥ in *R-ꜣw*« ( ) sowie der »Götter in der *ʿjn*« ( ) führt[27]. Dieselben Götter werden als »Horus in *R-ꜣw*« und »Ptaḥ in Ostmemphis« (*Inb-ḥḏ jꜣbt.t*) zusammen mit Gottheiten von Heliopolis genannt auf dem Sarge des in Tura selbst ansässigen Onnophris in Kairo aus saitischer Zeit[28], den Brugsch a. a. O. 119 herangezogen hat. Dieser Mann sagt von sich: »ich war in *ʿjn*, in Ostmemphis (d. h. wohl in dem zu *ʿjn* gehörigen Ostmemphis[29]), *R-ꜣw* genannt« ( ).

Vermutlich bezeichnete der Name *ʿjn* »Quelle« das ganze mit Schwefelquellen gesegnete und dadurch gegen das im übrigen der natürlichen Quellen entbehrende Land ausgezeichnete Gebiet im Süden von Heliopolis, eventuell bis nach Ḥelwan[30].

Aus der speziellen, ganz lokal an die Umgegend von Heliopolis gebundenen Herkunftsangabe »der Quelle« oder »des Quellgebietes«, die der Zusatz *n ʿjn.w* in der Benennung des Kalksteines nach dem Gesagten ursprünglich gewesen sein dürfte, scheint dann aber frühzeitig eine eventuell schon verallgemeinerte Bezeichnung des Steines selbst geworden zu sein, indem der Genitivausdruck als ein Genitivus epexegeticus aufgefaßt wurde, wie wir ihn auch in anderen Steinnamen wiederfinden werden. Das geht wohl daraus hervor, daß wir bereits in einer Inschrift aus dem Ende der 4. Dynastie einem davon abgeleiteten Verbum *ʿjn* in der Bedeutung »einen Ziegelbau mit Kalkstein bekleiden« begegnen: »geholt wurde Stein aus *R-ꜣw*, um das Heiligtum damit zu verkalksteinen« (*inj-n-tw inr m R-ꜣw r ʿjn r-prj im*, Urk. I 20). So kommt denn auch später in Texten aus der Zeit Ramses' III. die Bezeichnung *ʿjn* allein (ohne die Worte *inr n* »Stein von«) für den Stein vor; z. B. in Medinet Habu in einer Aufzäh-

[26] Theben, Grab des *ꜣIj-mj-šbꜣ* nach eigenen Abschriften.

[27] Wenn kein Schreibfehler vorliegt, scheint der Name *ʿjn* hier wie ein Appellativum weiblichen Geschlechtes behandelt zu sein: »das Quellgebiet«?

[28] Mar., Mon. div. 59. Brugsch, ÄZ. 5, 89ff., Thes. IV 741ff., Piehl, Inscr. I 37/8.

[29] Nach dem Grundsatz, daß bei Ortsangaben die größere Einheit (z. B. der Gau) vor der kleineren (Stadt oder Dorf) genannt wird.

[30] Borchardt verweist mich auf einen Aufsatz von Fourteau, Bullet. Inst. ég. 3me sér. 5, 377ff. (1895), wo von warmen Quellen am Mokattam die Rede ist, womit vermutlich eben die Ain eṣ Ṣira und die Quellen von Ḥelwân gemeint sein werden.

lung der zu diesem Heiligtum verwendeten Baustoffe: [Hieroglyphen] »Gold, schwarzer Granit (*inr km*), roter Granit (*mꜣt*), Kalkstein (*ꜥjn*), Sandstein (*rwd.t*)« Champ., Not. II 732 (Koll.); ferner im Pap. Harris 25, 12. 45, 4, wo es von Tempelgebäuden, die aus härteren Gesteinen gegründet waren, heißt, sie seien »aufgemauert mit Kalkstein ([Hieroglyphen])«[31].

## 2. Der Sandstein.

An die Stelle des Kalksteins tritt im südlichsten Oberägypten von Edfu ab in den Ufergebirgen des Niltales der Sandstein in der hellen Abart, die man als nubischen Sandstein bezeichnet. In den großartigen Brüchen an der Stromenge von Gebel Silsile hat er seine Hauptgewinnungsstätte, das Gegenstück zu Tura. Hier ist der Stein im Tagebau gewonnen worden. Ähnlich den berühmten Steinbrüchen von Syrakus steht hier der abgebaute Fels (bis zu 50 Fuß Höhe) gleich riesig hohen Mauern eines Gebäudes, die ausgedehnte Höfe unter freiem Himmel umschließen. Es scheint, daß der Abbau dieser Stätte bzw. die Benutzung des oberägyptisch-nubischen Sandsteines überhaupt erst seit dem Aufblühen von Theben nach der Wiederherstellung des ägyptischen Einheitsstaates unter der 11. Dynastie begonnen hat. Der älteste nachweisbare Sandsteinbau scheint der von Sesostris I., dem 2. König der 12. Dynastie, erbaute Säulensaal im Tempel des Amun zu Karnak zu sein[32]. Der Pyramidentempel, den der Wiedervereiniger Ägyptens Mentuḥotp III. zwei bis drei Generationen vorher sich bei Derelbaḥri erbaut hat, ist noch aus Kalkstein, und in dem zerstörten Tempel Amenophis' I. zu Karnak sowie in dem Terrassentempel der Königin Hatschepsut von Derelbaḥri ist auf dem Boden von Theben auch noch aus den Anfängen des NR. der ältere Bau aus Kalkstein vertreten, während die Bauten Thutmosis' I. in Karnak und der Hatschepsut in Medinet Habu zu gleicher Zeit den Sandstein ebenda verwendet zeigen[33]. Seit Thutmosis III. ist der Kalkstein in Theben wohl kaum noch als Baustoff verwendet worden, dagegen weiter nördlich in Abydos noch unter der 19. Dynastie (Sethos I., Ramses II.). Die aus ptolemäischer und römischer Zeit stammenden großen Tempel in Philä, Ombos, Edfu, Esne, Erment, Theben, Dendera sind wie die thebanischen Tempel seit der 2. Hälfte

[31] An der ersteren Stelle steht entsprechend auch nur *m bjꜣj.t* für das genauere *m inr n bjꜣj.t* (Kap. 5).

[32] LD Text III 129. — Der in Bauten des AR. gelegentlich verwendete Sandstein ist nicht der helle, um den es sich hier handelt, sondern der rote vom Gebel Aḥmar bei Kairo, von dem unten in Kap. 5 die Rede ist.

[33] Es beruht auf einem Versehen, daß in den Tafeln des Lepsiusschen Denkmälerwerkes (LD III 7. 28) die Skulpturen aus den von Hatschepsut erbauten hinteren Räumen des kleinen Tempels von Medinet Habu z. T. mit dem gelben Grunde, der in dieser Publikation den Kalkstein andeutet, gedruckt sind (Auskunft von Dr. Schott).



der 18. Dynastie (Luksor, Karnak, Gurna, Ramesseum, Medinet Habu) sämtlich aus dem oberägyptischen Sandstein erbaut, der seit dem NR. auch vielfach zur Herstellung von Särgen, Denksteinen, Sphinxen usw. Verwendung gefunden hat.

Aus dem Neuen Reich stammen auch die mit Inschriften versehenen Grotten und Nischen, die in die westliche Uferwand des Engpasses von Gebel Silsile gehauen sind. Sie verdanken ihre Entstehung aber nicht nur den Arbeiten in den Brüchen, sondern auch einer besonderen Heiligkeit des Ortes, die aus seiner geographischen Lage und seiner damit zusammenhängenden vorgeschichtlichen Rolle entsprang. Wie der Katarakt von Elephantine galt dieser Engpaß, der einst ebenfalls ein natürliches Hindernis für die Schiffahrt gebildet und eine alte Pforte des oberägyptischen Landes gegen Nubien dargestellt zu haben scheint, als eine Stelle, wo das Wasser des Niles aus der unterirdischen Tiefe des »Nun« hervorkomme, also als eine Art Nilquelle, eine Vorstellung, an die gewisse Feste anknüpften[34]. Diese hypothetischen Nilquellen in dem Engpaß von Gebel Silsile an der Hauptfundstätte des Sandsteines und in dem Katarakt von Elephantine, an der Herkunftstätte des Granites, bilden ein Gegenstück weniger zu der »Quelle« *ʿjn.w*, nach der der Kalkstein des Gebirges im Süden von Heliopolis benannt zu sein schien, als zu der hypothetischen Ursprungsstätte des unterägyptischen Niles, die man in ganz analoger Weise ebenda bei der jener Fundstätte des Kalksteines benachbarten »Nilstadt« (bei Alt-Kairo) annahm[35]. Wir haben also eine eigentümliche Beziehung zwischen den Hauptfundstätten der drei Ufergesteine Ägyptens und den Vorstellungen von der Nilquelle.

Die ägyptische Benennung des Sandsteins ist sichtlich im Gegensatz zu der des weicheren Kalksteins gebildet, den er zeitlich im Gebrauch ebenso ablöste wie er ihn räumlich für den das Niltal Hinaufziehenden ablöst. Wie jener heißt er offiziell »schöner weißer Stein« (*inr ḥḏ nfr*), mit einem unterscheidenden Zusatz in genitivischer Form *n rwḏ.t* »des harten, festen Gesteines«, wobei nicht selten eines oder das andere der beiden adjektivischen Beiworte (*ḥḏ nfr*) oder auch wohl beide zugleich fehlen und das Adjektiv »schön« (*nfr*) seit dem NR. gelegentlich durch *mnḫ* »vortrefflich«, »solide« ersetzt wird[36]. Das Wort *rwḏ.t*, seit dem MR. *rwd.t* und phonetisch meist *rd.t* ge-

---

[34] Siehe meine Urgeschichte S. 151/2 Die dort ausgesprochenen Gedanken finden, wie ich jetzt erst sehe, in dem, was Wilkinson in Murrays Handbook4 (1873), S. 460, gesagt hat, ihre schönste Bestätigung. Ich hätte bei dem Hinweis auf den Namen *Ḥnw* »Ruderstadt« als weitere Stütze meiner These vom Vordringen der Ägypter talaufwärts noch sagen können, daß dieser Name nur von Leuten gebildet sein kann, die von Norden kamen, da der nach Norden Fahrende ja ohnehin zu rudern pflegt.

[35] Siehe meine Urgeschichte S. 109.

[36] Urk. IV 883. Luksor, Sockelinschrift Amenophis' III. (nach eig. Abschrift). Mar., Dend. II 10.



schrieben[37], hat hier eine relative, komparativische Bedeutung. Eigentlich ist es wohl eine ganz allgemeine Bezeichnung für festere Steine gewesen. So kommt es in der 12. Dyn. anscheinend vom Alabaster, jedenfalls aber nicht vom Sandstein, vor in der Inschrift zu der bekannten Darstellung des Statuentransportes von Bersche[38]. Auch die 15 Statuen des Königs Amenemmes II. aus *rwd.t*, die für seinen Pyramidentempel bestimmt waren (Brit. Mus. 569), werden schwerlich sämtlich, wenn überhaupt, aus Sandstein gewesen sein. Und ebenso wird der als »Oberhaupt der Bearbeiter von hartem Stein seiner Majestät bei allen Arbeiten des Königshauses« und »Geheimrat der Minierer« (München 22)[39] betitelte Beamte aus ebendieser Zeit gewiß noch allgemein mit harten Steinen zu tun gehabt haben.

Nachdem das meist mit dem Zeichen des Steines determinierte Substantiv *rwḏ.t* im Neuen Reich in der Bezeichnung des Sandsteins zu einer speziellen Bedeutung als Name dieses Steines gekommen war, gebraucht man, wo man von »harten Steinen« im allgemeinen reden will, die wörtlich ebenso zu übersetzenden Ausdrücke *inr rwḏ*[40] oder *ꜥꜣ.t* ([hieroglyphs]) *rwḏ.t*[41]. In der Bezeichnung des Sandsteins aber wird das darin ursprünglich als Genitivus epexegeticus enthaltene *rwḏ.t* später, nachdem es bereits im NR. gelegentlich ohne den Genitivexponenten gebraucht worden war[42] und schließlich wie alle Feminina seine Femininalendung verloren hatte, zum Adjektiv zu *inr* »Stein« gemacht und ohne das Determinativ des Steines geschrieben, gerade wie die Adjektiva »schön« und »weiß«. Der Sandstein heißt dann »schöner fester (bzw. harter) Stein«[43]

---

[37] Z. B. [hieroglyphs] *rwd.t* Luksor, Sockelinschrift Amenophis' III. [hieroglyphs] *rd.t* Urk. IV 821. [hieroglyphs] ib. 933. [hieroglyphs] ib. 856. Die gewöhnliche hieratische Schreibung des NR. ist [hieroglyphs] *rd* Harr. 4, 1. 5, 5. 7, 13.

[38] Newberry, Bersheh I 14. Es ist leider nicht klar, was mit der Angabe gemeint ist, daß der Transport der 13 Ellen messenden Statue aus »Stein von Ḥat-nub« so schwierig gewesen sei »wegen des schwierigen Steines der Basis (*šnt*) aus Stein von *rwd.t*«.

[39] [hieroglyphs] und [hieroglyphs].

[40] Haustein im Gegensatz zu Ziegeln, Urk. IV 879. Berlin Pap. 11292 (Thutm. III.).

[41] Als Material zu Figuren, wie die ÄZ. 63, 50 behandelte Statuette eines Ichneumons, auf dem Naos von Saft el Henne; der Stele, auf der das Dekret der Rosettana aufgezeichnet werden sollte, die selbst aus hartem schwarzen »Basalt« ist, griech. λίθος στερεός (dieser Ausdruck bei Diodor I 63, 5 von dem Kalkstein der Cheopspyramide). — In der Verbindung *ꜥꜣ.t nb.t rwḏ.t* »allerlei harte Steine«, Kairo 583 (Dyn. 18; mit dem Zeichen des Steines determiniert). Pap. Sall. II 5, 1. Hungersnotstele 11.

[42] *inr rwd.t* Urk. IV 843 (Thutm. III.). Mar., Karn. 34 (Amen. III.). Chonstempel (*Ḥrj-ḥr*); *inr nfr rwd.t* LD Text III 15 (Kg. Ai). Mém. Miss. fr. 15, 19, 1 (Amen. III.). Abusimbel (Rams. II.). Med. Habu (Rams. III.).

[43] *inr nfr rwd* LD Text IV 9 (Dyn. 19, Gebel Silsile).

oder »schöner weißer fester (bzw. harter) Stein«[44], »vortrefflicher weißer fester Stein«[45]. In griechisch-römischer Zeit ist das durchaus das Gewöhnliche und überwiegt gegenüber der alten Fassung mit *n* bei weitem. Dabei schreibt man dann gern auch [Hieroglyphen] für *rwd*.

Wie beim Kalkstein kommt dann auch gelegentlich für den Sandstein die bloße Verwendung des unterscheidenden Wortes *rwḏ.t* ohne die Worte *inr ḥḏ* usw. vor: »Pfeiler aus *rwd.t*« (LD III 65a, 14, Amada); »ein schönes Denkmal aus *rwd*« (Alexandersanktuar in Luksor); ebenso in der oben (vor Anm. 31) zitierten Aufzählung der Baustoffe des großen Tempels von Medinet Habu als [Hieroglyphen] (Champ., Not. II 732). Und sehr eigenartig: »ein Tempel aus *rwd.t*, weißem Stein« (LD Text III 100, Dyn. 19).

Bemerkenswert ist, daß auf Denkmälern Nubiens der dort verwendete, im wesentlichen mit dem oberägyptischen identische Sandstein »schöner weißer Stein vom Lande *Sꜣꜥ.t* ([Hieroglyphen])« genannt wird (LD III 57a. 76b, beides in Kumme), also mit einer Herkunftsangabe, wie das *n ꜥjn.w* beim Kalkstein, an Stelle der Worte *n rwḏ.t*.

Über eine abweichende Bezeichnung des hellen Sandsteins aus jüngerer Zeit (*bnw ḥḏ*) s. u. Kap. 5 a. E.

## 3. Der Granit.

Der von Edfu an die Randgebirge des Niltales bildende Sandstein macht bei Assuân dem Granit Platz, der sich hier in einer etwa 10 km breiten Barre über das Tal schiebt und vom Nil in dem sogen. 1. Katarakt (in Wahrheit dem letzten seines Laufes, der in geschichtlicher Zeit die Südgrenze Ägyptens bildete) durchbrochen werden mußte. Dieses Gebiet des Granits führt seit alters den Namen »das Elefantenland« (*ꜣb.w* griech. ⲏⲃ), der in dem griech. Ἐλεφαντίνη fortlebte, vermutlich weil hier in vorgeschichtlicher Zeit die von Norden das Niltal hinaufrückenden Ägypter noch den vor der menschlichen Kultur sich zurückziehenden Elefanten antrafen[46], der in den vorgeschichtlichen Felszeichnungen der Ufergebirge des südlichen Oberägyptens und in den hieroglyphischen Inschriften des Alten Reiches gerade in diesem geographischen Namen noch sehr naturgetreu abgebildet ist, im Mittleren Reich (gegen 2000 v. Chr.) aber in wunderlicher Verunstaltung unter den Fabeltieren dargestellt wird.

---

[44] *inr ḥḏ nfr rwd* Mar., Dend. I 6 c. d. Edfu I 90. Piehl, Inscr. II 75. LD Text V 3. Philae Phot. 191/3.

[45] *inr ḥḏ mnḫ rwd* Mar., Dend. II 10.

[46] Siehe meine Urgesch. § 152.



In seiner ursprünglichen weiteren Bedeutung als Bezeichnung des ganzen Kataraktengebietes tritt uns der Name dieses Elefantenlandes in den älteren Zeiten z. B. immer wieder entgegen, wo es als der Ort genannt ist, aus dem das Wasser des Niles komme; deutlich auch noch im NR., wo die Grenzfestung der Insel *Snmwt* (heute Bige) bei Philä, also am Südende des Kataraktes, als Teil davon bezeichnet ist [47]. Im Lauf der Zeit ist der Name auf die dem Katarakt im Norden vorgelagerte Insel beschränkt worden, die die Hauptstadt des Gebietes (ἡ Ἐλεφάντων πόλις bei Josephus bell. Jud. 4, 10, 5) und die Heiligtümer des Kataraktengottes Chnum und der Ortsgöttin Satis trug, heute Geziret Assuân, d. i. »die Insel von Assuân«. So kennen es die dort aufgefundenen aramäischen Urkunden aus der Perserzeit, die von der »Festung *Jêb*«, und die Griechen, die stets von der Insel und Stadt Elephantine reden.

Gleichzeitig mit dieser Beschränkung des alten Landschaftsnamens finden wir dieser Insel gegenüber am östlichen Nilufer einen Ort, der in älteren Quellen niemals erwähnt ist, nun aber mehr und mehr an Bedeutung gewinnt, das Syene der Griechen, die heutige Stadt Assuân, nach der heute die Insel benannt wird, zuerst als סְוֵנֵה bei Ezechiel erwähnt im 6. Jahrh. v. Chr. Im Südosten dieser Stadt Syene liegen nun die ausgedehnten Steinbrüche, in denen die Ägypter den Granit für ihre großen Bauten und monolithen Denkmäler gewonnen haben, insbesondere für die Bekleidung der Pyramiden, die Deck- und Fallsteine darin, die Türen, die aus festerem Material herzustellen waren als die Wände der Gebäude, desgleichen die Fundamente (Harr. 45, 4), aber auch Säulen, Pfeiler, Obelisken, Königstatuen, Sphinxe, Naoi für die Götterbilder, Sarkophage usw. Dieses Steinbruchrevier, in der Not. dign. *castra lapidariorum*, wird in den griechischen Quellen nach der Stadt Syene benannt: τὸ κατὰ Συήνην ὄρος [48]; ebenso der Granit als Συηνίτης λίθος »Stein von Syene«, und zwar sowohl der rote »Rosengranit« (Plin. 36, 63) als der schwarze, d. h. schwarzweiße bis graue Granit (Diod. I 47, 3), die hier beide nebeneinander gefunden werden. Diese Benennung ist dann bekanntlich von A. G. Werner, dem Begründer der Geologie, unrichtig auf den Stein übertragen worden, den er im Plauenschen Grunde bei Dresden fand und der ganz anderer Natur ist.

In den ältesten Zeiten, die uns nur in den Grabbeigaben Gegenstände ihrer Kunstfertigkeit, noch keine Steinbauten hinterlassen haben [49], ist der Granit

---

[47] *tp-šmꜥ šꜣꜥ m ꜣb.w mnn.w Snmwt* »der Kopf Oberägyptens (d. i. das Land südlich von Theben) von der Festung *Snmwt* im Elefantenlande an« Urk. IV 1120. Vgl. auch Bénédite, Philae I 9, wo es in der alten Redeweise vom Nil heißt: »das Wasser, das hervorkommt aus Elephantine (hier der späteren Einschränkung entsprechend mit dem Zeichen der Stadt geschrieben), das kommt aus *Snmwt*«.

[48] Strack, Dynastie der Ptolemäer Nr. 140, 41. 55. Vgl. auch: (ἐκ) Συήνης πρὸς Ἐλεφαντίνῃ πόλει Theophrast, de lapid. 34; σκληρουργὸς τῶν ἀπὸ Σοήνης LD VI 100, gr. 578.

[49] Der Estrich im Grabe des Königs Usaphais zu Abydos (2. Hälfte der 1. Dyn.) und ein Türpfosten des Tempels von Hierakonpolis von König *Prj-ib-šn* (Ende der 2. Dyn.) sind die ältesten uns bekannten Bauteile aus Granit in Ägypten.



von den Ägyptern außer zu den Köpfen der Keulen, die die Nahkampfwaffe der Steinzeit waren, besonders zur Anfertigung von Gefäßen benutzt worden, die gern die Form eines flachen bauchigen Topfes mit 2 Henkelösen dieser Art [hierogl.] haben. Das Bild eines solchen Gefäßes ist das Ideogramm des Wortes [hierogl.] *mꜣṯ*, das den Granit bezeichnet, und wird eben deshalb auch in der Schreibung des Namens der Landschaft des Elefantenlandes (Elephantine) verwendet [50]. Dabei erleidet das Zeichen in beiden Anwendungen im Laufe der Zeit Umgestaltungen, die sich mehr und mehr von der eigentlichen Form entfernen: [hierogl.] (Dyn. 18), [hierogl.] oder [hierogl.] (Dyn. 19/20), [hierogl.] o. ä. (hierat. Pap. NR.; hierogl. griech.) und schließlich auch [hierogl.] wie das Herz; oder es wird durch das sogenannte »Paket« [hierogl.] ersetzt, das seit dem MR. für so viele seltenere Schriftzeichen eintritt.

Durch den Übergang von *ṯ* zu *t*, der diesen Laut in den meisten Wörtern betroffen hat, ist das Wort im MR. zu *mꜣt* geworden [51] und hat damit eine Form angenommen, die zu der irrigen Auffassung führte, daß es ein Femininum sei. So erhält es im NR. gern das Wort *rwd* »fest«, »hart«, das wir oben in der speziellen Bezeichnung des Sandsteins antrafen, in der weiblichen Form als Beiwort: *mꜣt rwd.t* »harter Granit« [52], einmal auch *mꜣt nb mnḫ.t rwd.t* »allerlei vortrefflicher harter Granit«, die verschiedenen Abarten des Steines zusammenfassend [53]. Wie es dem auslautenden *t* meist, als Femininalendung so gut wie ausnahmslos ergangen ist, ist es auch in unserm Falle schon im NR. verlorengegangen, wenn es auch in den hieroglyphischen Inschriften dieser Zeit noch meistens historisch [hierogl.] oder [hierogl.] geschrieben wird. Die hieratischen Hss. der 20. Dyn. schreiben stets nur *mꜣ* [54] oder *mꜣiw* [55] mit der besonderen Form des Wortzeichens [hierogl.]. In späteren Zeiten fehlt das *t* natürlich auch in hieroglyphischen Inschriften nicht selten.

Da der Granit ursprünglich nur *mꜣṯ* genannt war und auch später nur selten in der genitivischen Verbindung *inr n mꜣt* »der *mꜣt*-Stein« [56], *inr nfr n mꜣt* »schöner *mꜣt*-Stein« [57], den Benennungen des Kalksteins und des Sand-

[50] In älterer Zeit, wo der Name noch mit dem Bilde des Elefanten geschrieben wird, seltener (Urk. I 107, 10), später ganz regelmäßig, sei es in seiner richtigen Form, sei es in den daraus hervorgegangenen Umgestaltungen (s. ob.)

[51] Ann. du Serv. 24, 67/68. Lebensmüder 60/61. Mar., Karnak 8. — Sehr häufig so im NR. und später.

[52] Urk. IV 366. 622. 849. 932. Sethostempel von Gurna, Zettel 52; mit dem Zusatz *nt ꜥ rsj* »der Südgegend« Urk. IV 362 gleichfalls in fem. Form.

[53] Urk. IV 1046, 16.

[54] Pap. Harr. 5, 8, 26, 7. 45, 4.

[55] Pap. Turin aus der Zeit Ramses' IX.

[56] MR.: Ann. du Serv. 24, 67/68. Lebensmüder 60/61; Dyn. 19: Mar., Abyd. II 2c. 3, 4. Luksor Rams. II. (u. a. auf dem Obelisken). Bekenchons Rs. 5; röm. Obelisken des Domitian (Ungarelli 4. Erman, Röm. Arch. Inst. 1893).

[57] LD III 210d (Med. Habu).

steins angeglichen, auftritt, und da auch in der Schreibung des Wortes das Bild des Steingefäßes durchaus wie ein echtes ideographisches Wortzeichen erscheint, indem es einerseits in älterer Zeit ohne das Determinativ des Steines zu erscheinen pflegt[58], andererseits später mit diesem zusammen ohne phonetische Elemente das ganze Wort darstellt[59], so ist es recht wahrscheinlich, daß es von Haus aus eine Bezeichnung für derartige Steingefäße gewesen[60] und erst sekundär zu der Bedeutung des Materials gekommen ist, aus dem diese Gefäße hergestellt wurden[61].

Nicht selten wird bei der Nennung des Granites auch eine Herkunftsangabe beigefügt. So heißt es in der Basisinschrift des Obelisken der Hatschepsut in Karnak, der aus rotem Granit ist, er sei aus *mꜣt rwd.t nt ꜥrśj* »hartem Granit der Südgegend« (Urk. IV 362). Anderwärts wird zu gleicher Zeit (Dyn. 18) die Herkunft bestimmter angegeben: *mꜣt ꜣb.w* »Granit von Elephantine« (Urk. IV 843. Rec. de trav. 20, 40, 4). In Dyn. 20 finden wir dann die Bezeichnung *inr n ꜣb.w* »Stein von Elephantine« (Harr. 45, 4/5. 47, 6), die dann auch in der aus ptolemäischer Zeit stammenden, aber in der Zeit des alten Königs Djoser spielenden Hungersnotstele 14 geradezu als volkstümliche Bezeichnung der späteren Zeit für die alte Benennung *mꜣt* bezeugt wird[62]. Es ist das das Prototyp der griechischen Benennung Συηνίτης λίθος, in der das ältere Elefantenland (Elephantine) durch die jüngere Gründung Syene ersetzt ist, wie die ältere ägyptische Bezeichnung des Steinbruchgebiets »das östliche Bergwerksgebiet von Elephantine«[63] durch das jüngere τὸ κατὰ Συήνην ὄρος (Anm. 48).

[58] Von diesem Zeichen gefolgt bei ausgeschriebenem Wortstamm ist es erst in ramessidischer Zeit häufiger zu beobachten (Luksor, Abydos, Med. Habu, Harr.), älter Urk. IV 932. — In der Schreibung [Hieroglyphen] ist es durch den Stein vertreten: Lebensmüder 60/61. Urk. IV 23.

[59] Düm., Baugesch. 16. Röm. Obelisken (ÄZ 43, 8 III. Erman, Mitt. Röm. Arch. Inst. 1893).

[60] Es könnte unter Umständen eine Bildung mit dem Präfix *m* der Nomina instrumenti gewesen sein.

[61] Zum Stammeszeichen für *mꜣt* geworden (ohne Zusammenhang mit dem Granit), liegt es in der Schreibung des nur in ganz alten Texten vorkommenden Ausdrucks für »Namen bestimmen« vor (Dram. Texte S. 21. Urk. IV 260/1). Das spätere Wort *mꜣw.t* »denken«, kopt. ⲙⲉⲉⲩⲉ (seiner Vokalisation nach ein weiblicher Infinitiv), das korrekt mit [Hieroglyphe], inkorrekt statt dessen [Hieroglyphe] (der späteren Form des Granitgefäßes gleich, vgl. Möller, Hierat. Paläogr. III no. 173. 505) geschrieben wird, kann damit nichts zu tun haben.

[62] In den Steinbrüchen »angesichts dieser Stadt Elephantine selbst« findet sich »der Granit, der schwierig ist nach seiner Art« ([Hieroglyphen] *mꜣt ḳsn m ḏ.t-f*) und »der Stein von Elephantine genannt wird« ([Hieroglyphen]). Die Schwierigkeit des Steines (σκληρός) heben auch die Griechen (z. B. Strabo 17, 808. 818) oft hervor, wenn sie von dem bei ihnen unbekannten Granit reden.

[63] [Hieroglyphen] Urk. IV 825/6. Zu beachten dabei die Determinierung mit dem Stein.



»Aus Elephantine« läßt aber noch Herodot die monolithen Denkmäler des Amasis kommen, von denen er berichtet (II 175).

Neben dieser direkt den Ort nennenden Herkunftsbezeichnung für den Granit von Assuân finden sich bei den klassischen Autoren auch minder bestimmte. So zunächst bei Plinius »Thebaischer Stein« für den roten Granit, den die Griechen als πυρροποίκιλος bezeichneten[64]. Benannt nach der Thebais, der damals üblichen Benennung des südlichsten Teiles Oberägyptens, entspricht diese Bezeichnung genau dem oben zitierten Ausdruck *mꜣt rwd.t nt ꜥ rśj* der Ägypter. Bei Herodot finden wir dann die Bezeichnung »äthiopischer Stein« für den Granit angewendet[65], und zwar sowohl für den roten Granit des Sockels der Pyramide des Chephren[66] wie für den schwarzen Granit, mit dem die Pyramide des Mykerinos in ihrem unteren Teile bekleidet war[67]. Hekataios von Abdera (bei Diodor) vergleicht im selben Falle den Stein mit dem »Thebaischen«, womit er wie oben Plinius den roten Granit meinen muß[68], und Strabo gibt uns bei Beschreibung derselben Pyramide die Begründung für die Benennung bei Herodot, die er selbst nicht gebraucht; er sagt nämlich, daß der Stein weither komme, was schon Herodot so erstaunte, nämlich von den Bergen (oder Grenzen) Äthiopiens[69]. Tatsächlich lag der Fundort bei Syene ja an der Grenze gegen Nubien.

Wenn das Wort *mꜣṯ* ursprünglich auch beide Varietäten des Granits von Assuân, den schwarzen wie den roten, bezeichnet haben muß, zumal die Steingefäße, mit deren Bild es geschrieben wird, ganz überwiegend aus schwarzem, weit seltener aus rotem gefertigt waren, so ist in geschichtlicher Zeit doch in der großen Zahl von Fällen, die sich kontrollieren lassen, damit gerade der rote Granit gemeint, der auch viel häufiger, zu manchen Zwecken, wie z. B. für die Obelisken fast ausschließlich (vgl. Plin. 36, 63), verwendet worden ist. Für den schwarzen Granit ist denn auch eine besondere Bezeichnung wenigstens seit dem NR. nachweisbar: *inr km* »der schwarze

---

[64] *Thebaicus lapis interstinctis aureis guttis invenitur in Africae parte Aegypto adscripta coticulis ad terenda collyria quadam utilitate naturali conveniens, circa Syenen vero Thebaidis syenites quem antea pyrrhopoecilon vocabant.* Plin. 36, 63 (vgl. 33, 68). — *Etesium lapidem in iis* (d. i. *lapides mortariorum*) *praetulere ceteris mox Thebaicum, quem pyrrhopoecilon appellavimus* 36, 157. — Für Mörser geeignet auch 34, 106. 169 genannt.

[65] II 176 von 2 Kolossalstatuen des Amasis in Memphis und Sais.

[66] λιθος αἰθιοπικὸς ποίκιλος Herod. II 127. Über das Material s. Hölscher, Grabdenkmal des Chephren S. 31.

[67] Herod. II 134: λίθου δὲ ἐς τὸ ἥμισυ αἰθιοπικοῦ; vgl. Plin. 36, 80: *Aethiopicis lapidibus adsurgit* von derselben Pyramide.

[68] Diod. I 64, 7: ἐκ μέλανος λίθου τῷ θηβαϊκῷ παραπλησίου.

[69] Strab. 17, 808: μέχρι μέσου σχεδόν τε μέλανος λίθου ἐστίν, ἐξ οὗ καὶ τὰς θυΐας κατασκευάζουσι, κομίζοντες πόρρωθεν· ἀπὸ γὰρ τῶν τῆς αἰθιοπίας ὀρῶν (ob ὅρων zu lesen?). καὶ τὸ σκληρὸς εἶναι καὶ δυσκατέργαστος πολυτελῆ τὴν πραγματείαν παρέσχε. Vgl. dazu in der Beschreibung des Weges von Syene nach Philä ib. 818: τοῦ μέλανος καὶ σκληροῦ λίθου, ἐξ οὗ αἱ θυΐαι γίνονται.



Stein«[70], geschrieben auch mit Wiederholung des Determinativs des Steines am Ende des ganzen Ausdrucks, der dadurch als fester Name gekennzeichnet ist[71]. Der älteste Beleg für diese Bezeichnung findet sich in der Zeit der Hatschepsut von einer Sphinx (Urk. IV 457).

In Verbindung mit *mꜣt* kommt dieses *ỉnr km* dann in Aufzählungen von Baustoffen vor, wo von »rotem und schwarzem Granit« die Rede sein soll, z. B. »Denkmäler aus Alabaster (*šs*), rotem Granit (*mꜣt*), schwarzem Granit (*ỉnr km*)« LD III 72a, 5 (Amenophis III.). Ebenso heißt es in den Bauinschriften Ramses' II. im Tempel von Luksor immer von den Statuen des Königs, die den großen von ihm erbauten Hof schmücken, sie seien aus *mꜣt ỉnr km*[72]; sie sind in der Tat, soweit sie ausgegraben sind, bis auf eine aus rotem Granit, diese eine aber aus schwarzem. In der oben (vor Anm. 31) zitierten Stelle aus dem Tempel Ramses' III. von Medinet Habu ist auf die Tür des 2. Pylons, die aus rotem Granit auf einem Sockel aus schwarzem besteht, mit den Worten *ỉnr km mꜣt* Bezug genommen[73]; an anderer Stelle desselben Bauwerks liest man dafür *mꜣt ỉnr km* in der gewöhnlichen Wortfolge[74].

Erst in ganz später Zeit begegnen wir dann wieder sicheren Beispielen der Anwendung des Wortes *mꜣt* auch auf den schwarzen Granit. So auf dem Naos von Saft el Henne aus der Zeit Nektanebos' I. die Bezeichnung *ỉnr km n mꜣt* »schwarzer Stein des *mꜣt*-Granites«[75] und auf dem etwas jüngeren Naos im Tempel von Edfu, von dem es an den ob. Anm. 70 zitierten Stellen hieß, er sei aus »schwarzem Stein« (*ỉnr km*), liest man in der Widmungsinschrift selbst, er sei aus *mꜣt*[76].

Über das »Gebirge des schwarzen Steines« bei Ptolemäus (IV 5, 12) s. u. Kap. 6.

Der »schwarze Stein« (μέλας λίθος), aus dem man nach Pausanias VIII 24 die Bilder des Niles im Unterschied zu denen anderer Flußgötter zu machen

[70] Denkmäler aus schwarzem Granit, für die diese Bezeichnung *ỉnr km* als Material angegeben ist, sind: Statue Amenophis' III.: Rec. de trav. 19, 14; Tür im Tempel Ramses' II. zu Abydos: Mar., Abyd. II 11a, b; kolossale Skarabäen, wie die in Karnak und London, die beide aus schwarzem Granit sind (vgl. Breasted, Anc. Records IV § 191): Harr. 4, 10; Naos Nektanebos' II. im Tempel von Edfu: Düm., Temp.-Inschr. I 92, 12. 93, 20. Piehl, Inscr. II 92. — Von einem Steinbruch des »schwarzen Steines« bei Elephantine berichtet die Inschrift Ramses' II. von Menschijet eş Şadr Rec. de trav. 30, 213ff., Z. 19.

[71] Harr. 4, 1. 7, 13. Ähnlich in Med. Habu [Hieroglyphen] an der Anm. 73 zitierten Stelle.

[72] Bullet. Inst. franç. 13, 60. Ebenso in zwei andern von mir kopierten Inschriften ebenda, aber mit Nennung des *bjꜣ.t* Steines vorher (der auch Harr. 4, 1. 7, 13 vor *ỉnr km* genannt ist), als ob er hier eine allgemeinere Bezeichnung des Granits als »Wunderbarer Stein« darstellte.

[73] Im Pap. Harris 4, 1 ist neben dem Sandstein (*ỉnr n rd*) nur der schwarze Granit als Baumaterial des Tempels genannt, wobei zwischen beiden das Wort *bjꜣj.t* steht (s. vor. Anm.).

[74] Südl. Architrav des 2. Hofes (nach eigener Abschrift).

[75] [Hieroglyphen] Nav, Goshen 6, 1 = Roeder, Naos S. 79 = Taf. 26.

[76] Rochemonteix, Edfou I 10, 2 *bis*.

pflegte, um seine afrikanische Natur zu dokumentieren, braucht natürlich nicht der schwarze Granit zu sein, der offiziell diese Benennung führte, sondern es können auch andere schwarze Steine, wie etwa der *basanites*, aus dem die berühmte Nilstatue mit den 16 Kindern gefertigt war (Plin. 36, 58), damit gemeint sein.

Ebenso ungewiß ist, was mit dem *Thebaicum marmor* gemeint ist, aus dem die Statue des Pescennius Niger angefertigt gewesen sein soll, um ihn seinem Namen gemäß schwarz darzustellen[77]. Die Anwendung des Wortes *marmor* für den schwarzen, d. h. schwarz-weißen Granit ist durch die Inschrift CIL. III 25 aus den Steinbrüchen des Gebel Fatire (Mons Claudianus) bezeugt, die einen *praepositus ... operi marmorum monti Claudiano* nennt. Wirklichen Marmor gibt es bekanntlich in Ägypten nicht, es sei denn, daß man den gleich zu besprechenden ägyptischen Alabaster seiner chemischen Zusammensetzung wegen als solchen bezeichnen will; aber schwarzen Marmor gibt es jedenfalls nicht, der ja nach dem Zusammenhang allein in Frage käme. Das *Thebaicum marmor* würde, wenn damit Granit gemeint wäre, dem *Thebaicus lapis* bei Plinius entsprechen.

## B. Die selteneren und kostbareren Steine der arabischen Gebirgswüste.

Jedem der drei Gesteine, die, sich in den Ufergebirgen des ägyptischen Niltales von Norden nach Süden ablösend, dem Ägypter sein hauptsächliches Material an Steinen für Bauten und Denkmäler geliefert haben, entspricht ein ihm verwandtes Gestein, das sich weiter im Innern des arabischen Wüstengebirges zwischen Nil und Rotem Meer oder lokal auf besondere Einzelfundstätten beschränkt findet und ein selteneres kostbareres Material gebildet hat.

### 4. Der Alabaster.

In den eozänen Kalkstein, aus dem sich auch das arabische Wüstengebirge in einiger Entfernung vom Niltale größtenteils aufbaut, bevor es in das granitische oder dioritische Urgebirge längs der Küste des Roten Meeres übergeht, findet sich an den verschiedensten Stellen in Gestalt von Adern oder größeren Buckeln eingesprengt der Alabaster. Dieser schöne gelblich weiße, gelblich oder rot gemaserte, durchscheinende Stein ist von den Ägyptern immer als etwas besonders Kostbares verwendet worden, zu auszuzeichnenden Bauteilen (wie z. B. für den Wandsockel zunächst dem Königssarge in den Pyramiden), als monolithe Zella für das Allerheiligste der Tempel, für monumentale Opfersteine (wie der im Sonnenheiligtum von Abu Gorâb, der Urk. IV 640 abgebildete gleicher Form und der bekannte Löwenopferstein aus Sakkara),

[77] Ael. Spartiani Vita Pescenn. Nigri p. 326.



für Untersätze von hölzernen Götterschreinen (Urk. IV 424), aber auch zu Denksteinen, Statuetten, Kopfstützen und besonders zu Gefäßen (s. u.).

Da dieser ägyptische Alabaster wie der Marmor aus kohlensaurem Kalk besteht, muß er es sich gefallen lassen, daß viele ihm das Recht auf diese Benennung bestreiten, die vielmehr dem schwefelsauren Kalk (»eigentlicher Alabaster«), einer Gipsart, eigne, obwohl gerade er es ist, für den von den Alten der Name (*alabastrites*), wie es scheint, geprägt [78] und jedenfalls immerwährend angewendet worden ist [79].

Der ägyptische Name des Alabasters, seit dem Anfang der 4. Dynastie belegt (Petrie, Medum 13), ist [Hieroglyphen] *šś* [80], mit alphabetischer Schreibung des Stammes in älterer Zeit [Hieroglyphen] (Pyr. 1332; ÄZ. 18, 3, Dyn. 11). Seit dem MR. ist die Schreibung [Hieroglyphen] aus graphischen Rücksichten die gewöhnliche; die hieratische Schreibung des NR. fügt dem Stamm wie in so vielen Wörtern ein bedeutungsloses *j* zu: [Hieroglyphen] *šsj* [81]. Die abgekürzten Schreibungen [Hieroglyphen], [Hieroglyphen], [Hieroglyphen], [Hieroglyphen] sind fast nur in der unten zu besprechenden besonderen Anwendung des Wortes in Verbindung mit Kleidung gebräuchlich [82]. Aus diesem *šś* mußte nach den Lautgesetzen früh durch Assimilation *šš* werden. In dieser Form ist das Wort in das Hebräische übergegangen als *šēš* (שֵׁשׁ, שַׁיִשׁ).

Eine andere ältere Bezeichnung des Alabasters, die nur in Inschriften des AR. vorkommt, scheint [Hieroglyphen] *bj.t* gewesen zu sein [83]. Wie der Kalkstein und der Sandstein in der Regel das lobende Beiwort »schön« (*nfr*) erhielten, so erhält der Alabaster öfters das Beiwort *wʿb* »rein« [84] oder *bḳ* »hell« (Urk. IV 640), beides auch mit der Herkunftsangabe [Hieroglyphen] »von Ḥat-nub« (Urk. IV 424. 640), so daß wir in dem *šś wʿb n Ḥw.t-nb* eine vollständige Parallele zu dem

---

[78] Nach Plin. 37, 73 wäre es sogar eine ägyptische Bezeichnung. Das könnte natürlich nur so verstanden werden, wie in dem ähnlichen Falle des *basanites* (Kap. 6).

[79] Vgl. Nies bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. I 1272.

[80] Lacau, Sarc. antér. au Nouv. emp. I 175/6. Urk. IV 641. Anthes, Die Felseninschriften von Hatnub Taf. 13, Gr. 10; Taf. 26, Gr. 25; Taf. 29, Gr. 32 (mit Pluralstrichen).

[81] Harr. 41a, 4. Pap. Turin 107 (mit mask. Artikel).

[82] Wenn nicht das ganz vereinzelt dastehende [Hieroglyphen] der Inschrift des *Wnj* (Urk. I 107, 17) nur eine Verschreibung für [Hieroglyphen] ist, wie sie gerade auch in der Verbindung mit dem Wort für Kleidung [Hieroglyphen] (s. u.) öfters zu beobachten ist. [Hieroglyphen] findet sich bei Anthes a.a.O. Taf. 14, Gr. 43 (MR.).

[83] Anthes a. a. O. S. 7.

[84] *šś wʿb* München 18. Urk. IV 424, 2 (Dyn. 18). Kairo Denkstein Sethos' I. aus Karnak. Kairo 42139 = Legrain, Statues II S. 4 (Statue desselben Königs). Brugsch, Thes. 964. 966 (Apisstelen).





*inr ḥḏ nfr n ʿjn.w* haben, durch die uns auch die enge Zusammengehörigkeit der Worte *inr ḥḏ* in dieser Benennung vor Augen geführt wird. Dieselbe Herkunftsangabe hat der Alabaster auch sonst nicht selten: »Alabaster von Ḥat-nub«[85] oder »Stein von Ḥat-nub«[86]. Sie bezieht sich auf den großen Steinbruch im Gebirge bei El Amarna, der nach den in ihm befindlichen zahlreichen Inschriften vom Ende des Alten Reiches bis in das Mittlere Reich ausgebeutet worden ist, teils im Auftrage der Könige des ganzen Landes, teils in der Übergangszeit zwischen den genannten beiden Perioden im Auftrag der Fürsten des 15. oberägyptischen Gaues von Hermopolis, zu dem der Ort gehörte[87]. Der Name , der in diesen Inschriften oft genannt ist, bedeutet eigentlich »Goldhaus«, d. i. die herkömmliche Bezeichnung für die »Goldschmiede«. Ob an diese Bedeutung bei der Benennung des Steinbruchs gedacht ist, wegen der Farbe und Kostbarkeit des Steines[88]? Der Umstand, daß die Herkunftsangabe »von *Ḥat-nub*« gerade in Inschriften des NR. öfters belegt ist, aus einer Zeit, die in dem Bruch von El Amarna durch keine einzige offizielle Inschrift vertreten ist[89], legt den Gedanken nahe, daß aus der alten Herkunftsangabe eine Qualitätsbezeichnung geworden sein könnte, gerade wie bei dem *n ʿjn.w* »der Quelle« beim Kalkstein, daß also »Alabaster von Ḥat-nub« bedeutet habe »von gleicher Qualität wie der von Ḥat-nub«.

Eine Fundstätte des Alabasters, die noch vor der bei El Amarna im AR., wenn nicht schon früher, abgebaut worden sein wird, hat Schweinfurth im Wadi Gerraui entdeckt, das unweit der Kalksteinbrüche von Tura in das arabische Gebirge hineinführt, also im Bereich des alten Memphis lag. Durch eine großartige Talsperre, die durch einen Dammbruch zerstört worden ist, war einst das bei den gelegentlichen Regenfällen im Tale angesammelte Wasser aufgestaut, was nur für die Steinbrucharbeiten Zweck haben konnte und für deren Bedeutung beredtes Zeugnis ablegt[90].

Die wichtigsten Alabasterbrüche finden sich bis in die neuste Zeit in der Gegend östlich von Beni Suef im Wadi Om Argûb nahe dem Wege zu den Klöstern der Heiligen Antonios und Paulos, 12 Stunden vom Nil (woher Mohammed Ali das Material für seine Moschee auf der Zitadelle von Kairo holen ließ), und gegenüber der Strecke von Mellaui bis Siut[91]. Auf dieser

---

[85] *šś n Ḥw.t-nb* Urk. I 107. IV 388. 866. Ann. du Serv. 24, 57.

[86] *inr n Ḥw.t-nb* Newberry, Bersheh I 14.

[87] Veröffentlicht nach G. Möllers Kopien von Anthes in der genannten Publikation.

[88] Übrigens scheint der Alabaster auch bei der Zeremonie der »Mundöffnung«, die in der »Goldschmiede« an den Statuen vorgenommen wurde, eine gewisse Rolle gespielt zu haben; vgl. Brugsch, Thes. V 965.

[89] Georg Möller hat nur die aus einer kurzen Zeile bestehende Namenseinzeichnung eines Besuchers aus dieser Zeit in dem Steinbruch gefunden (Anthes a. a. O. S. 17 = Taf. 8).

[90] Schweinfurth, Auf unbetretenen Wegen in Ägypten S. 214ff.

[91] Schweinfurth, a. a. O. S. 221.

letztgenannten Strecke liegt nicht nur der oben genannte Steinbruch von Ḥat-nub, sondern auch die großen von Lepsius (Denkm. Text II 157) beschriebenen Brüche bei Gauata gegenüber von Siut, 4 Stunden vom Nil entfernt, in denen er Beweise für ihre Ausbeutung im Anfang des NR. in Gestalt von Königsinschriften gefunden hat. Diese Stätte mag die Nachfolgerin des älteren Ḥat-nub gewesen sein, die Stätte, aus der der Alabaster zu den Denkmälern des NR. kam, der »Berg des reinen Alabasters« (*dw n šš wʿb*), in dem der Stifter eines Alabastergrabsteines aus der Zeit Amenophis' III. die Arbeiten überwachte, als er seinem Vater den kostbaren Stein anfertigen ließ[92]. Ob auch das 'Ἀλαβαστρινὸν ὄρος, das Ptolemäus (IV 5, 12, s. u.) in gleicher Breite mit Siut angesetzt hat, und das κατὰ 'Ἀλαβαστρίνην μέταλλον, das in einer Eingabe an den Strategen des hermopolitischen Gaues aus dem Jahre 301 n. Chr. eine Rolle spielt[93], wird gegebenenfalls davon abhängen, ob der nach dem Alabaster benannte Ort 'Ἀλαβαστρίνη[94] in El Bosra wiederzuerkennen ist, dem Ort am Nil, wohin nach Lepsius' Bericht der Stein aus den Brüchen bei Gauata auf einem alten gut geebneten Wege durch ein lang sich hinziehendes, zum Roten Meer führendes Wüstental gebracht wird, um dort (in Bosra) bearbeitet zu werden. Bei den Ruinen einer alten Stadt, die bei diesem Orte liegen, sollen sich, wie Lepsius berichtet, beim Graben eines Kanals viel alte Werkstücke aus Alabaster, darunter namentlich auch zerbrochene Gefäße, gefunden haben.

Daß sich in dem Namen El Bosra, wie er zu Lepsius' Zeit lautete, oder El Biṣra, wie die amtliche Form heute lauten soll (nach Steindorff), das Wort Alabaster recht gut erhalten hat, wird man Lepsius unbedingt zugeben, der darin das 'Ἀλάβαστρα ἢ 'Ἀλαβάστρων πόλις des Ptolemäus (IV 5, 29) fast unverändert wiederzufinden glaubte. Die Angaben, die Ptolemäus über die Lage der Stadt macht, passen aber nicht dazu; er setzt sie zwischen Akoris (Tehne) und Antinŏūpolis (Schech Abâde) und nennt sie μεσόγειος, also nicht am Nil liegend[95]. Auch Plinius (5, 61) nennt sie übereinstimmend damit in der für solche Ortsnamen üblichen Abkürzung *Alabastron*[96] zwischen

[92] [hieroglyphs] .... [hieroglyphs]. Dyroff-Pörtner, Süddeutsche Grabsteine II Taf. 11.

[93] Pap. Flor. 3, zitiert von Fitzler, Steinbrüche und Bergwerke im ptolem. u. röm. Ägypten S. 122. Vgl. auch die ebenda weiterhin aus anderen Urkunden belegten Werkarbeiten κατὰ τὴν 'Ἀλαβαστρίνην μεγάλην.

[94] Auch in zwei Inschriften des Wadi Hammamât als Heimat von Steinbruchswerkleuten genannt CIG. III 4716d[25]; vgl. Fitzler a. a. O. S. 100, dessen Auffassung auch schon Wilkinson in Murrays Handbook[4] S. 448 vertreten hat.

[95] Die Stadt wird auch im Pap. Hibeh 78 als Ort genannt, wo Personen Dienst für den Staat tun mußten (Fitzler a. a. O. S. 39).

[96] S. ob. Anm. 24. Das εἰς 'Ἀλαβαστρῶνα, zu dem jemand für 5 Jahre verurteilt wird (Fitzler a. a. O. S. 110) hat nichts damit zu tun, sondern enthält ein Wort ἀλαβαστρών für Alabasterbruch (Mitt. von Wilcken).

Hermopolis und Kynopolis. Danach würde sie etwa gegenüber dem heutigen Minie zu suchen sein[97]. An anderen Stellen, wo er von der Stadt als dem Ort redet, bei dem der Alabaster u. a. gefunden werde, als ob es nur diese eine »Alabasterstadt« gebe, hat er den Namen irrig latinisiert *Alabastrum* (37, 143; *A. oppidum* ib. 109). Das bereits zitierte Glossar Golenischeff nennt einen Ort [hieroglyphs] *Prj-šs*[98], dessen Name ein genaues Äquivalent von Ἀλαβάστρων πόλις sein würde, zwischen Kusai und Hermopolis, was etwa der Lage von El Amarna, also der Gegend des alten Steinbruchs von Ḥat-nub entspräche, wo bereits Champollion und Wilkinson das alte Alabastron ansetzen wollten. Nehmen wir El Bosra hinzu, so haben wir also 3 Stellen der von Schweinfurth als besonders alabasterreich genannten Strecke (s. Anm. 91) mit etwas Spielraum, die auf die Benennung »Alabasterstadt« Anspruch zu erheben scheinen[99].

Eine besondere, sozusagen berufsmäßige Verwendung des Alabasters war in Ägypten wie bei den Griechen die zu Salb- und Ölgefäßen, die in den Eigenschaften des Steines begründet gewesen sein soll, der Zartheit seiner Farbe mit der feinen Äderung und der eigentümlichen Kälte, die gerade in warmen Ländern für die Konservierung der Salben und die Erhaltung ihrer lindernden und erfrischenden Kühle besonders geschätzt werden mußte (Plin. 13, 19. 36, 60). In den Aufzählungen all der guten Dinge, die der Ägypter auch nach seinem Tode zu haben wünscht, wie Brot und Bier, Ochsen und Gänse, folgen sich immer, wie ein drittes Paar[100] zu diesen 2 Paaren nahrhafter Dinge bildend, aber wie sie als selbständige Gegenstände behandelt[101], das Wort für Alabaster (*šs*, mit und ohne das Zeichen des Steines, meist abgekürzt nur [hieroglyph] geschrieben) und das Wort für Kleidung (*mnḫ.t* ebenfalls meist abgekürzt nur [hieroglyph] geschrieben)[102]. Seit dem MR. wird es nun üblich, die beiden sachlich zu-

---

[97] Lucas, Ancient egyptian materials S. 174 redet in der Tat von alten Alabasterbrüchen von Minie bis Siut.

[98] Ein Bürgermeister der »Alabasterstadt«, hier [hieroglyphs] *Šs* (mit Zeichen des Steines) genannt unter Weglassung des dem griech. πόλις entsprechenden Wortes *prj* »Haus« wie oben in Ἀλαβάστρων, bei Brugsch, Dict. géogr. 876.

[99] Wenn Plinius für das Vorkommen des Alabasters neben Damaskus *circa Thebas Aegyptias* (36, 60) angibt, so ist daraus nicht mit Fitzler zu schließen, daß der Stein in der Umgegend der Stadt Theben gebrochen worden sei. Gemeint ist »in der Thebais«, d. h. in Oberägypten. An der Parallelstelle 37, 143 läßt Plinius ihn denn auch *in Alabastro Aegypti* gefunden werden, und 37, 109 redet er von Topasen, die *circa Thebaidis Alabastrum oppidum* vorkämen.

[100] Kleiden und Salben als Paar gegenüber Essen und Trinken z. B. Pyr. 816c. 879c. 937c/d. 1079b. 2039.

[101] Z. B. »Tausende von Broten, Tausende von Bier(krügen), Tausende von Ochsen, Tausende von Gänsen, Tausende von Alabaster(gefäßen), Tausende von Kleidungen«.

[102] An Stelle von *šs* »Alabaster« steht Pyr. 1957b das allgemeinere Wort [hieroglyphs] *ꜥꜣ.t* »kostbarer Stein«, gefolgt von 3 Zeichen, die typische Formen von steinernen Ölgefäßen darstellen.

sammengehörigen Wörter in eigentümlicher Weise auch graphisch miteinander zu verbinden, indem die Schreibung für den Alabaster in das Zeichen für Kleidung hineingesetzt wird: , , . Das gehört zu den ideographischen Spielereien, von denen schon in Kap. 1 die Rede war; zwei oder mehr hieroglyphische Zeichen einer Wortverbindung, in unserm Fall einer zusammengehörigen Wortfolge, werden in einer Kombination geschrieben, die ihrer ideographischen Bedeutung entspricht, selbst wenn das in dem betreffenden Falle gar nicht zutrifft. So schreibt man z. B. *jʿj* »waschen«, indem das Ideogramm des ausgegossenen Wassers über die Hand des menschlichen Armes , des Buchstaben ʿAjin, fließt, als ob es sich um das Waschen der Hände handele, auch wenn tatsächlich vom Waschen des Gesichtes, der Füße oder sonst was die Rede ist. So schreibt man den aus dem Ideogramm für »Haus« und dem phonetischen Zeichen der Schwalbe für den Wortstamm *wr* »groß« zusammenzusetzenden Ausdruck »großes Haus«, als ob das »Haus der Schwalbe« gemeint sei, . Andererseits setzt man in den Schreibungen für die Namen der Göttinnen Ḥat-ḥor und Nebt-ḥu (Nephthys), die »Haus des Horus« und »Herrin des Hauses« bedeuteten, ganz sinngemäß die Hieroglyphen für »Horus« (den Falken) und »Herrin« (Korb und Brot als phonetische Zeichen für *nb* und *t*) in das Zeichen für »Haus«: , . So ist denn aus der in Rede stehenden Schreibung für Alabaster und Kleidung wohl zu schließen, daß es bei den Ägyptern mindestens seit dem MR. Sitte war, in die Wäsche Alabastergefäße mit wohlriechender Salbe zu legen, wie unsere Damen Säckchen mit Veilchenpulver oder Lavendelparfüm u. ä. in ähnlicher Weise verwenden. Eine gewisse Beziehung zur Toilette zeigt sich für den Alabaster auch in seiner häufigen Verwendung in den Kopfstützen, die der Ägypter beim Schlafen zum Schutz seiner Haarfrisur gebrauchte.

Die griechische Bezeichnung für diese Salbgefäße aus Alabaster, aber auch für solche aus anderem Stoff, war ἀλάβαστρος (lat. *alabaster*), älter ἀλάβαστος[103] bzw. ἀλάβαστον, ἀλάβαστρον (lat. *alabastrum*). Man hat diese Bezeichnung, was nahe genug lag, von dem Namen des Steines herleiten wollen[104], der ja auch im ägyptischen Falle in der Tat für das daraus gefertigte Gefäß zu stehen scheint[105]. Daß aber der Stein seinerseits letzten Endes

---

[103] Nach Wilh. Schulze, der auf Inscr. graecae I² 330,8 vom Jahre 414/3 und Meisterhans-Schwyzer, Gramm. der att. Inschriften (1900) 82 Anm. 704 verweist. Er bemerkt, daß das *st*-Suffix auch sonst Neigung zeigt, sich zu *str*-Suffix zu entwickeln (z. B. *ballista* > *ballistra*). Das Auftreten der Form mit ρ bei Herodot beweise nichts, da die handschriftliche Überlieferung solche archaischen Formen stillschweigend zu modernisieren pflege.

[104] Z. B. Nies bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. I 2172.

[105] Vgl. die Beischrift zu Ölgefäßen verschiedener Formen: *šś mḥ mḏ.t wʿb.t nt iḫ.t-ntr* »Alabaster, gefüllt mit reinem Öl des Gottesdienstes« Urk. IV 641.

seine Benennung *šś* von einem andern Worte erhalten haben könnte, das in dem Stammzeichen 𓍱 dargestellt oder angedeutet war, darauf könnten die in Wahrheit aber wohl nicht zu rechtfertigenden MR.-Schreibungen mit dem Strich | wie 𓍱|𓏤 [106] und 𓍱| (neben 𓍱𓍱) [107], wie auch die häufige Schreibung 𓍱 (ohne phonetische Komplemente) gedeutet werden. Aber das Wie wäre dabei auch schwer vorstellbar, da es nach Gardiners Forschungen (Bull. Inst. franç. 30, 164ff.) wohl ein Wort *šś* »Strick«, das das Zeichen 𓍱 darstellt, aber kein solches Wort für »Kleidung« gegeben zu haben scheint, obwohl man die Wörter für Kleider und Kleiderstoffe später infolge einer Verwechslung von 𓍲 *šsr* und 𓍱 *šś*, wie Gardiner meint, mit ebendiesem Zeichen 𓍱 zu determinieren pflegt.

Und weiter hat man dann den Namen des Steines wiederum von dem Namen der ägyptischen Stadt Alabastrōn ableiten wollen [108], während in Wahrheit dieser griechische Name offenbar von der Benennung des Gefäßes abgeleitet ist: »die Stadt der Alabastergefäße«. Und ebenso ist auch der griechische Name des Steines, der von Haus gar nicht ebenso wie das Gefäß hieß, sondern ἀλαβαστρίτης (ebenso lateinisch), d. i. »der zu ἀλάβαστρος-Salbgefäßen dienende Stein«, von dem Namen des Gefäßes abgeleitet, nicht umgekehrt [109].

Der Ursprung des griechischen Wortes für »Salbgefäß« ἀλάβαστος, das demnach am Anfang der Deszendenz von ἀλαβαστρίτης zu stehen scheint, ist dunkel. Will man auf Grund der vielfachen Beziehungen zu Ägypten, die uns in den Nachrichten der Klassiker über den Alabaster immer wieder entgegentreten, an ägyptischen Ursprung des griechischen Wortes denken, so ist ohne alle Prätension auf die Ähnlichkeit mit dem Namen der Stadt Bubastos, Bubastis (heute Tell Basta) hinsichtlich des 2. Teiles beider Wörter hinzuweisen. Dieser Name, ägyptisch *Prj-Bꜣśt.t*, bedeutet »Haus der Göttin Ebáste (<* *Ebꜣástet*)« [110], der katzengestaltigen Ortsgottheit, die die Griechen nach dem Orte Bubastis nannten und deren einheimischer Name in der Tat auch von dem Namen der Stadt, aber in einer primären Form *Bꜣś.t*, abgeleitet zu sein scheint; die Göttin heißt »*Bꜣśt.t* die Herrin der Stadt *Bꜣś.t*«. In allen diesen Namen wird der Wortstamm *bꜣś* (später *bs*) mit dem Bilde des Alabaster-Ölgefäßes 𓎺 geschrieben, das selbst so hieß (*bꜣś*, später *bs*) und nach dem wahrscheinlich der Ort die »Ölgefäß-Stadt« und die Göttin »die von der Ölgefäß-Stadt« hieß. Das ist nun allerdings ein so merkwürdiges Zusammentreffen, daß es in der Tat schwer hält, an einen Zufall zu glauben.

---

[106] Lacau, Sarc. antér. au Nouv. emp. II 41. 45. 54. 139, überall als Material der Kopfstütze.

[107] Z. B. Louvre C. 247. Kairo 20003. Leid. V. 6. Rec. de trav. 3, 117/8.

[108] So noch in der neuen, im Erscheinen begriffenen Auflage des großen Brockhaus. Ebenso der Chemiker B. Lepsius in seinem jüngst erschienenen Buche »Das Haus Lepsius« S. 66.

[109] Richtig Mau bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. I 2173.

[110] Zu den Vokalisationsverhältnissen des Namens s. m. Arbeit über die Vokalisation des Ägyptischen (ZDMG. 77), 173.

Das Wort ἀλάβαστος könnte, wenn man danach einen Zusammenhang damit annehmen will, nur aus einer Zusammensetzung des Namens der Göttin mit einem Worte für »Gefäß« entstanden sein, und in der Tat gibt es (von dem ob. Anm. 102 erwähnten Worte *ᶜ3.t* abgesehen) ein ägyptisches Wort, an das man dabei denken könnte: ᶜ »Gefäß«, von dem die Hieroglyphe ▽ später den Lautwert des Buchstabens ᶜ bekommen hat. Es kommt sogar im Neuägyptischen in der Schreibung mit dem Ideogramm des Salb- oder Ölgefäßes *b3ś* verbunden vor[111], und die dafür anzunehmende Lesung *ᶜ-b3s* bzw. *ᶜ-bs* findet sich, wie mir Grapow zeigte, ausgeschrieben in dem »Sign Papyrus« (Petrie, Two Papyri from Tanis pl. 5, Nr. 23, 1) als wieder, das dort geradezu den Lautwert des Ideogramms des Salbgefäßes angibt. Das ist nun freilich nicht genau das oben Postulierte, aber kommt ihm doch recht nahe. Für das *la*, das in dem griechischen Wort in der Mitte steht, könnte an das im Ägyptischen als Genitivpartikel dienende Wörtchen *n* (alt *nj*) gedacht werden, das uns in der Tat als *la* in Wortzusammensetzungen wie dem Königsnamen Λαμαρης (ägypt. *N-m3ᶜ.t-rᶜ*) und einigen koptischen Ausdrücken[112] vorliegt. Da der Name der Göttin Ebáste in den Annalen des Assyrerkönigs Assurbanipal (um 660 v. Chr.) noch eine ältere Vokalisation mit *i* oder *ĕ* statt *ă* aufweist, würde die Form ἀλάβαστος oder ἀλάβαστρος erst nach dieser Zeit entstanden sein können, ebenso wie die Form des Stadtnamens Βούβαστος. Beides tritt griechisch zuerst bei Herodot auf. Das gibt uns einen *terminus ante quem*; dieser wird noch etwas hinaufgerückt durch eine neubabylonische Urkunde aus der Zeit des Kambyses, die bereits die Vokalisation mit *a* für die damalige Zeit bezeugt (525 v. Chr.)[113]. Das griechische Wort ἀλάβαστος würde, wenn aus einem zu postulierenden ägyptischen **ᶜa-la-baste* als »Gefäß der Göttin Ebáste (= Bubastis)« o. ä. herzuleiten, also zwischen 660 und 525 v. Chr. entstanden sein können.

## 5. Der Kieselsandstein vom Gebel Aḥmar.

Während der »nubische« Sandstein des südlichen Oberägyptens, speziell der aus den großen Brüchen von Gebel Silsile, erst seit dem MR. von den Ägyptern als Baustoff verwendet worden zu sein scheint, kommt eine Abart, der sehr harte gelbbraune oder rote Kieselsandstein[114], den die Engländer

[111] Erman-Grapow, Äg. Wb. I 158; belegt nur in dem memphitischen Teile des Pap. Harris (54 und 55) als Gefäß für Öle, Weihrauch, Natron.

[112] Stern, Kopt. Gramm. § 176.

[113] Ranke, Keilschriftliches Material zur altägypt. Vokalisation (Abh. Berl. Akad. 1910) S. 40.

[114] »Miozänes, der Schweizer Molasse ähnliches Konglomerat von Sand, Rotkieseln und versteinerten Holzresten, durch Kieselsäure zusammengekittet und durch Eisenoxyd rot oder gelbbraun gefärbt. Die Härte dieses Steines ist sehr groß«, Fraas bei Brugsch, Wb. V 412/3.

*quartzite sandstone* oder *gritstone*, die Franzosen *grès silicieux*, *grès ferrugineux* oder *brèche memnonienne* nennen (so benannt, weil die berühmten Memnonskolosse im westlichen Theben aus diesem Stein sind), schon im Alten Reich verwendet vor[115]. Der Grund dafür ist der, daß seine Hauptfundstelle in nächster Nähe der alten Hauptstadt Heliopolis und in erreichbarer Nähe von Memphis liegt. Es ist der »Rote Berg« am Nordende des Mokattamgebirges bei Kairo, der schon im Altertum so hieß (*ḏw dšr*) wie noch heutigen Tages im Munde der arabisch sprechenden Ägypter (Gebel Aḥmar). Er begegnete uns bereits bei der Besprechung des Wortes *ꜥjn.w* »Quelle«, nach dem der Kalkstein benannt war, und kommt zuerst in der Geschichte des Sinuhe vor (B. 15), der auf seiner Flucht »im Osten des Steinbruchgebietes oberhalb der Herrin des Roten Berges (*m ḥrj.t nb.t dw dšr*)« vorbeikam, d. h. oberhalb des Heiligtums der Göttin Ḥatḥor, die daselbst unter diesem Titel verehrt wurde.

Eine merkwürdige Inschrift aus dem 8. Jahr Ramses' II., die bei Menschijet eṣ Ṣadr, südlich vom alten Heliopolis, aufgefunden wurde, berichtet über die Auffindung neuer Brüche des Steines durch den König, als er spazierenging »in der Wüste von Heliopolis auf dem Gelände südlich vom Hause des Reꜥ, im Norden des Hauses der Götterneunheit (d. i. Babylon, das heutige Alt-Kairo), gegenüber der Ḥatḥor, der Herrin des Roten Berges«[116]. Der Stein, den die neuentdeckten Brüche lieferten und aus dem der König Statuen herstellen ließ, eine »höher als ein Obelisk aus rotem Granit (*mꜣt*)«, andere »einer *mrj*-Fichte gleichkommend«, wird in dem Text als *bjꜣ.t* bezeichnet.

Dieser Name, der eigentlich nur »Wunder« bedeutete und oft ganz wie dieses Wort ohne das Ideogramm des Steines geschrieben wird, kehrt seit Amenophis III., sei es ebenso allein als Steinbezeichnung[117] oder aber in den volleren Bezeichnungen *inr n bjꜣ.t* bzw. *bjꜣj.t* »Stein des Wunders«[118], auch mit dem Beiwort »schön« *inr nfr n bjꜣ.t*[119] und *ꜥꜣ.t bjꜣ.t* »kostbarer Stein des Wunders«[120] bzw. *bjꜣ.t ꜥꜣ.t*[121] »das Wunder, der kostbare Stein«, überall wieder, wo von diesem Stein die Rede ist, den die Ägypter für ebenso

---

[115] Borchardt, Reꜥ-Heiligtum I S. 57; Grabdenkmal des Neuserreꜥ S. 62; des Neferirkereꜥ S. 11; Statue des Königs *Ḏd-f-rꜥ* in Kairo.

[116] Rec. de trav. 30, 213ff., Z. 2, berichtigt nach einer Phot. des Hrn. A. Hamada.

[117] Luksor Ramses II. (Statuen, s. ob. Anm. 72); Harr. 4, 1. 9. 7, 13. 25, 12. Piehl, Inscr. II 94 (ptolem.; Tor zum Brunnen in den Fundamenten des Tempels von Edfu).

[118] Rec. de trav. 12, 4, III (Kapellenuntersatz Sethos' I. »rotes Quarzkonglomerat«). 16, 56 (Stele Ramses' II. »*grès silicieux*«). Harr. 26, 3 (Statuen). 34a, 3 (Opferstein). Petrie, Memphis I 6 (NR.). Naville, Tell el Jahudijeh p. 70 (Statue Dyn. 19, »*grès ferrugineux*«).

[119] Rec. de trav. 8, 9 (Sethos I.).

[120] Rec. de trav. 20, 40 (Amenoph. III.). LD Text III 144 (Memnonstatue).

[121] Ann. du Serv. 23, 178/9 (Sethos I. »roter Sandstein«).

wertvoll hinsichtlich seiner Härte und Dauerhaftigkeit gehalten zu haben scheinen wie den Granit. Wie dieser wird er besonders zu Königssärgen (Thutmosis I., Hatschepsut) wie auch zur Fundamentierung von Gebäuden verwendet, die selbst aus Kalkstein aufgemauert sind (Harr. 25, 12); und als Ramses II. seine Steinmetzen beloben will, nennt er sie »die eintreten in den Granit (*mꜢt*), die eindringen in den Wunderstein (*bjꜢ.t*)«[122], um zu sagen, daß sie die härtesten Steine bemeistern. Vergl. auch das Nebeneinander beider Steinarten in den Anm. 72. 73 zitierten Stellen.

Eine abweichende Benennung aus den Zeiten vor Amenophis III., die den Stein mit dem nubischen Sandstein durch die Anwendung des Wortes *rwd.t* in Verbindung zu bringen scheint, ist *inr n rwd.t nt dw dšr* »Stein des harten Steines vom Roten Berge«[123].

Das berühmteste Werk aus diesem Stein vom Roten Berge bei Heliopolis sind die unter dem Namen der Memnonskolosse bekannten riesenhaften Statuen Amenophis' III., die einst den Eingang zu seinem Gedächtnistempel im westlichen Theben flankierten. Die Identität ihres Materiales, das Wilkinson als *coarse hard gritstone mixed with chalcedonies* beschrieb, mit dem Stein vom Roten Berge bzw. seine große Ähnlichkeit ist früh bemerkt worden. Speziell Fraas hat sich mit aller Entschiedenheit dafür ausgesprochen, daß der Stein der Kolosse wirklich nirgend anders woher gekommen sei als vom Gebel Aḥmar. Und daß dies richtig ist, geht aus den Inschriften der südwestlichen Statue einwandfrei hervor. Auf dieser, die darin als »eine große Statue aus dem kostbaren Stein des Wunders« bezeichnet ist[124], nennt sich Amenophis III. rühmend: »ein König groß an Denkmälern im rechten Verhältnis zu seiner Kraft, geholt aus dem unterägyptischen Heliopolis nach dem oberägyptischen Heliopolis«[125], d. h. von dem Roten Berge nach Hermonthis, der Hauptstadt des thebanischen Gaues, zu deren Gebiet der Tempel des Königs gehörte. In diesen Worten ist aber zugleich auch gesagt, daß der König, der ja augenscheinlich den Stein besonders bevorzugte, auch noch andere Denkmäler aus ihm in Theben errichtet hat.

In der Tat sollen auch die Reste von anderen Königsstatuen und die Denksteine, die Wilkinson und Lepsius hinter den Kolossen im Ackerboden vergraben sahen, aus demselben harten Stein sein[126]. Der südliche von diesen

---

[122] Auf dem oben zitierten Denkstein von Menschijet eṣ Ṣadr Z. 9.

[123] Urk. IV 167 (Thutm. III. von einer Tempelzella).

[124] LD Text III 144.

[125] ebenda.

[126] Wilkinson, Modern Egypt II 158. Lepsius, Denkm. Text III 146/7.

Denksteinen redet denn auch davon, daß der König den Tempel mit Denkmälern gefüllt habe, die er »aus dem Berge des Wunders« (*dw n bjꜣ.t*) geholt habe (LD III 72, 4).

Und auf eine große Statue desselben Königs Amenophis' III., die im Tempel von Karnak vor einem Pylon aufgestellt war, den »sie mit ihrer Schönheit erdrückte«, scheinen sich, wie ich in den Aegyptiaca, Festschrift für G. Ebers S. 108ff., ausgeführt habe, die Angaben zu beziehen, die der weise Amenḥotp, der Sohn des Ḥapu auf seiner in diesem Heiligtum aufgefundenen Statue (Kairo 583) macht und die man früher (zu Unrecht, wie es scheint) auf die Errichtung der Memnonskolosse hatte beziehen wollen. Hier handelt es sich um eine Statue von 40 Ellen, die »aus dem erhabenen Berge des Wundersteines zur Seite des Reꜥ-Atum« (*dw šps n bjꜣ.t ḥr gs.wj Rꜥ-Itm*), d. i. neben Heliopolis, stromauf gefahren wurde nach Theben und »in diesem großen Hause«[127], d. i. in Karnak, aufgestellt wurde. Auf diese ungewöhnliche Leistung und andere ähnliche, wie es scheint, hinzielend sagt Amenḥotp vorher, er habe für den König einen »Berg des Wundersteines« ( *dw bjꜣ.t*) geschaffen; er meint damit, daß er Theben durch die Aufstellung vieler Monumente aus dem kostbaren Stein, gleichsam zu einem Roten Berg umgeschaffen habe, ähnlich wie Hatschepsut ihrer Zeit dem Gotte Amun ein *Pwnt*-Land durch Einpflanzen von Myrrhenbäumen im Garten seines Tempels hatte schaffen wollen.

Aus der mehrfach erwähnten Inschrift Ramses' II. von Menschijet eṣ Ṣadr geht hervor, daß der *bjꜣ.t*-Stein vom Gebel Aḥmar auch bei Elephantine vorkam. Der König erzählt darin nämlich gegen Ende des Textes (Z. 19), daß er nach Elephantine gegangen sei und dort den Werkleuten Anweisung gegeben habe, einen auf seinen Namen benannten Steinbruch zu bearbeiten. Neben diesem Bruch hätten die Werkleute, an die er seine Worte richtet, einen andern entdeckt mit »schwarzem Stein« (*inr km*), d. i. schwarzem Granit, der »große Königsstatuen« ergeben habe, »deren Doppelkrone aus Wunderstein« (*bjꜣ.t*) bestand[128], »den Steinbruch, der *Ramses II. der Herrscher beider Länder* genannt wird«[129]. Das klingt — *incredibile dictu* — so, als ob in diesem Bruch beide Gesteine derart nebeneinander anstehend gefunden worden seien, daß man »monolithe« Statuen aus zwiefachem Material daraus habe herstellen können. Anders würde wenigstens, so scheint es, die Nennung der Kronen keinen rechten Sinn haben, wenn sie etwa nachträglich den

[127] So nach der Lesung von Borchardt, Statuen II S. 137 (Cat. gén. du Caire 583).

[128]

[129] Diese Worte zeigen, daß das Vorhergehende zu der Beschreibung des Steinbruches gehört.



Granitstatuen aufgesetzt sein sollten, was ja vorkommt[130], immerhin bei der Vorliebe der Ägypter für monolithe Denkmäler aber recht ungewöhnlich wäre. Der ganze Zusammenhang der Stelle legt denn ja auch den Gedanken nahe, daß von etwas Unerhörtem, höchst Seltenem die Rede ist.

Das Auftreten des *bjꜣ.t*-Steines vom Gebel Aḥmar wird für diese Gegend am andern Ende Ägyptens auch durch Rozière tatsächlich bezeugt[131], der eine nördlich von Assuân gefundene Probe des Steines abgebildet hat, von der er sagt, daß sie der *brèche memnonienne* noch mehr ähnle als der *»poudingue silicieux de la Montagne rouge«*. Steindorff (im Baedeker von 1928, S. 135) nimmt, gestützt auf irgendwelche ähnliche Zeugnisse über das Vorkommen des Steines in diesem Teile Ägyptens, für die Memnonskolosse an, daß sie aus den Gebirgen oberhalb Edfus kämen, eine Annahme, die, wie oben gezeigt wurde, nicht richtig sein kann.

Ein merkwürdiges Spiel des Zufalles scheint es zu sein — oder ist es doch mehr? —, daß wir dem Denkmal eines »Vorstehers der Arbeiten am Roten Berge« (*mr kꜣ.wt m dw dšr*, mit Ideogramm des Steines) aus der Zeit Amenophis' IV. ausgesucht im Gebiete von Assuân begegnen[132]. Neben dem Bilde des Mannes, der vor dem Bilde seines Herrn opferte, ist ein solches seines Vaters, der das gleiche Amt unter Amenophis III. bekleidet hatte und hier dargestellt ist, wie er seinerseits einer Kolossalstatue dieses Königs opfert. Vermutlich ist das eins der Werke, die unter seiner Leitung aus dem »Roten Berge« für den König hervorgegangen waren. Dieser scheint von dem Stein dieses Berges ja so begeistert gewesen zu sein, daß man in ihm vielleicht den vermuten darf, der den Namen des »Wunders« dafür aufgebracht hat, begegnet uns doch dieser seit seiner Zeit so oft belegte Name vorher niemals. Statt dessen war für die Zeit Thutmosis' III. eine andere Bezeichnung nachweisbar (*inr n rwd.t nt dw dšr* s. ob. Anm. 123). Eine zweite aus gleicher Zeit stellt das *inr n bnw.t* dar, das auf einer von demselben König im Tempel von Heliopolis errichteten Tür (jetzt in Kairo J. d'E. 27 488) als deren Material genannt ist (Urk. IV 831). Denn dieses ist nach Angabe von Daressy[133], die mir durch Borchardt bestätigt wird, nicht, wie früher von anderer Seite angegeben, schwarzer Granit, sondern eben der harte rotbraune Kieselsandsandstein des Roten Berges. *bnw.t* ist die aus allen Zeiten der ägyptischen Geschichte gut belegte Bezeichnung für den Mühlstein[134], die hier als Ersatz

[130] Z. B. bei der Kolossalstatue des Tutꜥanchamun, die Ḥaremḥab usurpiert hat, in Berlin. Sie hat das Königskopftuch, ganz wie das Ideogramm für Statue in Anm. 128; darauf war nachträglich die Doppelkrone aufgesetzt, die erst kürzlich von der Chikagoexpedition aufgefunden und dem Berliner Museum als Geschenk überwiesen worden ist.

[131] In der Descr. de l'Egypte texte vol. 21, 265/6.

[132] Mar., Mon. div. 26u = de Morgan, Catal. des mon. I 40.

[133] Bullet. Inst. ég. 3me sér. 10, 149 (1899). Vgl. Rec. de trav. 10, 143.

[134] Erman-Grapow, Äg. Wb. I 458.

für einen speziellen Namen des Steines gebraucht ist, weil der Stein vom Gebel Aḥmar offenbar im Altertum schon ebenso gern als Mühlstein gebraucht wurde wie noch heute[135]. Eine entsprechende Bezeichnung des nubischen Sandsteins scheint das aus saitischer Zeit belegte *bnw ḥḏ* »weißer Mühlstein« zu sein[136].

### 6. Der angebliche Basalt des Wadi Hammamât.

Die Bezeichnung Basalt wird von den Mineralogen für das schwarze lavaartige Eruptivgestein gebraucht, das sich in Ägypten nur vereinzelt hier und da[137], z. B. bei Abu Zaʿbel und sonst in der östlichen Umgebung von Kairo in das Miozän eingesprengt findet; die Archäologen gebrauchen es dagegen für das schwarze, durchaus homogen erscheinende Gestein, aus dem so viele Denkmäler der Ägypter angefertigt sind, insbesondere Statuen und Sarkophage, und von dem man mit Recht annimmt, daß es aus dem Wadi Hammamât an der uralten Wüstenstraße, die von Koptos an das Rote Meer nach Ḳoṣeir führt, komme. Beide Gesteine sind grundverschieden und haben nichts miteinander zu tun. Das Gestein des Wadi Hammamât gehört zu dem aus Graniten und Dioriten aufgebauten Urgebirge, das sich längs der Küste des Roten Meeres hinzieht und stellenweise über 2000 m hoch erhebt.

Der Name Basalt, von G. Agricola in die wissenschaftliche Terminologie eingeführt, geht auf eine Stelle des Plinius 36, 58 zurück, an der man früher (nach einem Passus über den Porphyr) folgendes las: *Invenit eadem Aegyptus in Aethiopia quem vocant basalten, ferrei coloris atque duritiae, unde et nomen ei dedit.* Dieser Wortlaut, den die meisten Handschriften bieten und den auch der den Plinius ausschreibende Vincentius Bellovacensis (Speculum naturale 8/9, 18) im 13. Jahrh. n. Chr. bereits ebenso las, ist aber verderbt. Die beste Hs. des Plinius hat statt *basalten* vielmehr *basaniten*, und so liest man heute allgemein, zumal sich diese Lesung auch bei Isidorus (Orig. 16, 5) findet, der 600 Jahre vorher gleichfalls den Plinius exzerpiert hat. Die Bemerkung über die Farbe und Härte des Eisens, von denen der Stein den Namen habe, ist also nicht durch einen Verweis auf das hebräische Wort *barzel* »Eisen« zu erklären, wie man früher dachte, und damit zu einer Stütze für die Lesung *basalten* zu benutzen, wobei ja auch die bestimmte Angabe, daß es die Ägypter gewesen seien, die dem Stein seine Benennung gaben, ganz ignoriert würde. Die richtige Lesung *basaniten* zeigt uns, worauf sich

---

[135] Baedeker[8] (1928) S. 118. Vgl. Borchardt, Grabdenkmal des Neferirkereʿ S. 11, wo ein solcher Mühlstein aus dem AR. belegt ist.

[136] »diese Stele aus *bnw ḥḏ*« Petrie, Tanis II pl. 42.

[137] Vgl. Lucas, Ancient egyptian materials S. 175.



vielmehr jene Bemerkung über den Grund der Benennung bezog, auf Eigenschaften des Steines, die ihn befähigten, als βάσανος, d. h. als Prüfstein des Goldes zu dienen, gerade wie die Benennung *alabastrites* den Alabaster als Material für die *alabastros* genannten Salbgefäße charakterisierte. Diese Eigenschaften sind eben große Härte und schwarze Farbe, damit beim Reiben des Goldes auf dem Stein ein deutlich erkennbarer Strich entstehe, wie das bei dem von den Griechen meist dazu gebrauchten »lydischen Stein«, dem Kieselschiefer, der Fall war. So erklärt denn auch Hesychius (ed. M. Schmidt) B 277 den Ausdruck βασανίτης λίθος: οὕτω λέγεται Λυδικοῦ λίθου γένος καὶ λίθος βάσανος, ᾧ παρατρίβοντες τὸ χρυσίον ἐδοκίμαζον.

Das Wesentliche bei der Sache ist aber, daß die Benennung *basanites* eine griechische ist. Die Angabe des Plinius, die Ägypter hätten den Stein so benannt, ist also dahin zu verstehen, daß dieser Benennung eine gleiches besagende ägyptische entsprach oder zugrunde lag. Darin liegt dann aber auch, daß die Ägypter selbst den Stein auch zur Goldprüfung benutzt haben müßten.

Im Unterschied zu dem Kieselschiefer, der nur in kleinen Stücken gefunden wurde[138], war der *basanites* ein Gestein, aus dem man große Denkmäler herstellen konnte, wie die von Vespasian in den Tempel der Pax gewidmete, uns noch heute in einer Kopie erhaltene Gruppe des Nils, den 16 Kinder umspielen zur Andeutung der Höchstzahl von Ellen, die der Strom bei der Überschwemmung erreichte (Plin. 36, 58). Auch ein Teil des Monumentum Adulitanum, das Cosmas Indicopleustes beschrieben hat, soll aus demselben Stein gewesen sein (ἄλλο μάρμαρον ἀπὸ βασανίτου λίθου CIG. 5127). Andererseits soll der Stein zu Mörsern verarbeitet worden sein (Plin. 36, 157), was beim Kieselschiefer völlig ausgeschlossen wäre, sondern ein stoßfestes, nicht splitterndes Gestein voraussetzt[139]. Auch daß man die durch ungewöhnliche Härte ausgezeichnete und deshalb *androdamas* benannte, in Afrika heimische Art des Hämatits mit einer *cos ex lapide basanite* prüfe (Plin. 36, 146), führt in dieselbe Richtung.

Dieser allem Anschein nach ganz speziell ägyptische oder von den Ägyptern gebrauchte *basanites*-Stein kann nur dem schönen einfarbig schwarzen, ungeheuer harten Material so vieler ägyptischer Denkmäler entsprechen, für das die Archäologen, wie schon gesagt, die Bezeichnung Basalt gebrauchen, mit richtigem Instinkt insofern, als ja, wie wir sahen, dieses Wort auf eine Verderbnis ebendes Wortes *basanites* zurückgeht, das am Platze wäre. Dieser »Basalt« oder richtiger Basanit kommt, wie bereits erwähnt, aus den seit den Zeiten des AR. bis in die römische Kaiserzeit ausgebeuteten Steinbrüchen des Wadi Hammamât an der alten, viel betretenen Wüstenstraße, die im

---

[138] μέγεθος δὲ ὅσον διπλασία τῆς μεγίστης ψήφου Theophrast. de lapid. 47.

[139] Vgl. was Rozière, Descr. de l'Egypte vol. 21, 137 darüber sagte.



Altertum von Koptos am Nil, heute von dem etwas nördlicher gelegenen Ḳene (der Καινὴ πόλις zu Koptos) nach dem alten Leukoslimen, heute Ḳoṣeir, am Roten Meer führt.

In den ägyptischen Inschriften, die sich dort in großer Zahl gefunden haben, wird der Stein im MR. *inr nfr n bẖn.w* »schöner Stein des *bẖn.w*-Steines (…)«[140], die Fundstätte in der Ramessidenzeit mit etwas anderer Schreibung des Wortes *dw n bẖn* »der Berg (oder: das Gebirge) des *bẖn*-Steines (…)«[141] genannt. Derselbe Name des Steines findet sich dann auch, sei es einfach als *bẖn*, sei es in der volleren Nennung *inr n bẖn*, in einer ganzen Anzahl von Fällen als Material von Gegenständen genannt[142], auch auf solchen, die uns im Original vorliegen[143]. Dabei zeigt sich denn, daß der so benannte Stein statt der tiefschwarzen Farbe auch grün sein kann und daß die Meinung derer, die diese Gegenstände beschreiben, bisweilen merkwürdigerweise geteilt ist, ob die Farbe als grün oder schwarz zu bezeichnen ist[144]. Auch bei den Denkmälern unseres Berliner Museums aus den späteren Zeiten, die dieses Gestein besonders liebten, ist ein solcher Zweifel oft durchaus berechtigt.

Im Wadi Hammamât findet sich der Stein, den Rozière als *brèche égyptienne universelle de la vallée de Qoceir* bezeichnete (mit dem Bemerken, daß der Name Breccie dafür genau genommen nicht zutreffe) und den er als eine

---

[140] Couyat-Montet, Les Inscriptions du Ouadi Hammamât Nr. 47 (pl. 14). 48 (ib.). 108 (pl. 28), alle aus Dyn. 12.

[141] A. a. O. Nr. 12 (pl. 4). 240 (pl. 40), beide Ramses IV.; *dw bẖn* Nr. 238 (pl. 45) Ramses II.; *dw n bẖn.j* Nr. 232 (pl. 44), hieratisch; s. a. vor Anm. 149. — Die Schreibung mit … *ẖ* statt des nah verwandten … *ḫ*, mit dem es ja auch sonst oft wechselt, ist typisch neuägyptisch und nur auf die Ramessidenzeit beschränkt; vgl. dazu … *ḫ*ʿ*m* Sall. III 2, 5 für das … der hierogl. Paralleltexte.

[142] Obelisken in dem Tempelmodell von Tell el Jahudije aus *bẖn.w*, Rec. de trav. 8, 9 (Sethos I.); Denkmäler aus *bẖn* und *mȝt*-Granit, erwähnt auf der Statue eines Steinbruchleiters aus »*hardest and closest basalt*« Petrie Season 21, 5 (Necho); Blumenbecken aus *inr n bẖn.w* Mar., Dend. IV 35, Z. 14.

[143] Obelisk aus »schwarzem Basalt« Marseille 1 (Catal. Maspero, Ramses II.); Schranke desgl. Bologna 1870 = Young, Hierogl. pl. 9 (Nektanebos I.); Obelisken desgl. London 523/4 = Descr. de l'Egypte, Antiqu. V pl. 21/2 (Nektanebos II.). Der Stein heißt hier überall nur *bẖn*. Ebenso auf dem Naos des Amasis Kairo 70011 (Roeder, Naos), der aber aus »graugesprenkeltem feinkörnigen Granit« ist (mir bestätigt durch Borchardt), also ein Fall von Fehlbezeichnung des Steines durch die Alten wie ob. Anm. 11.

[144] Naos aus *bẖn* Urk. II 68 (Ptol. II.), identisch mit dem im Original erhaltenen zu Kus Urk. II 73, der in der Descr. de l'Egypte, Antiqu. IV pl. 1, 3 als *granit noir*, bei Lepsius, Denkm. Text II 257 als grüner Basalt beschrieben ist; Naos aus *inr n bẖn tḥn* aus Koptos (Nektanebos I.) Ann. du Serv. 6, 122 von Legrain (gewiß richtig wegen des Beiwortes … *tḥn*) als *brèche verte*, im Guide des Museums von Kairo² (1912), S. 492 als *granit noir* beschrieben, nach Couyat *schiste grèseux du Hammamât* (Montet S. 22).

Art Grauwackeschiefer bestimmte (ebenso Fraas), in zahllosen Varietäten [145], die die Ägypter wohl alle unter dem Sammelnamen *bẖn.w* zusammengefaßt haben, zumal sie für den Nichtmineralogen kaum auseinanderzuhalten sind. Neben dem schwarzen »Basalt«, mineralogisch als Melaphyr, Melaphyrdiorit (Fraas), Diabas, *schiste grèseux noir* (Couyat) bezeichnet [146], findet sich (nach Rozière sogar häufiger) auch die grüne Varietät, der »lauchgrüne Schiefer«, wie sie Blanckenhorn brieflich mir gegenüber treffend nannte, und daneben nach Blanckenhorn auch die grüne Breccie, das *verde antico*, die er davon unterscheidet im Gegensatz zu den Archäologen, die diesen Namen auch für den grünen Schiefer oder »Basalt« gebraucht haben [147]. Dieser grüne schiefrige Stein, der gerade seit der 26. Dynastie von den Ägyptern viel verwendet wurde, hat ebensowenig von einer Breccie wie der schwarze Stein, sondern erscheint im Bruch ganz homogen.

Daß die griechische Bezeichnung βασανίτης zunächst wenigstens für die schwarze Art des »Basaltes« geschaffen worden sein wird, geht aus dem Vergleich mit dem Eisen bei Plinius und der in dem Namen liegenden Zweckbestimmung, als βάσανος zu dienen hervor, für die, wie gesagt, ein schwarzer Stein das gegebene war. Für die Identifikation mit dem Hammamâtgestein ist es interessant zu hören, was Rozière [148] über den Melaphyr (schwarzen Porphyr), zu dem das Hammamâtgestein großenteils gerechnet wird, sagte: »*son tissu, tantôt lisse et serre comme celui de la lydienne, tantôt légèrement écailleux comme certaines masses silicieuses*«. Er vergleicht ihn also mit dem »lydischen Stein«, dem Probierstein *par excellence* bei den Griechen und allgemein.

Daß nun auch der *bẖn.w*-Stein des Wadi Hammamât von den Ägyptern in der Tat als Prüfstein des Goldes verwendet worden ist, wird indirekt bezeugt durch die Schreibung des Wortes mit dem Zeichen des Auges [hieroglyphs] *bẖn.j*, die uns aus ramessidischer Zeit (Dyn. 20) belegt ist, und wird darüber hinaus mehr als wahrscheinlich gemacht durch die Umstände, unter denen diese Schreibung auftritt. Es ist die uns aus dieser Zeit auf einem vermutlich aus Theben stammenden Papyrus des Turiner Museums erhaltene Karte der Goldminenlandschaft in der Nähe des Roten Meeres, die älteste Landkarte der Welt, auf der diese Goldminen und die Arbeiten darin

---

145 Rozière in der Descr. de l'Egypte vol. 21, 292.

146 Schweinfurth, Auf unbetretenen Wegen S. 236 nennt »jene feinkörnigen harten und schwarzen Grauwackenhornsteine, Diorite oder Porphyre, die zur Herstellung der wertvollsten Bildsäulen dienten« als allein im Hammamât zu haben.

147 Wilkinson, Modern Egypt II 387/8 redet z. B. nur von *the quarries of breccia verde* bei Besprechung des Wadi Hammamât; Lepsius, Metalle S. 37 von den »Steinbrüchen von Granit und Breccia«.

148 Descr. de l'Egypte vol. 21, 283.

mit dem »Berge des *bḫn.j*-Steines«[149] und den Steinbrüchen, aus denen da-
mals eine Statue aus diesem Stein nach Theben geholt wurde, direkt zusammen-
gebracht werden[150]. Auf dieser Karte sind »die Berge des Goldes« und die
Wege, die zwischen ihnen »zum Meere führen« links, die Berge des *bḫn.j*-
Steines (von dem es dort einmal heißt, daß er »in dem Berge des *bḫn.j*-Steines
gefunden werde) rechts, offenbar in der Richtung auf das Niltal, abgebildet.
Die Karte ist also anders orientiert als unsere Karten, indem Osten links,
Westen rechts ist. Die Berge des Goldes sind rot, die des *bḫn.j*-Steines
schwarz gemalt, offenbar dem Material entsprechend, das sie enthalten sollen;
bei den ersteren ist aber noch ausdrücklich bemerkt, daß sie wirklich diese
rote Farbe hätten.

Das Zusammentreffen der Fundstätten des Goldes und des Steines, mit
dem es geprüft wurde, wird nicht zufällig sein, ist doch auch in Lydien das
gleiche zu beobachten. Der lydische Probierstein soll ursprünglich nur »in
dem Flusse Tmolos gefunden worden sein (Theophrast de lapid. 47 = Plin.
33, 126), womit der aus dem Tmolos-Gebirge kommende Paktolos gemeint
sein dürfte, eben der Fluß, der den aus jenem Gebirge stammenden Gold-
sand mit sich führte, daher auch Χρυσορρόας hieß und zur Quelle des sprich-
wörtlichen Reichtums für Lydien und seinen König Kroisos wurde[151].

Die durch die alte Landkarte in der Nähe des *bḫn*-Gebirges bezeugten
Goldminen sind ohne Zweifel dieselben, aus denen das in den Inschriften
[illegible] »Gold von Koptos« oder »der Wüste von Koptos«
[illegible] die vom Roten
[illegible] aus dem Weihrauchlande
[illegible] Wüsten des
[illegible] neben dem
[illegible], von
[illegible] Goldminen
[illegible], ob mit
[illegible]

[illegible]

Mr. Ferrar in dem Wadi Kareim, etwa 20 km südlich von den Steinbrüchen[153], oder in dem Wadi Foachîr, das in der direkten Fortsetzung der Straße nach Ḳoṣeir sich nach einer halben Stunde Wegs an die Brüche des *bḫn*-Steines anschließt[154] und in dem bereits Wilkinson die Stätte eines alten Goldminenbetriebes zu erkennen geglaubt hat[155].

Über das »Gebirge des Basanites-Steines«, das wir aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem »Gebirge des *bḫn*-Steines«, dem Hammamâtgebirge zu identifizieren haben, besitzen wir nun auch eine Angabe des Geographen Ptolemäus (IV 5, 12). Er nennt im Anschluß an die Aufzählung der Völker, welche die »libysche« Wüste im Westen Ägyptens bewohnen (Natrongegend und Oasen), und an die Nennung der Λιβυαιγύπτιοι, zu der »arabischen« Wüste zwischen Nil und Rotem Meer übergehend, die Ἀραβαιγύπτιοι Ἰχθυοφάγοι und sagt, daß sich in deren Gebiet eine Anzahl Gebirgszüge (ὀρειναὶ ῥάχεις) befänden, die er nach seiner Gewohnheit mit Längen- und Breitengraden von Norden nach Süden fortschreitend aufführt:

ἥ τε τοῦ Τρωϊκοῦ λίθου ὄρους 62° 40′ L. 29° 15′ Br.
καὶ ἡ τοῦ Ἀλαβαστρινοῦ λίθου ὄρους 63° » 28° »
καὶ ἡ τοῦ Πορφυρίτου λίθου ὄρους 63° » 26° 40′ »
καὶ ἡ τοῦ Μέλανος λίθου ὄρους 63° » 24° 40′ »
καὶ ἡ τοῦ Βασανίτου λίθου ὄρους 64° » 23° 30′ »

Wie man sieht, sind es 5 Gebirge, die sämtlich nach einem Gestein, das sie führen, benannt sind. Das hat natürlich nur Sinn, wenn es sich um Stellen handelt, wo diese Gesteine gebrochen wurden, und zwar nicht nur gelegentlich und in geringem Maße, sondern regelmäßig und in großem Stile. Von diesen Steingewinnungsstätten sind uns die drei ersten ihrer Lage nach bekannt. Das »Gebirge des Troïschen Steines« sind die alten Kalksteinbrüche von Tura gegenüber von Memphis (s. Kap. 1). Diese Stadt setzt Ptolemäus auf 61° 50′ L. 29° 50′ Br. an; dem genannten Gebirge, das in Wirklichkeit fast gleiche Länge damit hatte und etwa $^1/_{10}$° nördlicher lag, gibt er einen viel zu großen Abstand in der Länge (50′), und in der Breite setzt er es statt nördlich um mehr als einen halben Grad südlich von Memphis (fast 40′ südlicher als es sollte). Das Gebirge läge nach dieser Ansetzung nicht gegenüber von Memphis, sondern in der Breite von Herakleopolis magna, d. h. es ist bei Ptolemäus etwa 90 km zu weit nach Süden angesetzt. Das Alabaster-

[153] Cairo Scientific Journal, vol. VII (1913) S. 247 ff. (zitiert von Gardiner).

[154] Lepsius, Denkm. Text V 363.

[155] Modern Egypt II 389: »*I counted upwards of* 1000 *huts in the different ravines or branches of the valley, and I have no doubt, from the care taken to break up every quartz vein in the neighbourhood, that the miners were employed not only in the breccia quarries, but in searching for gold, which these veins afford; and indeed I never remember to have crossed a vein of quartz in the desert, that had not been broken up, doubtless in search of the precious ore.*« — Vgl. auch Lepsius, Metalle S. 37. Schweinfurth, Auf unbetretenen Wegen in Ägypten S. 310.

gebirge würde dagegen, wenn damit die Brüche bei Gauata gemeint sind, richtig in der Breite von Lykopolis (Siut), angesetzt sein, wie sie Ptolemäus an anderer Stelle gibt[156], aber viel zu weit östlich ($1^1/_4°$ = etwa 125 km), da die Brüche nur etwa 4 Stunden vom Nile entfernt sein sollen. Das Porphyrgebirge, erst in römischer Zeit ausgebeutet und in ägyptischen Texten nicht erwähnt[157], heute Gebel Dochân, liegt in Wahrheit gleichfalls auf der Breite von Siut, aber nicht weniger als zwei Längengrade (etwa 220 km) östlicher, nur etwa 40 km von der Küste des Roten Meeres entfernt, während es bei Ptolemäus halbwegs zwischen Nil und Rotem Meer, und $1^1/_3°$ südlicher angesetzt ist als das Alabastergebirge, also zu weit westlich und etwa 140 km zu weit südlich.

Wie man sieht, sind die Positionsangaben bei Ptolemäus hier äußerst ungenau und im Widerspruch sowohl zu anderen bei ihm wie auch zur Wirklichkeit. Es zeigt sich darin derselbe Fehler, der so viele seiner Ortsansetzungen im Niltal unrichtig gemacht hat. Wie er dort die Krümmungen des Flußlaufes nicht berücksichtigt und ganz schematisch, was stromauf liegt, als südlicher behandelt, als ob der Nil ziemlich genau eine Südnordlinie einhalte[158], so läßt er hier die Gebirge aufeinanderfolgen, als ob sie ebenfalls fast genau auf einer Nordsüdlinie lägen und von einem nach Süden Reisenden nacheinander besucht werden könnten, während sie in Wahrheit z. T. genau westöstlich zueinander liegen und keinerlei direkte Kommunikation in der Wüste zwischen ihnen bestanden haben wird. Dabei sind das erste und das dritte der 5 Gebirgszüge erheblich zu weit nach Süden geraten[159]. Man wird daher auch für die noch verbleibenden beiden Gebirge Ähnliches zu erwarten haben.

Das Μέλανος λίθου ὄρος, bei Ptolemäus zwei ganze Breitengrade südlich vom Porphyrgebirge angesetzt, in der gleichen Breite, die er Edfu (Apollonospolis magna) gibt, aber $1^1/_6°$ östlicher, kommt damit in eine Gegend, in der sich keine namhaften Steinbrüche der Ägypter finden, und das letzte der 5 Gebirgszüge, das Gebirge des Basanites-Steines, das uns besonders interessiert, kommt noch südlich von der Hafenstadt Berenike unter dem Wendekreis zu liegen. Zwar hat Wilkinson im Vertrauen auf die Positionsangaben des Ptolemäus bei einem Orte dieser Gegend, den er Om Kerrebeh nennt,

[156] Freilich mit ganz falschen Abständen von der nächstnördlichen Stadt Ἀντινόου πόλις, die er nur $^1/_6°$ nördlicher (statt 70 km) und $^1/_3°$ östlicher (statt 45 km westlicher) ansetzt.

[157] Der »Berg des *bht*-Steines«, in dem Dümichen (Geogr. S. 167ff.) das Porphyrgebirge erwähnt finden wollte, gehört Geogr. Inschr. II 65ff. zu den westlichen, ib. IV 162 zu den südlich von Ägypten gelegenen Gebirgen, und der Stein *bht* zu den Edelsteinen, um die es sich in diesen Texten allein neben den Metallen handelt, nicht um ein Bau- oder Denkmalmaterial. Siehe u. Kap. 7a. E.

[158] Die dadurch bedingten Fehler in den Ortsansetzungen treten am krassesten auf der Strecke Dendera-Hu (Diospolis parva), wo der Nil in westsüdwestlicher Richtung fließt, und an dem Knick bei Antinoe-Hermopolis hervor.

[159] Die Neigung des Ptolemäus, die Orte der abgelegeneren Teile Ägyptens zu weit nach Süden zu verlegen, ist bereits von d'Anville in der Descr. de l'Egypte für Heroonpolis und Umgebungen festgestellt worden.

etwas westlich von dem Gebel Feraïd, dem *Pentadaktylon oros* der Alten, Steinbrüche gesehen, in denen er das bei Ptolemäus genannte Βασανίτου λίθου ὄρος erkennen zu dürfen glaubte[160]. Wenn damit etwa die alten Minen von Um Eleiga (der Name bei Floyer verschieden wiedergegeben) beim Wadi Um Karaba (etwa 35°4′ östl. L., 23°37′ nördl. Br.) gemeint sein sollten, deren Ruinen Floyer, Journ. R. Asiat. Soc. of Gr. Britain 1892, S. 820 abgebildet und ib. S. 827 beschrieben hat[161], so würde es sich wohl um alte Goldminen handeln. Aber wenn es sich auch wirklich um alte Brüche des Steines handeln sollte, den die Alten als *basanites* bezeichneten, was Wilkinson schließlich nur glauben, nicht wissen konnte — es könnte ganz gut der *bḫn*-Stein des Wadi Hammamât gewesen sein, der in diesem aus Granit und Diorit bestehenden Urgebirge vielerorten gelegentlich vorkommt, wie auch bei Assuân[162] —, so kann es doch nicht zweifelhaft sein, daß diese vom Nil unendlich weit abliegende und als Steinbruch höchstens zu lokalen Zwecken abgebaute Stelle nicht die gewesen sein kann, die Ptolemäus bei seiner Aufzählung der offenbar bedeutenden Steingewinnungsstätten im Gebiet der Ἀραβαιγύπτιοι meinte.

Sehen wir nun einmal ganz von den Positionsangaben ab, die sich ja oben in den drei ersten Fällen so unzuverlässig erwiesen haben, so werden wir in dem Μέλανος λίθου ὄρος, das in der von N. nach S. fortschreitenden Aufzählung auf das Πορφυρίτου λίθου ὄρος folgt, nichts anderes sehen können als den Gebel Fatîre, den Mons Claudianus der Römer, in dem der Steinbruchbetrieb gerade unter Trajan und Hadrian, also kurz vor der Zeit des Ptolemäus selbst, seinen Höhepunkt gehabt zu haben scheint und der daher bei Ptolemäus in der Aufzählung der wichtigen Steinfundstätten nicht gut unberücksichtigt bleiben konnte[163]. Der dort gewonnene Stein ist schwarzer (d. i. schwarzweißer) Granit, ebender Stein, den die Ägypter seit dem NR. offiziell *inr km* »der schwarze Stein« nannten[164], ungeachtet der Tatsache, daß es noch andere Steine von schwarzer Farbe gab, die ebenso bezeichnet hätten werden können, wie z. B. gerade auch der *bḫn*-Stein vom Wadi Ham-

---

[160] »*considerable workings of what the ancients called Basanite*«, Wilkinson, Modern Egypt II 392.

[161] Zu dem Ort vgl. Ball, The geography and geology of South Eastern Egypt (Cairo 1912) S. 112. 125. — Ich verdanke den Hinweis auf dieses Buch Prof. Blanckenhorn.

[162] Hungersnotstele Z. 15. Vgl. Rozière, Descr. de l'Egypte vol. 21, S. 258 (schwarzer »Basalt«), 260 (grüner »Basalt«). — Floyer berichtet in der Beschreibung der genannten Minen von einem Schacht in »einem harten grünen Granit«.

[163] Das hat Fitzler richtig erkannt. Da er das Μέλανος λίθου ὄρος irrig im Hammamâtgebirge erkennen wollte, schloß er aus der anscheinenden Übergehung des Mons Claudianus bei Ptol., daß die Brüche daselbst zu dessen Zeit bereits zum Erliegen gekommen sein müßten, und lehnt die von anderer Seite ausgesprochene Vermutung ab, daß die in der Vita der Gordiane (32, 2) erwähnten 50 *columnae Claudianae* aus Granit vom Mons Claudianus gewesen sein könnten (wo bekanntlich noch eine Riesensäule aus dem Stein des Ortes liegt).

[164] Belegt bis in die griechische Zeit.



mamât. Daß es dieser schwarze Granit des Gebel Fatîre ist, der mit dem μέλας λίθος gemeint war, ist gewiß, weil eben eine bloße Farbenbezeichnung gerade gegenüber der gleich folgenden Nennung des βασανίτης λίθος unmöglich war, zumal auch die andern Gesteine der Aufzählung alle mit einem ganz unmißverständlichen Namen genannt sind. Daß der Gebel Fatîre nur etwa 50 km südlich vom Porphyrgebirge liegt anstatt der zwei Breitengrade des Ptolemäus, entspricht dem Fehler in der Ansetzung dieses letzteren Gebirges, der etwa ebenso groß war. Wie die andern Fehlansetzungen ist das nur zu verstehen, wenn die Positionsangaben auf absoluten Einzelbeobachtungen womöglich verschiedener und verschieden zuverlässiger Gewährsmänner beruhten, nicht auf einer Reihe aufeinanderfolgender Beobachtungen eines und desselben Menschen, der die Abstände zwischen den verschiedenen Gebirgszügen womöglich in Reisezeiten angeben konnte. In der Tat ist dies nur in wenigen Fällen, das sind allerdings gerade das Porphyrgebirge und der Gebel Fatîre, möglich, da die Brüche meist nur direkt vom Nil, z. T. in längerer Karawanenreise, zu erreichen waren, nicht von einem zum andern auf direktem Wege durch die Wüste.

Man hat in unserer Zeit aber das Μέλανος λίθου ὄρος meist unter Übergehung des Gebel Fatîre in dem Gebirge des Wadi Hammamât finden wollen, das dann aber auch um $1^2/_3°$ zu weit südlich angesetzt wäre[165]. Der schwarze Stein würde dann der *bḫn*-Stein sein, der ja in der Tat oft schwarz ist, aber gerade im Wadi Hammamât ebenso häufig grün ist und von den Ägyptern gerade nicht nach seiner Farbe benannt war, sondern einen eigenen, eventuell von einer andern Eigenschaft, wie wir sehen werden, hergenommenen Namen hatte, der aller Wahrscheinlichkeit nach eben dem βασανίτης der griechischen Benennung entsprochen haben dürfte.

Wir werden also, wenn wir dagegen das »Gebirge des Schwarzen Steines« im Gebel Fatîre zu erkennen haben, das Hammamâtgebirge, das wiederum etwa 100 km südlich von diesem liegt, vielmehr mit dem Βασανίτου λίθου ὄρος des Ptolemäus gleichzusetzen haben, wenn er auch dieses Gebirge $1^1/_6°$ (d. i. etwa 130 km statt der richtigen 100 km) südlich von jenem Gebirge des Schwarzen Steines angibt, d. h. da er dieses bereits viel zu weit südlich setzte, ganze $2^1/_2°$ südlicher, als es sein sollte. Mit dieser Identifikation des Basanitgebirges mit dem »Gebirge des *bḫn*-Steines« oder Gebirge des Wadi Hammamât kommt die Reihe der Steine liefernden Gebirge der arabischen Wüste bei Ptolemäus nun auch zu einem natürlichen Abschluß. Die Wüstenstraße von Koptos nach Ḳoṣeir, die durch das Wadi Hammamât führt, das wichtigste der Transversaltäler zwischen Nil und Rotem Meer, ist seit langem die Grenze zwischen dem Gebiet der Maᶜazi-Araber, in denen wir die 'Αρα-

[165] Nach der Ansetzung von Καινὴ πόλις = Ḳene bei Ptolemäus.



βαιγύπτιοι oder ihre Nachfolger zu erkennen haben, und den zu den Beğa-Völkern gehörigen Ababde[166], die im Sinne der Alten zu den Äthiopen gerechnet werden können. Wenn wir auch gewiß mit großen Völkerverschiebungen seit den Zeiten des Altertums rechnen müssen, so wird doch die Ḳoṣeir-Straße auch damals schon eine Völkerscheide gebildet haben. In den Ababde kann man die *Mḏꜣ.w* (d. i. eben der Name Beğa) erkennen, die damals die Wüste von Koptos bewohnten (s. vor Anm. 153) und die anderwärts als Volk Nubiens auftreten[167]. Aus diesen Verhältnissen erklärt sich denn auch die Bemerkung des Plinius, daß die Ägypter den Basanites in Äthiopien gefunden hätten; es ist dasselbe wie wenn der Granit als äthiopischer Stein bezeichnet ist. Es bedeutet: an der Südgrenze Ägyptens.

Entspricht der Basanites dem *bḫn*-Stein der Ägypter, so muß dieser nach den Worten des Plinius auch von den Ägyptern zur Goldprüfung verwendet worden sein, und dafür fanden wir ja auch indirekte Beweise in der Schreibung des Wortes *bḫn* mit dem Auge und in den Angaben der Turiner Goldminenkarte. Da jene Schreibung erst in Dyn. 20 auftritt, könnte sie lediglich die damals geübte Praxis widerspiegeln, ohne daß für die ursprüngliche Bedeutung des Steinnamens etwas daraus zu entnehmen wäre. Es wäre möglich, daß dieser Name ursprünglich etwas ganz anderes bedeutet hätte und erst durch die Verwendung als Prüfstein sekundär zu der Bedeutung des βασανίτης gekommen wäre. Nun gibt es aber Schreibungen für den Wortstamm *bḫn* in anderen Ableitungen aus älterer Zeit, die auf eine Grundbedeutung zu führen scheinen, aus der sich die Bedeutung des Prüfens wohl ableiten ließe.

Wir kennen einen männlichen Eigennamen des AR., der in Felsinschriften von Elkab am Ausgang eines bedeutenden, für den Verkehr mit den Weihrauchländern wichtigen Wüstentales ([hieroglyphs] »Mündung des Tales« genannt) öfters vorkommt und bald ganz neutral [hieroglyphs] *Bḫn.w*, [hieroglyphs] *Bḫn.j* (auch ohne *n*) geschrieben wird[168], bald mit einem Stierkopf [hieroglyphs] *Bḫn*[169]. Dafür tritt auf einem Sarge aus Achmim aus etwas späterer Zeit ein menschlicher Kopf: [hieroglyphs] *Bḫn.j*[170]. Ebenso in einem entsprechenden Frauennamen, der die adjektivische Natur der Benennung erkennen läßt, in

---

[166] Wilkinson in Murrays Handbook for Travellers 4 S. 316/7 und Karte am Ende. Schweinfurth, Auf unbetretenen Wegen in Ägypten S. 206. 264. Nach Schweinfurth wären die Maʿazi zu seiner Zeit (1877) erst seit etwa zwei Jahrhunderten dagewesen, nach Verdrängung der Ababde.

[167] Z. B. in der Inschrift des *Wnj* und in dem von mir in den Abh. d. Akad. 1926 veröffentlichten »Ächtungsscherben«.

[168] LD II 117 u. Stern, Äg. Ztschr. 13 (1875) Taf. I u, hieratisch.

[169] Stern a. a. O. S. 70. 71.

[170] Lacau, Sarcoph. antér. au Nouv. Emp. I S. 29 (Kairo 28012).

Schech Said *Bḫn.t*[171], dieser mit der seltsamen Variante [172], wo der Kopf durch das Zeichen für Haar ersetzt ist. Dieses Zeichen scheint sich dann auch in sehr kursiver hieratischer Schrift neben dem Zeichen des Kopfes in der Schreibung *Bḫn* zu finden, die Erman zweimal statt der unrichtigen Lesungen bei Daressy, Mastaba de Mera S. 527, im Grabe des *Mrrw-kꜣ* bei Sakkara (Dyn. 6) abgezeichnet hat.

Der Stierkopf, der in der angeführten Variante nur in einer älteren Abhandlung mittels einer Drucktype wiedergegeben ist, wird deshalb, wie das in solchen Fällen zu geschehen pflegt, in den Details nicht genau sein. Er kehrt denn auch im NR. (Dyn. 18. 19) in einer älteren Schreibung des damals sonst meist, wie später stets, ganz neutral *bḫn.t*[173] geschriebenen Wortes für die sogenannten Pylone der ägyptischen Tempel wieder, hier in den Originalen völlig deutlich als Kopf einer Kuhantilope (Alcelaphus bubalis, äg. *šsꜣ.w*) gezeichnet: [174]. Da diese Pylone ein aus zwei hohen Türmen der charakteristisch ägyptischen Gebäudeform gebildetes Paar von Wachttürmen darstellen[175], die an die Stelle des alten *rw.tj* »das Torbaupaar« getreten sind, so ist für den mit dem Kopf der Kuhantilope geschriebenen Wortstamm *bḫn* etwa die Grundbedeutung »sichern«, »spähen« durch Wenden des Kopfes anzunehmen, wie es das Wild tut und wie es vermutlich für die in Rudeln lebende Kuhantilope eigentümlich war[175a].

Die Schreibung mit dem menschlichen Kopf in den Personennamen und die Verwendung des Wortes in solchen überhaupt, wie sie oben belegt wurde, würde die Übertragung dieses zunächst nur vom Wilde gebrauchten Ausdruckes auf die Wachsamkeit des Menschen bezeugen, die auch der Bildung

---

[171] Davies, Schech Said Taf. 30 (Hinweis von Ranke).

[172] ib. Taf. 29.

[173] Nach den griech. Wiedergaben einer in demotischen Urkunden aus Gebelên öfter vorkommenden Ortsbezeichnung *Bḫn* oder *Tꜣ-bḫn* »der Pylon« damals *bḫūne* gesprochen, s. Griffith, Rylands Papyri III 161. Sethe, Demot. Bürgschaftsurkunden S. 390. 399.

[174] Urk. IV 56 (das älteste Vorkommen des Wortes!); ib. 167; Luksor Dedikationsinschrift am westlichen Pylonflügel auf beiden Seiten (Ramses II.) nach eig. Abschrift (Sethe 2, 108. 3, 17).

[175] Diesem Zweck entspricht es, daß die obere Plattform der genügend erhaltenen Pylone durch Treppen in ihrem Innern zugänglich ist. Für die früher von mancher Seite geäußerte Vermutung, daß die in NR. auftretenden Pylone ein Import aus Syrien seien, liegt kein Grund vor.

[175a] Als Bestätigung für diesen Schluß dürfen vielleicht folgende Tatsachen angesehen werden. Wie mir H. Ranke zeigte, ist es in den ägyptischen Jagdbildern älterer Zeit vorzugsweise gerade die Kuhantilope, die den Kopf nach dem Jäger umwendet (so z. B. auch in der Wandmalerei des vorgeschichtlichen Grabes bei Hierakonpolis, Quibell II 75). Und wie mir Hr. Koll. Hesse freundlichst mitteilt, pflegen nach Brehm (Tierleben, Säuger Bd. 4) die weidenden Herden der Kuhantilope sogar Schildwachen aufzustellen.

des Wortes *bḫn.t* für den Wartturm, den Lugaus, von dem man ringsum sehen konnte, vorausgegangen sein wird. Der Kopf als Organ des Wachens an Stelle des Auges, wie wir es erwarten würden, begegnet uns bei den Ägyptern auch in dem häufigen Ausdruck *rś tp* für »Umsicht«[176], »umsichtig« (besonders in *ḫrp rś.tp* »ein umsichtiger Leiter«), eig. »Wachsamkeit« bzw. »wachsam in bezug auf den Kopf«; man sagt auch *tp-j rś.w* »mein Kopf ist wachsam«[177]. Dabei wird das Wort *rś* »wachen« seit dem MR. wie auch sonst mit dem Bilde des Auges determiniert, gerade wie in unserm Falle das Wort *bḫn* in dem Namen des Steines in den hieratischen Handschriften der Ramessidenzeit. So kommt das Auge in beiden Fällen nachträglich noch zu seinem Recht. Die Nennung des Kopfes wird auch hier wie bei der Kuhantilope vom Wenden des Kopfes beim »Umsehen«, beim Sichern und Wachen hergekommen sein, da der Ägypter den Sitz der geistigen Funktionen des Menschen nicht im Kopf, sondern im Herzen suchte. Für das Auftreten des Zeichens des Haares an Stelle des Kopfes oder neben ihm wird man an das Wort *šmꜣ* erinnern dürfen, das die Hälfte des Gesichtes bezeichnet, die Schläfe mit der Seitenlocke und den Teil, wo das Auge sitzt[178], daher zuweilen auch mit dem Zeichen der Nase statt des Haares geschrieben, und das geradezu als Synonym von *gś* »Seite« diente. Wie in diesem Wort wird das Zeichen des Haares auch in unserm Falle die Seite des Gesichtes andeuten, die bei der Wendung des Kopfes eine Rolle spielt.

Es ist zu bedauern, daß wir nicht Beispiele für den Steinnamen aus Dyn. 18 haben, sonst würden wir da vielleicht auch dem Kopf der Kuhantilope begegnen wie in dem Worte für den Pylon.

In diesem Zusammenhange muß noch eines eigenartigen Personennamens gedacht werden, der auf einem ziemlich rohen Grabstein aus dem Anfang des MR. (Dyn. 11 etwa) im Louvre (C. 44)[179] als Name des Eigentümers vorkommt: var. , d. i. offenbar *ḥr-bḫn* »wachsames Gesicht«. Und eine für unsere Frage recht bemerkenswerte Begleiterscheinung ist dabei, daß dieser so benannte Mann sich in der üblichen Grabformel wünscht, daß er begraben werde »(in) dem Wüstengebirge des *bḫn.w*-Berges ( ) in seinem Grabe des Totenreiches (*m is-f n ẖr-nṯr*)«.

[176] Beispiele aus dem AR.: Urk. I 127. 129. 134. 215.

[177] Erman-Grapow, Äg. Wb. II 450.

[178] Das geht aus den Stellen der Pyr.-Texte hervor, die von der Verletzung des Horusauges reden, und den Varianten mit dem Zeichen der Nase.

[179] Abklatsch in Berlin. Die ungefähre Datierung ergibt sich aus der Aufrechtstellung des , die auf dem Grabstein noch einmal vorkommt, und aus der Form der Hieroglyphe für , die provinzielle Herkunft verrät.

Stammt der kleine Stein etwa aus einem Felsgrabe beim Wadi Hammamât[180], wie sich solche Gräber von Ägyptern, die fern der Heimat gestorben sind, auch auf der Sinaihalbinsel gefunden haben[181]?

Aus dieser Bedeutung des Wortstammes *bḫn* »spähen« könnte sich die des Goldprüfens wohl entwickelt haben, wenn sie, wie gesagt, nicht vielmehr sekundär aus der Verwendung des *bḫn.w*-Steines vom Wadi Hammamât zu diesem Zwecke entstanden sein sollte. Wenn diese Verwendung, entsprechend der griechischen Benennung des Steines als βασανίτης λίθος, nun wohl als so gut wie erwiesen angesehen werden darf, so erhebt sich eine vor vielen Jahren schon unter den Sprachforschern, griechischen und orientalischen, viel erörterte Frage aufs neue, ob ein Zusammenhang besteht zwischen dem griechischen Worte βάσανος, das den Probierstein des Goldes bezeichnete und, wie allgemein anerkannt, ganz isoliert wie ein Fremdkörper in der griechischen Sprache dasteht, und dem hebräischen Verbalstamm בחן *bḫn*[182] »prüfen«, der gleichfalls zunächst ganz speziell die Goldprobe bezeichnete, und zwar nicht, wie bei Gesenius-Buhl (Hebr. Wb. 16. Aufl. S. 91) angegeben, durch Schmelzen wie beim Silber[183], sondern natürlich durch den Strich auf dem Probierstein[184, 185].

Diese Frage ist seinerzeit von denen, die sich streng auf den phonetischen Standpunkt stellten, wegen des »unerhörten« Lautüberganges von *ḫ* zu griech. *s* verneint oder bezweifelt worden[186]. Wer aber von der sachlichen Seite ausging und ohne die Scheuklappen einer ganz einseitigen indogermanistischen Sprachbetrachtung die Frage ins Auge faßte[187], sprach sich wegen der Übereinstimmung beider Wörter in einer so ganz speziellen Bedeutung und der immerhin in die Augen springenden Ähnlichkeit des konsonantischen Laut-

---

[180] Nach freundlicher Auskunft von Mr. Drioton ist über die Herkunft des Steines nichts bekannt.

[181] Borchardt, Äg. Ztschr. 35, 112ff.

[182] Die für das Hebräische an sich mögliche Bewertung des ח als gemeinsemitisches *ḥ* kommt nicht in Betracht, wie wir sehen werden.

[183] So prüften aber nach den Amarna-Briefen die asiatischen Könige das ägyptische Gold; vielleicht weil sie das andere Verfahren noch nicht kannten.

[184] Sach. 13, 9: καὶ διάξω τὸ τρίτον μέρος (des Volkes) διὰ πυρὸς καὶ πυρώσω (צרף) αὐτοὺς, ὡς πυροῦται τὸ ἀργύριον, καὶ δοκιμῶ (בחן) αὐτοὺς, ὡς δοκιμάζεται τὸ χρυσίον; Psalm 66, 10: ὅτι ἐδοκίμασας ἡμᾶς ὁ θεὸς, ἐπύρωσας ἡμᾶς ὡς πυροῦται τὸ ἀργύριον mit denselben hebr. Verben; Jerem. 9, 7: ἐγὼ πυρώσω αὐτοὺς καὶ δοκιμῶ αὐτοὺς desgl.; Psalm 81, 8: ἐδοκίμασά (בחן) σε ἐπὶ ὕδατος ἀντιλογίας; Hiob 23, 10: διέκρινε (בחן) δέ με ὥσπερ τὸ χρυσίον. — Das Wort *bḫn* ist hier überall nur von der Goldprobe gebraucht, z. T. im Gegensatz zu der Silberprobe im Feuer.

[185] Das indische Wort *pāshāṇá.s*, das damals auch in den Bereich dieser Frage gezogen wurde (Lagarde an der unten zitierten Stelle; Curtius, Griech. Etymol. 6 S. 439), scheidet aus, wie mir H. Ehelolf zeigte, da es ein allgemeines Wort für Stein ist.

[186] Z. B. Aug. Müller in Bezzenbergers Beiträgen I 287.

[187] Z. B. Lagarde, *Reliquiae juris ecclesiae antiquissimae graece* S. XLVII.



bestandes ebenso überzeugt für einen Zusammenhang aus, ohne das Wie desselben erklären zu können[188]. Nun tritt uns in dem ägypt. *bḫn* (alt *bḫn.w*) für den nämlichen Gegenstand, den Probierstein des Goldes, ein wichtiges neues Moment entgegen, das für die ganze Entwicklungsreihe (ägyptisch, hebräisch, griechisch) den Ausgangspunkt gebildet haben dürfte. Denn daß zwischen dem hebr. בחן und dem ägypt. *bḫn* ein Zusammenhang besteht, wird bei der völligen Übereinstimmung im Konsonantismus, der für die Wortstämme in diesen Sprachen ja allein in Betracht kommt, niemand bezweifeln, zumal daneben auch das etymologisch damit zusammenhängende ägypt. Wort *bḫn.t* »Pylon« bzw. das im Neuägyptischen vermutlich daraus hervorgegangene Maskulinum *bḫn* »Schloß«, »Burg«[189], im Hebräischen Aufnahme gefunden zu haben scheint[190].

Und dieser Zusammenhang wird angesichts des zeitlichen Verhältnisses und der Tatsache, daß Ägypten ein altes Goldland war, das den asiatischen Königen des 2. Jahrtausends v. Chr., wie die Keilschriftbriefe der Funde von Amarna und Boghasköi zeigen, als das unerschöpfliche Dorado der Welt erschien, nur der sein können, daß das hebräische Wort aus Ägypten entlehnt war, nicht umgekehrt. Das Fehlen einer entsprechenden Wurzel im Arabischen und in den anderen semitischen Sprachen mit Ausnahme des näher verwandten Aramäischen, in das es in der Form בחר *bḫr* übergegangen ist[191], stimmt dazu. Vielleicht ist übrigens auch der Name des *bḫn*-Steines selbst im Alten Testament nachweisbar, wenn das אֶבֶן בֹּחַן der Stelle Jes. 28, 16 »ich habe gegründet in Zion einen Stein, einen *ʾeben bōḥan*, einen kostbaren Eckstein der Gründung« nicht mit der Septuaginta als λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτόν zu erklären ist, sondern zwar nicht mit Schulte als »Prüfstein« (*lapis Lydius*), aber als »Basanitstein«. Die Form *bōḥan* der masoretischen Punktation kann für ein älteres *bāḥan* stehen, da das ursprüngliche lange *ā* der semitischen Sprachen im Hebräischen ganz regelmäßig zu *ō* geworden ist.

Wenn das ägypt. *bḫn* demnach sehr wahrscheinlich als Ursprung des hebr. *bḫn* »das Gold prüfen« anzusehen ist, so scheint sich auf den ersten Blick

---

[188] Ein Parallelfall ist die Frage nach dem Zusammenhang zwischen δέκα und δάκτυλος, *decem* und *digitus*, *zehn* und *Zehen*. Vom sachlichen Standpunkt aus unzweifelhaft zu bejahen, stieß sie bei den indogermanistischen Sprachgelehrten, so oft ich sie stellte, auf entschiedene Ablehnung.

[189] Schloß des Königs Anast. II 1, 5 = IV 6, 5; das Luftschloß, das der Schüler dem Lehrer erbaut, Anast. IV 8, 9 = Lansing 11, 3, vgl. Lansing 9, 1. 12, 1; das Wohnhaus des Begüterten Orb. 9, 1. 13, 2 (am Libanon). Urk. IV 1164. Harr. 500, 2, 11. Anast. IV 3, 7; die Ramsesstadt an der Grenze Anast. II 1, 1 = IV 6, 1; Burg im Fremdland Anast. II 5, 5. III Verso 5, 1. Med. Habu Sethe 14, 84.

[190] בַּחַן *baḥan* »Wartturm« Jes. 32, 14; plur. בַּחוּנִים *baḥūnīm* ib. 23, 13 (ὁ τοῖχος der Stadt).

[191] Vgl. aram. *bar* »Sohn« = hebr. *bēn*. Das hebr. בחר »wählen« ist davon zu unterscheiden.

damit auch eine Möglichkeit zu eröffnen, das auffallende *s* des griech. βάσανος zu erklären. Denn da im Ägyptischen altes *ḫ* ganz gewöhnlich später zu *š* wird[192] und dieses von den Griechen regelmäßig durch σ wiedergegeben wird[193], so könnte man denken, daß βάσανος direkt aus dem Ägyptischen abgeleitet wäre, parallel mit der hebräischen Entlehnung, aber später, nachdem im Ägyptischen der bewußte Lautwandel eingetreten war. Dieser Weg ist uns nun aber versperrt, weil das Wort βάσανος im Griechischen schon zu einer Zeit bezeugt ist, zu der jener Übergang von *ḫ* zu *š* im Ägyptischen noch nicht erfolgt war, nämlich in der ursprünglichen konkreten Bedeutung »Probierstein« bei Theognis, wo das Blei statt des Steines als Prüfmittel vorausgesetzt ist (Ende des 6. Jahrh.), bei Pindar in der abgeleiteten Bedeutung »Goldprüfung« (1. Hälfte des 5. Jahrh.), bei Herodot (Mitte des 5. Jahrh.) schon in der übertragenen allgemeineren Bedeutung, die später allein geblieben und schließlich zur Prüfung im üblen Sinne (Folter, Qual) spezialisiert worden ist. Daß zu Herodots Zeit das ägypt. *ḫ* noch nicht zu *š* geworden war, lehren die Namen der Pyramidenerbauer Cheops und Chephrēn, die zwei Jahrhunderte später bei Manethos als Σοῦφις erscheinen, zusammen mit Μισφρῆς = ägypt. *Mn-ḫpr-rʿ* und Ψουσεννης = ägypt. *Pꜣ-šbꜣ-ḫʿ-n-nw.t* (»der Stern, der für Theben erschienen ist«). Auch die griechischen Formen der ägyptischen Monatsmamen weisen den Übergang noch nicht auf (Παχών = kopt. *Pašōns*, Μεχείρ = kopt. *ᵉmšīr*). Außerdem lassen die vorübergehende Schreibung des Steinnamens *bḫn* mit *ẖ* im Neuägyptischen und die entsprechenden hieroglyphischen Schreibungen für *bḫn.t* »Pylon« in griechischer Zeit mit *ẖn*[194] sowie die demotischen Schreibungen dieses letzteren Wortes und seine griechische Wiedergabe[195] klar erkennen, daß das *ḫ* in dem Wortstamm *bḫn* diesen Übergang überhaupt nicht erfahren hat, der sonst zwischen der Zeit des Herodot und der des Manethos, also zwischen 450 und 250, eingetreten sein muß. Der durch *ẖ* bezeichnete *ch*-Laut ist im Gegensatz zu *ḫ*, das er gleichwohl wie in unserm Falle in der Schrift manchmal vertritt, wie er auch umgekehrt durch dieses vertreten wird, im Koptischen niemals zu *š* geworden, sondern stets als *h* (im Sahid.) oder *ḫ* (im Achmim. und Boh.) erhalten.

So wird man denn für das griech. βάσανος eine andere Ursprungsstelle annehmen müssen, wo das *ḫ* des ägyptisch-hebräischen Grundwortes inner-

[192] Beispiele, in denen ein hebr. ח durch diesen Lautwandel im Koptischen in Lehnwörtern als ϣ *š* erscheint, waren es, die Lagarde zur Erklärung des Überganges von hebr. ח zu griech. σ in unserm Falle anführte.

[193] Z. B. äg. *Pšen-ėse* = griech. Ψενῆσις, äg. *Šenúte* = Σινούθιος, äg. *Šešonḳ* = griech. Σεσῶγχις, äg. *Šꜣʿ-ḫprj* (Frauenname) = griech. Σαχπῆρις usw.

[194] Äg. Ztschr. 13, 121. Brugsch, Wb. II 414. Piehl, Inscr. II 95. Mar., Dend. III 47a. b.

[195] Siehe ob. Anm. 173 und Brugsch, Wb. II 414.





halb der Sprache eines Volkes ebenso zu *š* geworden war, wie es im Ägyptischen und Französischen diesen Lautwandel erfahren hat. Wie das lat. *carus* im Französischen zu *cher* und dieses dann zu *šer* geworden ist, müßte dort das hebräisch-phönikische *baḫan* nach seiner Übernahme zu *bašan* geworden sein. Es liegt nahe, an ein Volk Kleinasiens zu denken, und zwar in erster Linie an die Chethiter, die mit den Hebräern wie mit den Ägyptern in direkter Berührung gestanden haben. Daß sich, wie mir H. Ehelolf versicherte, in dem uns aus einem verhältnismäßig eng begrenzten Zeitraum erhaltenen Schrifttum der Chethiter nichts derart feststellen läßt, darf nicht wundernehmen.

Von diesem zu postulierenden Mittlervolke wird dann das Wort in der umgestalteten Form **bašan* zu den Lydern gekommen sein, von denen es die Griechen mit dem Gebrauch des Probiersteines für das Gold in Gestalt des »lydischen Steines«, des Kieselschiefers aus dem Paktolos, übernommen haben werden, der oft geradezu mit βάσανος gleichgesetzt wird [196]. Das ist ja jedenfalls klar, daß es nicht der in Ägypten als Probierstein gebrauchte Stein, den die Griechen dort später als Basanites bezeichnet haben, gewesen ist, den sie in Lydien als βάσανος kennenlernten, sondern ein anderer zu dem Zwecke geeigneter Stein, d. h. eben der Kieselschiefer. Mit der Trennung des Wortes *bḫn* von Ägypten bzw. mit dem Aufhören der direkten Fühlung mit Ägypten, die bei den Hebräern als unmittelbaren Nachbarn der Ägypter noch vorhanden sein konnte, hat naturgemäß auch der Zusammenhang mit dem ägyptischen Stein aufgehört. Der Name ist zur Bezeichnung eines Werkzeuges geworden, das sich in andern Ländern einen andern Stoff aussuchen mußte. Daß die lydische Sprache, wie aus den von Littmann publizierten Inschriften von Sardes hervorzugehen scheint, ein *š*, aber kein *ḫ* besaß, paßt zu dem oben ausgesprochenen Gedanken, daß Lydien die letzte Station auf der Wanderung des Wortes von Ägypten über Palästina–Phönikien nach Griechenland gewesen sein dürfte. Wenn nicht etwa die lydische Sprache selbst einmal den Lautwandel von *ḫ* zu *š* in ihrem Wortbestand als ausnahmsloses Gesetz erlebt haben sollte, bevor wir sie in den Inschriften von Sardes (soweit datiert, aus der Zeit des Artaxerxes) kennenlernen, wird, wie gesagt, eine andere kleinasiatische Sprache, in der das geschehen sein müßte, als Zwischenstation davor einzuschalten sein. Die Möglichkeit, daß die Lyder, wenn sie etwa niemals ein *ḫ* in ihrer Sprache besessen haben, das semitische *ḫ* als *š* übernommen haben sollten, ist sehr unwahrscheinlich; vermutlich würde dann das *baḫan* vielmehr als **bakan* rezipiert worden sein.

---

[196] βάσανος γάρ ἐστι λίθος ἡ Λυδία λεγομένη ἡ τὸ χρυσίον παρατριβόμενον δοκιμάζουσα Etym. Magn. 188/9; χρυσῖτις λίθος ἡ καλουμένη βάσανος ἢ Λυδία Hesych. ed. Schmidt X 793; ἡ βασανίζουσα τὸν χρυσὸν χρυσῖτις λίθος ἢ Λυδία Pollux VII 102.

## C. Sonstige Gesteine.

### 7. Der *mnt.t*-Stein.

Vor einigen Monaten ging durch die ägyptischen Zeitungen die Nachricht von einer wichtigen Entdeckung, die eine Automobilkolonne in der westlichen Wüste etwa 80 km[197] nordwestlich von Abusimbel in Unternubien gemacht hatte. Sie war auf alte Dioritbrüche gestoßen, die nach den zahlreich dort vorgefundenen hieroglyphischen Inschriften in den Zeiten des AR. und MR., von der 4. bis in die 12. Dynastie, von den Ägyptern ausgebeutet waren. In einer Inschrift aus der Zeit Amenemmes' II. war gesagt, daß der König eine Expedition nach dieser abgelegenen Gegend entsandt habe, um den *mnt.t*-Stein zu holen. Dieser Stein war uns nicht unbekannt. Zwei kleine Statuen von Königen der 5. Dynastie, die diesen von Sesostris I. geweiht waren, nämlich eine Statue des Königs *N-wśr-rᶜ Inj* im Britischen Museum[198] und eine Statue des etwas älteren Königs Saḥu-reᶜ in Kairo[199] sollen nach den Inschriften, die sie tragen, aus diesem Steine *mnt.t* bestehen.

Die Gelehrten, die diese beiden Statuen veröffentlichten, haben das Material als »schwarzen Granit« angesprochen. Mit Recht hat Mr. Engelbach vom Kairiner Museum, der zur Begutachtung der Entdeckungen jener Automobilkolonne herangezogen wurde und die neu aufgefundenen Denkmäler inzwischen nach Kairo überführt hat, sich darüber gewundert, daß die Ägypter ein Gestein, das sie in dem schwarzen Granit von Assuân greifbar zu Händen hatten, von so weit her aus einer wasserlosen Wüste geholt haben sollten, und aus diesen Erwägungen heraus hat er bereits Zweifel an der Bestimmung des Steines als schwarzer Granit geschöpft. In der Tat scheint es sich denn auch zum mindesten um eine besonders ausgezeichnete Abart des Granites, wenn es überhaupt ein solcher ist, zu handeln. Legrain beschrieb die Kairiner Statue des Saḥu-reᶜ als *granit noir avec taches rouges*. Dies erinnerte mich an einen eigentümlichen Widerspruch in den Berichten über den Sarg des Königs Merjen-reᶜ in seiner Pyramide bei Sakkara, der nach der Inschrift des *Wnj* aus dem Lande in Nubien zusammen mit der Spitze für die Pyramide geholt wurde (Urk. I 106). Brugsch, der im Auftrag des totkranken Mariette die Pyramide nach ihrer Öffnung als erster besuchte, schilderte den Sarg als »rotgesprenkelten Granit« (Äg. Ztschr. 19, 4), während Maspero ihn bei der Publikation der Pyramidentexte als »schwarzen Granit« bezeichnete (Rec. de trav. 9, 178). Offenbar besteht der Sarg also aus schwarzem rotgesprenkelten »Granit«, d. h. aus

[197] So nach Mitteilung von Steindorff. Die Zeitungen nannten seinerzeit 65 km.
[198] London 870, veröffentlicht Lepsius, Auswahl Taf. 9, aus der Sammlung Bunsen.
[199] Kairo 42004, veröffentlicht Legrain, Statues I S. 3, aus der Cachette von Karnak.

dem gleichen Material wie die Kairiner Statue des Saḥu-reᶜ, und das Land *Ibhꜣ.t*, aus dem ihn *Wnj* holen mußte, entspricht der Gegend von Abusimbel, und zwar wohl nicht dem Orte der neuentdeckten Steinbrüche selbst, sondern der Stelle am Nil, nach der die Steine aus den Brüchen zur Verladung auf Schiffe gebracht wurden. *Wnj* brachte die Stücke zusammen mit andern Baustücken aus *mꜣṯ*-Granit von Elephantine zu Schiff nach der Pyramide und rühmt sich besonders, daß er beides, die Aufgabe in *Ibhꜣ.t* und in Elephantine, in nur einer Schiffskampagne ausgeführt habe, was vorher niemals geschehen sei. Man sieht daraus, daß beide Örtlichkeiten ziemlich weit auseinander gelegen haben müssen. Zu der Ansetzung von *Ibhꜣ.t*, wie sie sich aus der Lage der neuentdeckten Steinbrüche ergibt, paßt auch, was in der Inschrift des Prinzen von Kusch *Mrj-mś* aus der Zeit Amenophis' III. über den Feldzug gegen das Land, dort *Ibh.t* geschrieben, berichtet wird[200].

Eine Anfrage in London, ob etwa der Stein der dortigen Statue des Königs *N-wśr-rᶜ* auch die roten Flecke des Sarges des Merjen-reᶜ und der Kairiner Statue des Saḥu-reᶜ zeige, wurde von Mr. Glanville freundlichst wie folgt beantwortet: »*There is no trace of red in the stone. But the general black surface is interrupted here and there by irregular yellowish-green blotches; rather like a breccia, but not nearly so thickly spotted. E. g. on the right-hand side of the throne an area of about a square foot, there are only 5 of these spots, quite irregular in shape and disposition.*«

Inzwischen hat auch Borchardt die Kairiner Statue angesehen und ist, ganz unabhängig von dieser Äußerung Glanvilles, die er nicht kannte, zu der Meinung gekommen, daß der Stein nicht Granit, sondern eine Diorit-Breccie sei, wenn es so etwas gebe. Es wäre sehr zu wünschen, daß ein Mineraloge die Frage untersuchte und daß womöglich auch der Sarg in der Pyramide des Merjen-reᶜ, die jetzt unzugänglich ist, dazu herangezogen werde.

Der *mnt.t*-Stein, wahrscheinlich also eine Abart des Diorites, der in jenen nubischen Steinbrüchen abgebaut wurde, ist außer den angeführten Stellen noch zweimal in Inschriften des AR. als Material von Steingefäßen belegt[201]; dabei handelt es sich das eine Mal um eine kostbare offenbar monumentale Schale auf einer Basis.

Der nach dem Lande *Ibhꜣ.t* benannte Stein *Ibh.tj*[202] oder [203], später oder [204] geschrieben, ist

[200] London Nr. 657, Breasted, Anc. Records of Egypt. II § 851ff.
[201] LD II 28. Borchardt, Grabdenkmal des Saḥu-reᶜ II Taf. 61. Text S. 125.
[202] Urk. IV 715. Hungersnotstele 17. Admonitions 3, 3.
[203] Mutter u. Kind Rs. 4, 7. 6, 6.
[204] Brugsch, Wb. V 438/9 aus den in Anm. 205 genannten Listen.

ein Edelstein, nicht etwa unser *mnt.t*-Stein, wie die Determinierung mit ∘ ∘ ∘, seine Verwendung in Schmuckstücken und die Gesellschaft anderer Minerale, in der er auftritt, zeigen. Das Land, das diesen Edelstein liefert, heißt in den ptolemäischen Listen der Gebirge, die Edelmetalle und Edelsteine lieferten, oder und gehört zu den südlichen (nubischen) Gebirgen, die im Westen des Niltales lagen[205]. Das paßt vortrefflich zu der neuentdeckten Steinbruchstätte. Der Stein *ibh.tj* läßt sich demnach auch bestimmen; es wird der Amethyst sein, der dort neben dem Diorit vorkommen und im Altertum ebenfalls abgebaut sein soll[206].

---

[205] Düm., Geogr. Inschr. IV 162/3 (Süden). 176. II 65/7 (Westgebirge).

[206] »*Carrières de diorite et d'améthyste*« (Bourse égyptienne vom 15. 3. 1933).

Ausgegeben am 4. August.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.



1933 XXIII



# SITZUNGSBERICHTE
# DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

## Philosophisch-historische Klasse



BERLIN 1933

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI WALTER DE GRUYTER U. CO.

(Preis dieses Heftes RM 6.—)

# Aus dem Reglement für die Redaktion der akademischen Druckschriften

Aus § 1.

Die Akademie gibt gemäß § 41, 1 der Statuten zwei fortlaufende Veröffentlichungen heraus: »Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften« und »Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften«.

Aus § 2.

Jede zur Aufnahme in die Sitzungsberichte oder die Abhandlungen bestimmte Mitteilung muß in einer akademischen Sitzung vorgelegt werden, wobei in der Regel das druckfertige Manuskript zugleich einzuliefern ist. Nichtmitglieder haben hierzu die Vermittelung eines ihrem Fache angehörenden ordentlichen Mitgliedes zu benutzen.

§ 3.

Der Umfang der aufzunehmenden Mitteilungen soll in der Regel in den »Sitzungsberichten« 64 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Sitzungsberichte«, in den »Abhandlungen« 12 Druckbogen von je 8 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Abhandlungen« nicht übersteigen.

Überschreitung dieser Grenzen ist nur mit Zustimmung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse statthaft und ist bei Vorlage der Mitteilung ausdrücklich zu beantragen. Läßt der Umfang eines Manuskripts vermuten, daß diese Zustimmung erforderlich sein werde, so hat das vorlegende Mitglied es vor dem Einreichen von sachkundiger Seite auf seinen mutmaßlichen Umfang im Druck abschätzen zu lassen.

§ 4.

Sollen einer Mitteilung Abbildungen im Text oder auf besonderen Tafeln beigegeben werden, so sind die Vorlagen dafür (Zeichnungen, photographische Originalaufnahmen usw.) gleichzeitig mit dem Manuskript, jedoch auf getrennten Blättern, einzureichen.

Die Kosten der Herstellung der Vorlagen haben in der Regel die Verfasser zu tragen. Sind diese Kosten aber auf einen erheblichen Betrag zu veranschlagen, so kann die Akademie dazu eine Bewilligung beschließen. Ein darauf gerichteter Antrag ist vor der Herstellung der betreffenden Vorlagen mit dem schriftlichen Kostenanschlage eines Sachverständigen an den vorsitzenden Sekretar zu richten, dann zunächst im Sekretariat vorzuberaten und weiter in der Gesamtakademie zu verhandeln.

Die Kosten der Vervielfältigung übernimmt die Akademie. Über die voraussichtliche Höhe dieser Kosten ist — wenn es sich nicht um wenige einfache Textfiguren handelt — der Kostenanschlag eines Sachverständigen beizufügen. Überschreitet dieser Anschlag für die erforderliche Auflage 100 Goldmark, so ist Vorberatung durch das Sekretariat geboten.

Aus § 5.

Nach der Vorlegung und Einreichung des **vollständigen druckfertigen** Manuskripts an den zuständigen Sekretar oder an den Archivar wird über Aufnahme der Mitteilung in die akademischen Schriften, und zwar, wenn eines der anwesenden Mitglieder es verlangt, verdeckt abgestimmt.

Mitteilungen von Verfassern, welche nicht Mitglieder der Akademie sind, sollen der Regel nach nur in die Sitzungsberichte aufgenommen werden. Beschließt eine Klasse die Aufnahme der Mitteilung eines Nichtmitgliedes in die Abhandlungen, so bedarf dieser Beschluß der Bestätigung durch die Gesamtakademie.

Aus § 6.

Die an die Druckerei abzuliefernden Manuskripte müssen, wenn es sich nicht bloß um glatten Text handelt, ausreichende Anweisungen für die Anordnung des Satzes und die Wahl der Schriften enthalten. Bei Einsendungen Fremder sind diese Anweisungen von dem vorlegenden Mitgliede vor Einreichung des Manuskripts vorzunehmen. Dasselbe hat sich zu vergewissern, daß der Verfasser seine Mitteilung als vollkommen druckreif ansieht.

Die erste Korrektur ihrer Mitteilungen besorgen die Verfasser. Fremde haben diese erste Korrektur an das vorlegende Mitglied einzusenden. Die Korrektur soll nach Möglichkeit nicht über die Berichtigung von Druckfehlern und leichten Schreibversehen hinausgehen. Umfängliche Korrekturen Fremder bedürfen der Genehmigung des redigierenden Sekretars vor der Einsendung an die Druckerei, und die Verfasser sind zur Tragung der entstehenden Mehrkosten verpflichtet. Übersteigen die Kosten der Korrektur einen gewissen Prozentsatz der Satzkosten, so fallen die Mehrkosten den Verfassern selbst ganz oder teilweise zur Last.

Aus § 8.

Von allen in die Sitzungsberichte oder Abhandlungen aufgenommenen wissenschaftlichen Mitteilungen, Reden, Adressen oder Berichten werden für die Verfasser, von wissenschaftlichen Mitteilungen, wenn deren Umfang im Druck 4 Seiten übersteigt, auch für den Buchhandel Sonderabdrucke hergestellt, die alsbald nach Erscheinen ausgegeben werden.

Von Gedächtnisreden werden ebenfalls Sonderabdrucke für den Buchhandel hergestellt, indes nur dann, wenn die Verfasser sich ausdrücklich damit einverstanden erklären.

§ 9.

Von den Sonderabdrucken aus den Sitzungsberichten erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 50 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 200 (im ganzen also 350) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten ohne weiteres 50 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar zum gleichen Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 50 und auf ihre eigenen Kosten weitere 150 Exemplare (im ganzen also 250) abziehen lassen.

Von den Sonderabdrucken aus den Abhandlungen erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 30 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 100 (im ganzen also 230) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten 30 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar weitere 100 Exemplare auf ihre Kosten abziehen lassen.

§ 17.

Eine für die akademischen Schriften bestimmte wissenschaftliche Mitteilung darf in keinem Falle vor ihrer Ausgabe an jener Stelle anderweitig, sei es auch nur auszugsweise oder auch in weiterer Aus-

(Fortsetzung auf S. 3 des Umschlags)

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

## 1933

**XXIII.** **Gesamtsitzung.** **27. Juli.**

### Vorsitzender Sekretar: Hr. Planck.

***1. Hr. Meissner sprach über die babylonischen Kleinplastiken der Sammlung Hilprecht in Jena.**

Neben einer reichen Tontafelsammlung besitzt die Universität Jena aus dem Nachlaß von Prof. Hilprecht eine Reihe recht wertvoller Kleinplastiken, vor allem aus Stein und Ton. Von den Steinplastiken sind besonders bemerkenswert zwei Fragmente von archaischen Tafeln mit der Darstellung eines Schiffes und eines sitzenden Mannes, sodann ein eigenartiges Köpfchen mit eingelegten Augen und Kopf- wie Barthaar. Die zahlreichen Terrakotten, die den verschiedensten Epochen von der archaischen bis zu der hellenistischen Zeit angehören, stellen Götter allein, Götter in Verbindung mit Menschen, Halbgötter und Fabelwesen, dann Menschen und Tiere und zum Schluß allerlei Votivgegenstände dar. Recht interessant sind auch einige archaische Gefäße mit eingeritzten Bildern und Tonplatten mit Ritzmustern und bunter Bemalung.

Eine Beschreibung aller dieser Stücke (mit Ausnahme der Siegelzylinder) wird erscheinen in »Texte und Materialien der Frau Prof. Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities im Eigentum der Universität Jena«.

**2. Hr. Heymann legte eine Arbeit des Hrn. Dr. Hermann Christern in Berlin über »Die Entwicklung und die Aufgaben der biographischen Sammelwerke« vor. (Ersch. später.)**

Der Verfasser gibt einen historischen, die Zeitwandlungen herausarbeitenden Überblick über die deutschen Jahresnekrologien seit 1790 und die in- und ausländischen Biographiensammlungen. Gegenwärtig dient das »Deutsche Biographische Jahrbuch« als Nachfolgerin dieser Werke des 19. und 20. Jahrhunderts, aber unter dem zielsetzenden Einflusse neuer nationaler Entwicklung, der Aufgabe, zeitgeschichtliches Wissen für die Bedürfnisse der Gegenwart und zugleich für die Kenntnis der Zukunft zu sammeln; es umfaßt dabei, in neuer Ausdehnung, den weiten Kreis des Deutschtums und alle Berufe und Lebensäußerungen des Deutschen Volkes.

**3. Hr. Schmidt legte eine Note von Hrn. Dr. Georg Aumann in München über den »Satz über das Verhalten von Polynomen in Kontinuen« vor.**

Es wird folgender Satz bewiesen: Das Maximum des absoluten Betrages des Produktes eines Polynomes $m^{\text{ten}}$ Grades mit einem Polynome $n^{\text{ten}}$ Grades dividiert durch das Produkt der Maxima der absoluten Beträge dieser beiden Polynome für ein beliebiges beschränktes abgeschlossenes Kontinuum der komplexen Ebene kann nicht unter eine von Null verschiedene positive Konstante sinken, welche nur von den Gradzahlen $m$ und $n$, also insbesondere nicht von den Koeffizienten der Polynome und von der Gestalt des zugrunde gelegten Kontinuums abhängt.

4. Hr. Schur legte durch Hrn. Bieberbach eine Arbeit des Hrn. H. Davenport, Fellow of Trinity College, Cambridge (England) vor: Über numeri abundantes.

Bezeichnet man für $k \geqq 1$ mit $A(k, n)$ die Anzahl der positiven ganzen Zahlen $m \leqq n$, für die die Summe der Teiler von $m$ mindestens gleich $km$ ist, so strebt, wie der Verfasser beweist, der Quotient $\frac{1}{n} A(k, n)$ mit wachsendem $n$ einem endlichen Grenzwert zu. Für $k = 2$ liefert dies ein seit längerer Zeit vermutetes Resultat über die Verteilung der numeri abundantes.

5. Hr. von Ficker legte eine Arbeit von Hrn. Prof. Dr. Werner Kolhörster (Potsdam) »Nachweis koinzidierender gerichteter Höhenstrahlen unter 500 m Wasseräquivalent« vor.

Mit einer Koinzidenzanordnung konnten im Berlepschschacht zu Staßfurt noch in 225 m Tiefe entsprechend einer 500 m dicken Wasserschicht koinzidierende gerichtete Höhenstrahlen nachgewiesen werden. Es handelt sich um eine neue, extrem harte Komponente der Höhenstrahlung, deren Eigenschaften diskutiert werden.

6. Das korrespondierende Mitglied Hr. Wladimir Beneschewitsch in Leningrad übersandte einen Sonderabdruck seiner biographischen Skizze »Théodore Uspenskij« (aus »L'Art byzantin chez les Slaves«).

7. Hr. Haberlandt überreichte Heft 98f (IV 165) des Werkes »Das Pflanzenreich«: »*Sapindaceae*« VI, von L. Radlkofer (Leipzig 1933),

8. Hr. Norden den 11. Fasz. des 2. Teils des 6. Bandes des »Thesaurus linguae Latinae« (Leipzig 1933),

9. Hr. Hübner die 7. Lieferung des 6. Teils der I. Abteilung des 4. Bandes des »Deutschen Wörterbuchs« (Leipzig 1933).

10. Vorgelegt wurde das als Geschenk der Universität Amsterdam eingegangene Werk »Verslag van de Herdenking van het derde Eeuwfeest van de Universiteit van Amsterdam« (Amsterdam 1933).

11. Die Akademie hat durch ihre physikalisch-mathematische Klasse 200 *RM* für die Fortführung der »Opuscula Ichneumonologica« des Hrn. Prof. Dr. Otto Schmiedeknecht in Blankenburg i. Th. bewilligt.

# Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia.

Von Hans Lietzmann.

(Vorgetragen am 18. Mai 1933 [s. oben S. 753].)

Der soeben erschienene sechste Band der Woodbrooke Studies bringt als willkommene Überraschung einen Traktat des Theodor von Mopsuestia über die eucharistische Liturgie im Zusammenhang eines größeren Werkes, das eine Unterweisung der Katechumenen über das Nicaenische Bekenntnis, das Vaterunser, die Taufe und den Meßgottesdienst enthält, also eine Parallele zu Kyrills Katechesen bietet. Wie es sich bei dem in Justinianischer Zeit verketzerten Autor fast von selbst versteht, ist das griechische Original verlorengegangen. Hrn. Mingana gebührt das Verdienst, eine syrische Übersetzung ausfindig gemacht, erworben und mit englischer Übersetzung und Einleitung herausgegeben zu haben[1]. Unter den Liturgien der alten Kirche ist uns die des palästinensisch-syrischen Gebiets am besten bekannt. Wir besitzen von ihr Zeugnisse, die in der Mitte des IV. Jhs. mit Kyrills Jerusalemer Katechesen anheben und über das Liturgieformular im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen, die Zeugnisse des Johannes Chrysostomus und den Traktat de hierarchia ecclesiastica zu den vollständigen Liturgien der byzantinischen und syrischen Kirche führen. In dieser Reihe ist das Werk des Theodor von Mopsuestia ein neues und wichtiges Glied, welches nach seinen Beziehungen zu den übrigen Zeugen gefragt und dem Ergebnis entsprechend in die Entwicklung eingeordnet werden muß. Dieser Aufgabe ist die folgende Untersuchung gewidmet.

Wir dürfen wohl mit Recht annehmen, daß diese katechetischen Unterweisungen der Zeit entstammen, in der Theodor das bischöfliche Amt zu Mopsuestia in Kilikien innehatte, also 392—428, ohne daß wir Anhaltspunkte zu genauerer Datierung besäßen. Daß der Verfasser in Antiochia und der theologischen Tradition dieser Stadt aufgewachsen ist, wird durch diese Vorträge nun auch liturgisch bestätigt.

Ich gebe im folgenden zunächst die Stellen, an denen Theodor von den liturgischen Handlungen spricht, die uns also die Rekonstruktion der zugrunde liegenden Liturgie ermöglichen[2].

---

[1] Woodbrooke Studies. Christian Documents edited and translated with a critical apparatus by A. Mingana, Vol. VI, Cambridge 1933. Die Handschrift nennt er Cod. Mingana Syr. 561; sie scheint im XIV. Jahrhundert geschrieben zu sein. Die Hs. liegt jetzt in der Selly Oak Colleges Library in Birmingham.

[2] Während ich das Manuskript für den Druck fertigstellte, erhielt ich durch die Güte des Verfassers eine ganz analoge Arbeit von Hrn. Adolf Rücker, Ritus Baptismi et Missae quem descripsit

**1.** (Syr. p. 222 = translat. p. 85). Wenn nämlich in den heiligen Gefäßen, der Patene (πίναξ) und dem Kelch, das zur Darbringung bestimmte Opfer herauskommt, so müssen wir[1] denken, daß unser Herr Christus herauskommt, indem er zum Leiden geführt wird.

**2.** (223 = 86). Wir müssen[1] also die Diakonen, wenn sie jetzt das Brot tragen und zum Opfer herausbringen, als Abbild der unsichtbaren Dienstgeister gelten lassen .... Und wenn sie es herausgebracht haben, legen sie es auf den heiligen Tisch zur vollkommenen Erfüllung (πλήρωμα) des Leidens (Christi), so daß wir ihn ansehen, als ob er auf dem Tisch wie ins Grab gelegt wäre und sein Leiden nun gelitten hätte. Deshalb liefern diejenigen von den Diakonen, welche Decken über den Tisch breiten, ein Abbild der Leichentücher durch diese Handlung. Sobald dieser nun hingelegt ist, treten sie (die Diakonen) zu beiden Seiten (des Altars) und schlagen die ganze Luft, die über dem heiligen Leichnam | 224 | ist mit Fächern, und behüten ihn, daß nichts ihm nahekomme.

**3.** (Synopsis 204 = 70). (Die Diakonen) haben auch ein Kleid (σχῆμα), welches der Sache entspricht: denn ihr äußeres Gewand | 205 | ist größer als sie, auf die linke Schulter aber legen sie eine Stola (ὠράριον), und die hängt nach beiden Seiten gleichmäßig herunter.

**4.** (225 = 87). Dies geschieht, während Schweigen auf allen liegt, weil jedermann, solange der Gottesdienst noch nicht begonnen hat, in Schweigen und Furcht und lautlos stillem Gebet dem Herausbringen und Hinlegen dieses ganz Großen und Wunderbaren zusehen soll.

---

Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus (= Opuscula et Textus, series liturgica ed. cur. Stapper et Rücker fasc. II). Münster 1933. Ich habe die saubere Arbeit dankbar benutzt. Sodann bin ich Hrn. H. H. Schaeder für freundliche Kontrolle meiner Übersetzung Dank schuldig.

[1] So wohl mit Mingana zu lesen statt des »du mußt« der Hss. ܠܢ statt ܠܟ.

ܨܠܘܬܐ ܗܘܬ ܠܘܩܕܡ ܠܐ ܡܬܡܠܠܐ
ܒܫܠܝܐ ܐܠܐ ܕܡܬܟܪܙܐ ܒܩܠܐ ܕܡܫܡܫܢܐ
ܗܘ ܕܙܕܩ ܕܢܕܥ ܕܐܬܐ ܘܢܝܫܐ ܕܟܠܗܝܢ
ܐܝܟ ܕܗܘܝܢ ܒܥܕܬܐ ܡܘܕܥ. . . . ܡܐ
ܕܝܢ ܕܫܠܡ ܗܘ ܠܬܫܡܫܬܐ ܕܦܐܝܐ ܘܠܟܠܗܘܢ
ܒܩܠܗ ܐܥܝܪ ܘܩܪܐ ܠܘܬ ܨܠܘܬܐ ܗܠܝܢ
ܕܝܐܝ̈ܢ ܠܟܢܘܫܝ̈ܐ ܥܕܬܢܝ̈ܐ. ܟܕ ܒܟܠܗ
ܒܫܠܝܐ ܩܝܡ: ܟܗܢܐ ܡܫܪܐ ܒܬܫܡܫܬܐ
ܕܣܝܡܐ ܘܩܕܡ ܟܠܗܝܢ ܗܢܝܢ ܕܡܩܪܒ ܨܠܘܬܐ
ܡܩܦ ܠܐܠܗܐ . . . ܡܫܠܡ ܗܟܝܠ ܟܗܢܐ
ܨܠܘܬܐ ܟܕ ܡܘܕܐ ܠܘܩܕܡ ܒܡܫܬܘܕܝܢܘܬܐ
ܠܡܪܢ ܚܠܦ ܗܠܝܢ ܕܗܘܝ ܒܠܗ ܪܘܪܒܢ:
ܕܥܠ ܦܘܪܩܢܐ ܘܚܝܐ ܕܒܢܝܢܫܐ ܦܪܢܣ
ܘܫܡ ܒܢ ܝܕܥܬܐ ܕܗܠܝܢ ܐܪ̈ܙܐ ܬܡܝܗܐ
ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܕܘܟܪܢܐ ܕܗܝ ܡܘܗܒܬܐ ܕܠܐ
ܡܬܡܠܠܐ ܗܝ ܕܒܚܫܗ ܝܗܒ ܠܢ ܟܕ ܐܘܕܥ
ܠܢ ܕܐܬܝܗܒ ܕܠܟܠܢ ܢܩܝܡ ܡܢ ܒܝܬ
ܡܝ̈ܬܐ ܘܠܫܡܝܐ ܢܣܩ. ܡܘܕܐ ܕܝܢ ܒܬܪ
ܗܕܐ ܐܦ ܚܠܦ ܢܦܫܗ ܕܥܒܕܗ ܡܫܡܫܢܐ
ܕܐܪܙܐ ܕܗܢܐ ܟܠܗ ܕܚܝܠܐ. ܘܡܩܪܒ ܕܝܢ
ܐܦ ܨܠܘܬܐ ܡܛܠ ܕܠܛܝܒܘܬܐ ܕܪܘܚܐ
ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܢܗ ܐܬܡܛܝ ܠܟܗܢܘܬܐ ܢܫܬܘܐ
ܐܦ ܗܫܐ ܐܝܟ ܕܢܗܘܐ ܢܣܦܩ ܠܪܒܘܬܐ
ܕܗܕܐ ܟܠܗ ܬܫܡܫܬܐ. ܘܟܕ ܡܕܟܝ
ܡܢ ܟܠܗ ܬܐܪܬܐ ܒܝܫܬܐ ܒܝܕ ܛܝܒܘܬܐ
ܐܠܗܝܬܐ ܢܫܠܡ ܗܕܐ ܬܫܡܫܬܐ ܟܕ ܠܐ
ܕܚܠ ܡܢ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܕܝܢܐ: ܡܛܠ ܕܠܐ
ܗܟܐ ܡܪܚܩ ܡܢ ܪܒܘܬܗ ܘܡܪܚܩܘܬܐ
ܕܡܩܪܒ ܡܠܝܢ ܕܥܠܝܢ ܡܢܗ ܡܢܟ.
ܒܗܠܝܢ ܗܟܝܠ ܘܕܐܡܝܢ ܗܠܝܢ ܡܐ
ܕܫܠܡ ܨܠܘܬܐ ܟܗܢܐ: ܘܐܡܪܝܢ ܟܠܗܘܢ
ܐܝܠܝܢ ܕܩܪܝܒܝܢ ܐܡܝܢ.

ܗܕܐ ܗܟܝܠ ܟܕ ܡܠܠ ܡܐ ܕܐܡܪܘ
ܩܝܡܐ ܟܗܢܐ ܡܨܠܐ ܕܫܠܡܐ ܢܗܘܐ ܠܟܘܢ.

**5.** (226 = 88). Zuerst kommt ein Gebet, nicht mehr in Schweigen, sondern vom Ruf des Diakonos angekündigt, der, wie wir wissen müssen, Zeichen und Signal gibt für alles, was in der Kirche geschieht .... Nachdem er aber diesen geziemenden Dienst vollendet hat und alle mit seiner Stimme erweckt und aufgefordert hat zu den Gebeten, die den kirchlichen Versammlungen (σύναξις) geziemen, während alle in Schweigen dastehen, beginnt der Priester mit der vorgeschriebenen Liturgie und sendet vor allem andern ein Gebet zu Gott empor .... Der Priester vollendet also das Gebet, indem er zuerst dem Herrn bekennt (ὁμολογεῖται) mit Danksagung für all das Große, das er zum Heil und Leben der Menschen verordnet hat, und daß er in uns gelegt hat die Kenntnis dieser wunderbaren Geheimnisse, welche sind das Gedächtnis dieser unaussprechlichen Gabe (δώρημα), die er uns durch sein Leiden beschert hat, da er versprach, uns alle von den Toten zu erwecken und in den Himmel zu bringen.

Er dankt (ὁμολογεῖται) danach auch für sich selbst, daß er ihn gemacht hat zum Diener dieses ganz furchtbaren Geheimnisses. Und dabei opfert (προσφέρει) er auch ein Gebet, daß er der Gnade des Heiligen Geistes, von dem er zum Priestertum erhoben ist, möge auch jetzt würdig gemacht werden, | 227 | zu genügen der Größe dieses ganzen Dienstes, und frei von jedem bösen Gewissen durch die göttliche Gnade diesen Dienst vollbringen möge, ohne Furcht vor irgendeiner Strafe dafür, daß er, obwohl unendlich entfernt von seiner (*sc.* des Dienstes) Größe, Dinge darbringt, die hoch über ihn erhaben sind.

Nachdem der Priester mit diesen und ähnlichen (Worten) das Gebet vollendet hat, sprechen alle Anwesenden »Amen«.

**6.** (227 = 89). Nachdem die Anwesenden dieses Wort gesprochen haben, betet der Priester: »Friede sei mit ihnen« (*lies* euch).

ܡܥܢܝܢ ܕܝܢ ܚܠܦ ܗܕܐ ܗܠܝܢ
ܕܩܝܡܝܢ: ܘܥܡ ܪܘܚܟ.

**7.** (228 = 90). Die Anwesenden erwidern hierauf: »Und mit deinem Geiste«.

ܫܪܐ ܟܘܗܢܐ ܠܡܬܠ ܫܠܡܐ. ܩܥܐ
ܕܝܢ ܟܪܘܙܐ ܕܥܕܬܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܡܫܡܫܢܐ
ܘܡܦܩܕ ܠܟܠܗܘܢ ܕܢܬܠܘܢ ܫܠܡܐ ܠܚ̈ܕܕܐ
ܐܝܟ ܕܢܥܒܕܘܢ ܐܠܝܢ ܕܥܒܕ ܟܘܗܢܐ.

**8.** (230 = 92). Der Priester beginnt den Frieden(skuß) zu geben. Es ruft aber der Kirchenherold, das ist der Diakon, und befiehlt allen, einander den Frieden(skuß) zu geben, so daß sie auch tun, was der Priester getan hat.

ܒܗܠܝܢ ܡܫܝܓ ܩܕܡܝܗ ܟܘܗܢܐ:
ܘܒܬܪܗ ܟܠ ܕܗܘܝܢ ܐܠܝܢ ܕܒܡܢܝܢܐ
ܕܟܘܡܪܘܬܐ ܡܬܚܫܒܝܢ.

**9.** (232 = 94). Unterdeß wäscht sich der Priester zuerst und (dann) alle diejenigen, welche unter die Versammlung der Priesterschaft gerechnet werden.

ܩܐܡܝܢ ܟܠܗܘܢ ܐܝܟ ܐܬܐ ܕܝܗܒ ܠܗܘܢ
ܡܫܡܫܢܐ ܘܚܝܪܝܢ ܕܗܘܝܢ ܗܪܟܐ.
ܡܬܩܪܝܢ ܕܝܢ ܡܢ ܦܝܢܩܝܕܐ ܥܕܬܢܝܐ ܫܡ̈ܗܐ
ܕܚ̈ܝܐ ܘܕܡ̈ܝܬܐ ܐܝܠܝܢ ܕܒܗܝܡܢܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ
ܫܢܝܘ: ܟܕ ܡܬܚܙܝܐ ܗܝ ܗܕܐ ܕܒܗܠܝܢ ܙܥܘܪ̈ܐ
ܕܡܬܕܟܪܝܢ ܗܫܐ: ܟܠܗܘܢ ܚ̈ܝܐ ܘܡ̈ܝܬܐ
ܡܬܕܟܪܝܢ ܒܚܝܠܐ.

**10.** (232 = 94). Alle erheben sich auf ein Zeichen, das ihnen der Diakon gibt, und schauen auf das, was da vorgeht. Es werden aber aus den kirchlichen Tafeln (πινακίδια) die Namen der Lebenden und der Toten verlesen, die im Glauben Christi abgeschieden sind. Dabei ist es offenbar, daß mit den wenigen, die jetzt erwähnt werden, alle Lebenden und Toten dem Sinne nach (δυνάμει) erwähnt werden.

ܟܕ ܕܝܢ ܐܫܬܠܡܬ ܗܕܐ ܩܪܝܢܐ ܩܪܒ
ܡܟܝܠ ܟܘܗܢܐ ܠܬܫܡܫܬܐ ܟܕ ܟܪܘܙܐ
ܕܥܕܬܐ ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܝܢ ܡܫܡܫܢܐ ... ܩܥܐ
ܠܩܕܡ ܚܘܪܘ ܒܩܘܪܒܢܐ.

**11.** (233 = 95). Nachdem aber diese Verlesung beendet ist, tritt nunmehr der Priester dem Gottesdienst näher, während der Kirchenherold, ich meine aber den Diakon, ... vorher ruft »Blicket auf das Opfer«.

ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܟܠܗܘܢ ܐܬܛܝܒܘ ܠܡܚܪ:
ܒܣܝܡܐ ܕܣܝܡ ܘܐܬܝܢ ܗܘ̈ܝ ܗܠܝܢ
ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܕܩܕܡܢ ܐܡܪ̈ܢ ܠܢ: ... ܡܟܝܠ
ܒܗ ܒܩܘܪܒ ܩܘܪܒܢܐ ܫܪܐ ܟܘܗܢܐ.

**12.** (233 = 95). Nachdem so alle vorbereitet sind, auf das Hingelegte (τὸ προκείμενον) zu blicken, und derartige Dinge, von denen wir vorhin gesprochen haben, vorausgegangen sind ... | 234 | ... dann beginnt der Priester mit dem Meßopfer.

ܟܕ ܕܐܡܪ ܓܝܪ ܡܫܡܫܢܐ ܚܘܪܘ
ܒܩܘܪܒܢܐ ܟܕ ܚܙܐ ܡܟܝܠ ܕܟܠܗܘܢ
ܡܬܚܙܝܢ ܠܘܬ ܗܠܝܢ ܕܗܘ̈ܝܢ ܐܝܟ ܟܪܘܙܘܬܗ
ܕܗܘ: ܡܫܪܐ ܡܟܝܠ ܟܘܗܢܐ ܒܩܘܪܒ
ܩܘܪܒܢܐ ܘܡܒܪܟ ܩܕܡ ܟܠ ܠܥܡܐ ܒܗܠܝܢ
ܡ̈ܠܐ ܡܟܪܙ ܠܥܡܐ: ܛܝܒܘܬܗ ܕܡܪܢ
ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܘܚܘܒܐ ܕܐܠܗܐ ܐܒܐ
ܘܫܘܬܦܘܬܐ ܕܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ ܬܗܘܐ ܥܡ
ܟܠܟܘܢ.

**13.** (236 = 98). Nachdem nämlich der Diakon gesagt hat »Blicket auf das Opfer«, und wenn nun alle Augen seinem Ruf entsprechend auf das gerichtet sind, was geschieht, beginnt der Priester mit dem Meßopfer und segnet vor allem das Volk mit diesen Worten: »Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!«

[illegible]

**14.** (237 = 98). Manche Priester sagen nur: »Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit euch allen!« . . . es antwortet aber das Volk mit dem Gegenruf: »Und mit deinem Geiste«.

[illegible]

**15.** (237 = 99). Nach dieser Segnung bereitet der Priester das Volk zu, indem | 238 | er sagt: »Empor eure Gedanken!« (νοῦν?).

[illegible]

**16.** (238 = 99). Es antwortet aber das Volk: »Zu dir, Herr!« . . . und nachdem der Priester so die Seelen und Gedanken der Anwesenden zubereitet und geordnet hat, spricht er: »Laßt uns dem Herrn danken!« . . . darauf antwortet das Volk: »Würdig ist es und recht« . . . Während wir alle in diesen (Gedanken) verharren und in großer Furcht schweigen, beginnt der Priester das Meßopfer.

[illegible]

**17.** (238 = 100). Es bestehen aber die Lobpreisungen Gottes darin, daß er (der Priester) bekennt, daß alle | 239 | Lobpreisungen und alle Verherrlichungen Gott zukommen. Es kommt ihm zu Verehrung und Dienst von uns allen, und vor (allen) andern (Gottesdiensten wird ihm geschuldet) der heutige, der ein Gedenkfest der Gnade ist, die uns zuteil ward, und deren Erzählung von der Kreatur nicht begriffen werden kann. Und weil wir im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes unterwiesen und getauft sind und wir daher die Erfüllung der gewirkten Dinge erwarten dürfen, sagt er: »Die Größe des Vaters«; er fügt aber hinzu »und des Sohnes« . . . er fügt auch zugleich notwendigerweise die Erwähnung des Heiligen Geistes hinzu, indem er auch den Geist als göttliche οὐσία bekennt. Er sagt aber, daß dieser von Ewigkeit göttlichen οὐσία von jeglicher Kreatur und vor allen andern (Wesen) von den unsichtbaren Geistern zu allen Zeiten Lobpreisungen und Verherrlichungen dargebracht werden.

[1] So Schaeder statt [illegible] der Hs.

ܕܝܢ ܥܠ ܟܠܗܘܢ ܠܣܪ̈ܦܐ ܕܗܘ̇ ܬܫܒܘܚܬܐ
ܡܩܪܒܝܢ ܗܘ̇ ܕܒܝܕ ܓܠܝܢܐ ܐܠܗܝܐ ܠܛܘ
ܒܢܐ ܐܫܥܝܐ ܘܟܬܒܐܝܬ ܐܠܦܗ. ܗܘ̇
ܕܟܠܢ ܡܬܟܢܫܝܢ ܒܓܘܗ̇ ܒܩܠܐ ܪܡܐ
ܥܒܕܝܢ: ܐܝܟܢ ܕܗܢܘܢ ܗܠܝܢ ܕܒ̈ܢܝܐ ܠܐ
ܡܬܚܙܝ̈ܢܐ ܐܡܪܝܢ ܐܦ ܚܢܢ ܐܡܪܝܢܢ ܩܕܝܫ
ܩܕܝܫ ܩܕܝܫ ܡܪܝܐ ܨܒܐܘܬ ܕܡܠܝܢ ܫܡܝܐ
ܘܐܪܥܐ ܬܫܒ̈ܘܚܬܗ.

Er erwähnt aber über allen die Seraphim, welche jene Lobpreisung darbringen, die durch göttliche Offenbarung der selige Jesaias erfuhr und schriftlich aufzeichnete: die wir Versammelten alle mit lauter Stimme ausführen. Wie diese unsichtbaren Wesen sprechen, so sprechen auch wir: »Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth: voll sind Himmel und Erde seiner Verherrlichungen«.

ܐܠܨܐܝܬ ܗܟܝܠ ܐܦ ܟܗܢܐ ܒܬܫܡܫܬܐ
ܗܕܐ ܡܢ ܕܐܥܗܕ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ
ܐܡܪ ܕܫܘܒܚܐ ܘܣܓܕܬܐ ܡܢ ܟܠܗ̇
ܒܪܝܬܐ ܡܬܩܪܒ ܠܟܝܢܐ ܐܠܗܝܐ. ܡܥܗܕ
ܕܝܢ ܐܦ ܠܣܪ̈ܦܐ ܐܝܟܢܐ ܕܒܟܬܒܐ ܐܠܗܝܐ
ܩܝܡܝܢ ܟܕ ܡܫܒܚܝܢ ܗܕ ܠܬܫܒܘܚܬܐ
ܗܕ ܕܟܠܢ ܡܩܪ̈ܝܒܐ ܩܥܝܢ ܘܐܡܪܝܢ
ܠܬܫܒܘܚܬܐ ܐܠܗܝܬܐ.

**18.** (240 = 101). Notwendigerweise also sagt auch der Priester in diesem Gottesdienst, nachdem er den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist erwähnt hat, daß Lobpreis und Verehrung von jeglicher Kreatur der göttlichen Natur dargebracht wird. Er erwähnt aber auch die Seraphim, wie sie nach der göttlichen Schrift dastehen, indem sie diese Verherrlichung singen, die wir Anwesenden alle rufen und zur göttlichen Verherrlichung sagen.

ܘܟܕ ܠܫܬܝܩܘܬܐ ܟܠܢܫ ܦܢܐ ܘܡܟܝܟ
ܡܪ̈ܟܢ ܚܝܪܢ ܩܪܐ ܟܪܘܙܐ ܕܥܕܬܐ ܕܟܠܢ
ܒܕܚܠܬܐ ܪܒܬܐ ܘܒܪܬܝܬܐ ܢܩܘܡ.

**19.** (Synopsis 234 = 96). Und während jedermann sich zum Schweigen wendet und wir den Blick nach unten neigen, ruft der Kirchenherold: »Laßt uns alle in großer Furcht und Zittern aufstehn«.

ܟܕ ܡܟܝܟ ܡܪ̈ܟܢ ܚܝܪܢ ܒܕܚܠܬܐ
ܪܒܬܐ ܐܩܝܡܝܢ ܟܠܢ.

**20.** (241 = 102). Wir stehen alle, indem wir den Blick in großer Furcht nach unten neigen.

ܐܦ ܡܢ ܩܕܡ ܕܢܩܥܐ ܩܕܝܫ ܘܐܦ ܡܢ
ܒܬܪ ܗܕܐ ܡܟܝܟ ܡܪ̈ܟܢ ܚܝܪܢ ܡܛܠ
ܪܒܘܬܐ ܕܗܠܝܢ ܕܗܘ̈ܝܢ. ܘܗܕ ܟܕ ܗܕ
ܕܚܠܬܐ ܐܟܡܐ ܕܘܳܠܐ ܡܚܘܝܢ. ܡܫܬܘܬܦ
ܕܝܢ ܒܟܠܗܘܢ ܐܦ ܗܘ̣ ܟܗܢܐ ܒܩܠܐ ܥܡ
ܪ̈ܘܚܢܐ ܠܐ ܡܬܚܙܝ̈ܢܐ.

**21.** (241 = 102). Sowohl bevor wir »Heilig« rufen als auch danach, neigen wir den Blick nach unten wegen der Größe dessen, was da geschieht, und bringen eben diese Furcht geziemend zum Ausdruck. Es gesellt sich aber bei alledem auch der Priester mit (lauter) Stimme zu den unsichtbaren Geistern.

ܡܢ ܒܬܪ ܕܟܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ ܕܩܪܝܒܝܢ
ܩܥܘ ܒܩܠܐ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫ ܡܪܝܐ
ܨܒܐܘܬ: ܘܬܘܒ ܠܫܠܝܐ ܦܢܘ ܗܠܝܢ
ܕܩܠܝܠ ܩܠܝܠ: ܟܗܢܐ ܡܟܝܠ ܡܫܡܫ

**22.** (242 = 102). Nachdem alle Anwesenden mit (lauter) Stimme gerufen haben: »Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth«, und sie allmählich wieder zum Schweigen zurückgekehrt sind, setzt der Priester dann den heiligen Dienst fort, indem er

[illegible]

vor allem spricht: »Heilig ist der Vater, heilig aber auch der Sohn, heilig aber auch der Heilige Geist.«

[illegible]

**23.** (242 = 102). Danach aber stellt er (uns vor Augen) auch die uns erwiesene unaussagbare Barmherzigkeit, um deretwillen er (Gott) (uns) die Oikonomia in Christus zeigte, der, obwohl er in der Gestalt Gottes war, sich entschloß, die Knechtsgestalt anzunehmen, indem er den ganzen und vollkommenen Menschen annahm zur Erlösung des ganzen Menschengeschlechts und die alten und harten (Gebote) löste, die vorher mit der Schwere des Gesetzes auf uns lagen, und die lang dauernde Macht des Todes. Und er schenkte uns unsagbare Güter, die höher sind als alles menschliche Denken, um deretwillen unser Herr Christus auf sich nahm zu leiden, damit er die vollkommene Beseitigung des Todes wirke durch seine Auferstehung, und er versprach uns durch (wohl falsch übersetztes ἐν) die Seligkeit der zukünftigen (Dinge) die Gemeinschaft (κοινωνία) mit sich. Ganz notwendigerweise aber gab er uns dies Mysterium, welches uns wirksam (ἱκανῶς) zu jenen (verheißenen Dingen) leiten kann; denn dadurch sind wir wiedergeboren durch das Symbol (τύπος) der Taufe.

[illegible]

**24.** Und das Gedächtnis des Todes des Herrn begehen wir durch diesen furchtbaren (Gottes-) Dienst und empfangen die unsterbliche und geistliche Nahrung des Leibes und Blutes unsers Herrn. Denn hierüber gab der Herr, als er dem Leiden nahen sollte, eine Belehrung an seine Jünger, daß wir Christgläubigen alle durch sie (die Jünger) sie (die Elemente) empfangen (vgl. λάβετε) und sie tun (vgl. τοῦτο ποιεῖτε) sollen. Und der Reihe nach (wohl = ἀκολούθως) begehen wir das Gedächtnis des Todes | 243 | unseres Herrn Christi und empfangen hiervon die unaussprechliche Nahrung. Und durch diese (Dinge) wird uns eine Hoffnung, die stark genug ist, uns zur Teilnahme an den zukünftigen (Herrlichkeiten) zu führen.

ܕܗܘܝܢ ܕܠܡܬܝ. ܗܠܝܢ ܘܕܐܟ ܗܠܝܢ
ܐܡܪ ܟܗܢܐ ܒܗܕܐ ܬܫܡܫܬܐ ܩܕܝܫܬܐ
ܘܒܥܘܗܕܢܐ ܕܗܘܝܢ ܕܗܘ̈ܝ: ܠܟܠܢ
ܠܡܘܗܒܬܗ ܕܡܫܝܚܐ ܡܪܢ ܒܗ ܗܠܝܢ
ܕܣܝ̈ܡܢ ܡܛܠ ܕܠܡ ܠܡܚܙܝܘ.

Diese und dergleichen (Worte) spricht der Priester in diesem heiligen (Gottes-) Dienst und bereitet uns alle durch die Erwähnung der Dinge, die geschehen sind, darauf vor, die Gabe unsres Herrn Christi in den (auf dem Altar) liegenden (Elementen, τὰ προκείμενα) zu erblicken.

ܠܡ ܗܟܝܠ ܐܠܨܐܝܬ ܟܗܢܐ ܟܕ ܐܙܠ
ܒܬܪ ܢܡܘܣܐ ܕܟܘܡܪܘܬܐ ܡܩܪܒ ܨܠܘܬܐ
ܘܒܥܘܬܐ ܠܐܠܗܐ ܕܡܐܬܝܬܐ ܕܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ
ܬܗܘܐ ܘܛܝܒܘܬܐ ܬܐܬܐ ܡܢ ܬܡܢ ܥܠ
ܠܚܡܐ ܘܚܡܪܐ ܕܣܝܡܝܢ ܐܝܟ ܕܢܬܚܙܘܢ
ܒܫܪܝܪܐܝܬ ܦܓܪܗ ܗܘ ܘܕܡܗ ܕܡܪܢ
ܕܐܝܬܘܗܝ ܥܘܗܕܢܐ ܕܠܐ ܡܘܬܘܬܐ.

**25.** (243 = 103). Ganz notwendigerweise also bringt der Priester, indem er folgt dem Gesetz des Kultes (ἱερωσύνη), Gebet und Flehen Gott dar (προσφέρει), daß das Kommen des Heiligen Geistes geschehe und die Gnade von dort komme auf das Brot und den Wein, die da liegen (προκείμενα), daß sie erscheinen (φανῶσι) wahrhaftig als Leib und Blut unsres Herrn Christi, was das Gedächtnis der Unsterblichkeit ist.

ܟܗܢܐ ܕܝܢ ܡܨܠܐ ܕܐܦ ܥܠ ܟܠܗܘܢ
ܕܟܢܝܫܝܢ ܬܐܬܐ ܛܝܒܘܬܐ ܕܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ
ܕܐܦ ܗܢܘܢ ܐܝܟ ܕܒܨܘܪܬܐ ܕܡܘܠܕܐ ܕܡܢ ܪܝܫ
ܕܗܘܘ ܠܚܕ ܦܓܪܐ ܐܬܓܡܪܘ: ܐܦ ܗܫܐ
ܐܝܟ ܕܠܚܕ ܦܓܪܐ ܒܫܘܬܦܘܬܐ ܕܦܓܪܗ
ܕܡܪܢ ܢܬܢܩܦܘܢ ܘܒܐܘܝܘܬܐ ܘܒܫܝܢܐ
ܘܒܚܦܝܛܘܬܐ ܕܥܠ ܐܝܠܝܢ ܕܙܕܩ̈ܢ ܠܚܕ
ܡܕܡ ܢܐܬܘܢ ܘܢܬܢܩܦܘܢ. ܕܟܕ ܗܟܢܐ ܟܠܢ
ܒܪܥܝܢܐ ܓܡܝܪܐ ܚܝܪܝܢ ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܠܐ
ܠܡܬܕܝܢܘ ܢܩܒܠ ܫܘܬܦܘܬܐ ܕܪܘܚܐ
ܕܩܘܕ[ܫܐ] ܟܕ ܡܬܦܠܓܝܢ ܒܬܪ̈ܥܝܬܢ ܘܠܘܬ
ܚܪ̈ܝܢܐ ܘܩܪ̈ܒܐ ܘܛܢܢܐ ܘܚܣܡܐ ܨܠܝܢ
ܘܫܛܝܢ ܕܘܒܪ̈ܐ ܛܒ̈ܐ ܐܠܐ ܫܘܝܢ
ܕܢܣܒܝܢ ܕܒܗ: ܕܒܐܘܝܘܬܐ ܘܒܫܝܢܐ
ܘܒܚܦܝܛܘܬܐ ܕܛܒ̈ܬܐ ܘܒܪܥܝܢܐ ܓܡܝܪܐ
ܚܝܪܐ ܕܢܦܫܢ ܠܘܬ ܐܠܗܐ ܚܙܝܐ. ܘܗܟܢܐ
ܢܩܪܘܒ ܠܫܘܬܦܘܬܐ ܕܐܪ̈ܙܐ ܩܕܝ̈ܫܐ ܘܒܗ
ܗܘܐ ܢܬܢܩܦ ܒܪܫܢ ܡܫܝܚܐ ܡܪܢ ܕܦܓܪܗ
ܡܗܝܡܢܝܢ ܕܐܝܟ ܦܓܪܐ ܘܡܢܗ ܗܘܬ
ܠܢ ܫܘܬܦܘܬܐ ܠܘܬ ܟܝܢܐ ܐܠܗܝܐ.

**26.** (244 = 104). Der Priester aber bittet, daß auch auf alle, die versammelt sind, die Gnade des Heiligen Geistes komme, damit auch sie, wie sie nach dem Bilde der Wiedergeburt zu einem Leibe vollendet wurden (in der Taufe), auch jetzt wie zu einem Leibe verbunden werden durch die Kommunion des Leibes unsres Herrn und in Eintracht und Friede und Arbeit (σπουδή) an dem, was recht ist, zu einer Einheit kommen und zusammengefügt werden. Denn blicken wir alle so mit vollkommenem (τέλειος?) Sinn auf Gott, so empfangen wir nicht zum Gericht die Gemeinschaft des Heiligen Geistes — indem wir zwiespältig sind in unsern Gedanken, und zu Streitigkeiten und Kämpfen und Eifersucht und Neid neigen und guten Wandel verachten — sondern wir erscheinen würdig, (die Kommunion) zu empfangen, weil in Eintracht und Friede und Arbeit (σπουδή) an guten (Werken) und in vollkommenem (τέλειος) Sinn das Auge unserer Seele auf Gott blickt. Und so wollen wir uns an die Kommunion der heiligen Mysterien anschließen und uns hierdurch verbinden mit unserem Haupt, unserem Herrn Christus, dessen Leib wir sind und von dem uns die Gemeinschaft mit der göttlichen Natur kommt, wie wir glauben.

**27.** So vollendet der Priester den göttlichen Dienst und bringt Fürbitte dar für alle, für die die Vorschrift besteht, daß sie allezeit in der Kirche erwähnt werden. Und danach geht er über zur Erwähnung derjenigen, die abgeschieden sind: entsprechend dem, daß dies Opfer sowohl in dieser Welt uns behütet werden läßt und nach dem Tode den im Glauben Abgeschiedenen jene unaussprechliche Hoffnung beschert, welche alle Teilnehmer am Mysterium Christi ersehnen und erwarten.

**28.** | 245 | Diese Gebete verrichtet der Priester schweigend, und sofort ergreift er mit seinen Händen das heilige Brot und blickt gen Himmel und hebt seine Augen empor. Einen Danksagungsspruch tut er für diese so großen Gaben und bricht das Brot. Während es gebrochen wird, betet er für das Volk, daß die Gnade Gottes über ihnen sei, und spricht so: »Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit euch allen«. Das Volk aber nimmt das entgegen und antwortet den üblichen Spruch. Und mit dem Brot macht er (der Priester) über dem Blut das Zeichen des Kreuzes und mit dem Blut über dem Brot und verbindet und vereint sie zusammen.

**29.** (246 = 106). Und deswegen ist es Vorschrift, daß wir stückweise (κατὰ μέρος) das lebenspendende Brot in den Kelch werfen.

**30.** (247 = 107). Am Ende wird das ganze Brot gebrochen, damit wir Anwesenden alle (davon) bekommen können.... Nachdem aber der Priester diese ganze heilige Liturgie vollendet hat, beginnt er das Brot zu brechen, wie es sich geziemt.

**31.** (247 = 108). Nachdem so alles seinen Abschluß gefunden hat, ruft wiederum der Kirchenherold und erwähnt mit kurzen Worten diejenigen, für die jedermann | 248 | beten soll, und vor allem spricht er dies: »Wir müssen beten für denjenigen,

ܕܐܫܬܘܝ[1] ܠܩܘܪܒܢܐ ܗܢܐ ܩܕܝܫܐ. ܐܝܟ
ܐܢܫ ܢܐܡܪ: ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܕܒܗܘܢ ܩܘܪܒܢܐ
ܐܫܬܘܝܢ. ܘܐܦ ܡܛܠ ܗܕܐ ܢܨܠܐ ܐܝܟ
ܕܢܗܘܐ ܫܘܝܢ ܠܡܚܙܝܗ̇ ܘܕܢܩܘܡ ܥܠ
ܓܒܗ̇ ܘܕܢܫܬܘܬܦ ܠܗ̇. ܒܗܠܝܢ ܟܗܢܐ
ܓܡܪ ܨܠܘܬܐ ܟܕ ܡܒܥܐ ܕܬܗܘܐ ܗܕܐ ܕܒܚܬܐ
ܡܩܒܠܬܐ ܩܕܡ ܐܠܗܐ ܘܬܐܬܐ ܥܠ ܟܠܢ
ܛܝܒܘܬܐ ܕܪܘܚܐ ܕܩܘ[ܕܫܐ] ܐܝܟ ܕܢܫܟܚ
ܢܫܘܐ ܠܡܫܘܬܦܘܬܗ̇ ܘܠܐ ܢܣܒܘܗ̇
ܠܡܣܬܒܪܢܝܐ ܕܣܓܝ ܘܕܠܐ ܣܟܐ ܡܥܠܝܐ
ܘܪܡܐ ܡܢܢ. ܒܕܐܝܟ ܗܠܝܢ ܡ̈ܠܐ ܡܐ ܕܫܠܡ
ܨܠܘܬܐ ܘܡܒܪܟ ܠܥܡܐ ܒܫܠܡܐ: ܥܢܐ
ܕܝܢ ܐܦ ܗܘ ܘܡܫܠܡ ܡܠܬܐ ܕܥܝܕܐ ܕܡܢ
ܟܠܗܘܢ ܕܩܪܒܝܢ ܡܨ̈ܠܝܐ ܟܕ ܡܪܟܢܝܢ
ܪ̈ܫܝܗܘܢ ܘܟܐܢܐܝܬ. ܟܕ ܕܝܢ ܗܟܢ ܒܗ ܫܡܠܝ
ܨܠܘܬܐ ܘܒܗܠܝܢ ܟܠ ܡܕܡ ܕܡܠܐ ܫܘܠܡܐ
ܘܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܕܢܣܒ ܩܘܕܫܐ ܣܟܐ:
ܡܟܝܠ ܩܥܐ ܟܪܘܙܐ ܕܥܕܬܐ: ܢܬܒܝܢ.
ܘܩܠܐ ܠܟܠܢܫ ܡܛܝܒ ܕܢܬܒܝܢ ܒܡܕܡ
ܕܥܬܝܕ ܠܡܬܐܡܪܘ. ܩܥܐ ܕܝܢ ܟܗܢܐ
ܩܘܕܫܐ ܠܩܕ̈ܝܫܐ.

der dieses Opfers gewürdigt wurde«[2], als ob jemand sagte: dafür (ὑπὲρ τούτων), daß wir dieses Opfers gewürdigt wurden[3]. Denn auch dafür wollen wir beten, daß wir würdig seien, es zu schauen und dabeizustehen und an ihm teilzunehmen. Und damit vollendet der Priester das Gebet, daß er bittet, dies Opfer möge angenehm (πρόσδεκτος) sein vor Gott, und daß die Gnade des Heiligen Geistes auf alle komme, damit wir würdig sein können seiner Kommunion und sie nicht empfangen zur Strafe, denn sie ist viel und unendlich höher und erhabener als wir. Nachdem er mit solcherlei Worten das Gebet beendet und das Volk mit dem Friedensgruß gesegnet hat, antwortet auch dieses und erwidert den üblichen Spruch, der von allen Anwesenden gebetet wird, indem sie ihre Häupter geziemend neigen. Nachdem er so das Gebet vollendet hat und mit diesen (Worten) alles zu seinem Ende gekommen ist und jeder Einzelne von ihnen darauf wartet, das Heilige zu empfangen, da ruft der Kirchenherold: »Laßt uns achtgeben (πρόσσχωμεν)« und bereitet mit (lautem) Ruf jeden darauf vor, auf etwas achtzugeben, was nun gesagt werden soll. Der Priester spricht aber (dann): »Das Heilige den Heiligen!«

ܕܐܡܪ ܟܗܢܐ ܩܘܕܫܐ ܠܩܕ̈ܝܫܐ ܥܢܝܢ
ܟܠܗܘܢ . . . ܘܐܡܪܝܢ ܚܕ ܐܒܐ ܩܕܝܫܐ
ܚܕ ܒܪܐ ܩܕܝܫܐ ܚܕ ܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ. . . .
ܡܘܣܦܝܢ ܕܝܢ ܫܘܒܚܐ ܠܐܒܐ ܘܠܒܪܐ ܘܠܪܘܚܐ
ܕܩܘܕܫܐ ܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ.

**32.** (249 = 109). Nachdem der Priester gesagt hat: »Das Heilige den Heiligen«, antworten alle |250| und sprechen: »Einer ist heilig, der Vater; einer ist heilig, der Sohn; einer ist heilig, der Geist« . . . sie fügen aber hinzu: »Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste in Ewigkeit der Ewigkeiten, Amen.« . . .

ܟܕ ܗܠܝܢ ܗܟܢܐ ܗܘܝܐ ܗܘܝ
ܘܬܫܡܫܬܐ ܟܠܗ̇ ܢܣܒܬ ܫܘܠܡܐ ܕܢ̈ܣܒ
ܡܟܝܠ ܩܘܪܒܢܐ ܡܫܬܪܗܒܝܢ ܟܠܢ

**33.** . . . Nachdem dies so geschehen ist und die ganze Liturgie ein Ende genommen hat, sind wir alle nunmehr eifrig darauf bedacht, das Opfer zu empfangen, und von dem Tisch, der furchtbar ist

[1] So Schaeder: ܕܐܫܬܘܝ ܩܘܪܒܢܐ Hs. ܡ̀ ܕܐܫܬܘܝܘ die Synopsis p. 235.

[2] Hs. »denjenigen, der gebracht hat«, in der Synopsis 235 = 97 steht der Plural. Aus dem Folgenden ergibt sich die Notwendigkeit der Änderung Schaeders.

[3] So faßt Rücker die Stelle. Mingana übersetzt *for those who (gave us the occasion) of becoming worthy of this offering*.

ܘܡܢ ܦܬܘܪܐ ܕܚܝܐ ܕܡܥܠܝ ܡܢ ܡܠܬܐ
ܠܣܝܒܪܬܐ ܠܐ ܡܝܘܬܬܐ ܘܩܕܝܫܬܐ
ܡܩܒܠܝܢ. ܐܦܢ ܓܝܪ ܗܠܝܢ ܕܠܘܬ
ܡܕܒܚܐ ܐܚܝܕܝܢ ܘܠܬܫܡܫܬܐ ܐܠܗܝܬܐ
ܩܪܒܝܢ ܠܘܬܗ ܕܡܕܒܚܐ ܡܩܪܒܝܢ
ܘܡܩܒܠܝܢ ܡܐܟܘܠܬܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܗܠܝܢ
ܕܝܢ ܕܫܪܟܐ ܡܢ ܪܚܝܩ [ܡ]ܢܗ ܡܩܒܠܝܢ.
ܐܠܐ ܠܐ ܗܘܐ ܡܛܠ ܗܕܐ ܒܗ̇ ܒܡܐܟܘܠܬܐ
ܦܘܪܫܢܐ ܡܕܡ ܐܝܬ ܒܗ̇.

und über (jedes) Wort erhaben, bekommen wir die unsterbliche und heilige Speise. Obwohl nämlich diejenigen, die zum Altar gehören und für den göttlichen Dienst bestimmt sind, zum Altar herantreten und (dort) die göttliche Speise empfangen, die übrigen aber (sie) in (einiger) Entfernung von ihm empfangen, so ist doch deswegen in der Speise selbst kein Unterschied.

ܟܗܢܐ ܗܘ ܕܡܩܪܒ ܩܘܪܒܢܐ ܩܪܒ
ܢܣܒ ܐܝܟ ܕܢܗܘܐ ܓܠܝܐ ܕܩܘܪܒܢܐ
ܒܛܟܣܐ ܕܬܫܡܫܬܐ ܕܣܝܡ ܒܢܡܘܣܐ
ܕܟܘܡܪܘܬܐ ܚܠܦ ܟܠܗܘܢ ܡܩܪܒ. ܕܢܣܒ
ܕܝܢ ܣܢܝܩ ܒܫܘܝܘܬܐ ܕܐܚܪ̈ܢܐ ܥܡܗܘܢ.

**34.** (251 = 111). Der Priester, der das Opfer darbringt, tritt zuerst heran und kommuniziert, so daß es deutlich ist, daß er das Opfer nach der Ordnung des Gottesdienstes, die in dem Gesetz der Priesterschaft festgelegt ist, für alle darbringt: er hat es aber ebenso wie die andern nötig, zu kommunizieren.

ܒܗܠܝܢ ܩܪܒ ܟܠܚܕ ܚܕ ܡܢܢ ܟܕ
ܠܬܚܬ ܚܐܪ ܘܦܫܝܛܢ ܠܗ ܬܪ̈ܬܝܗܝܢ
ܐܝ̈ܕܘܗܝ. . . . ܝܡܝܢܐ ܗܟܝܠ ܦܫܛ
ܐܝܟ ܠܡܩܒܠܘ ܩܘܪܒܢܐ ܕܡܬܝܗܒ. ܣܐܡ
ܕܝܢ ܠܣܡܠܐ ܗܕܐ ܠܡܩܒܠܘ.

**35.** (253 = 113). Mit diesen (Gedanken) tritt jeder einzelne von uns heran, indem er nach unten blickt und seine beiden Hände ausgestreckt sind. . . . Die rechte Hand also streckt man aus, um das Opfer, das gespendet wird, zu empfangen, unter sie aber legt man die linke.

ܒܗܢܐ ܗܟܝܠ ܟܕ ܝܗܒ ܐܡܪ ܦܓܪܐ
ܕܡܫܝܚܐ . . . ܡܛܠ ܗܢܐ ܓܝܪ ܐܦ
ܐܢܬ ܐܡܪ ܐܢܬ ܒܬܪܗ ܐܡܝܢ.

**36.** (254 = 113). Wenn der Priester spendet, spricht er: »Der Leib Christi« . . . , deshalb also sagst auch du nach ihm: »Amen«.

ܐܢܬ ܕܝܢ ܟܕ ܕܒܐܝ̈ܕܝܟ ܕܝܠܟ ܡܩܒܠܬܝܗ
ܠܦܓܪܐ ܣܓܕ ܐܢܬ ܕܐܘܕܝܬܐ ܠܫܘܠܛܢܐ
ܕܐܬܝܗܒ ܒܐܝ̈ܕܝܟ ܗܫܐ. . . . ܒܚܘܒܐ
ܕܝܢ ܪܒܐ ܘܫܪܝܪܐ ܡܛܦܐ ܐܢܬ ܠܥܝ̈ܢܝܟ
ܘܡܢܫܩ ܠܗ. ܘܐܝܟ ܕܠܡܪܢ ܡܫܝܚܐ
ܡܛܠ ܕܩܪܝܒ ܠܟ ܨܠܘ̈ܬܟ ܡܩܪܒܬ.

**37.** (254 = 113). Du aber, nachdem du mit deinen Händen den Leib empfangen hast, verneigst dich, denn es ist ein Bekenntnis (oder εὐχαριστία ?) der Macht, das in deine Hand gelegt ist . . . . Mit großer und wahrhaftiger Liebe aber drückst du ihn an deine Augen und küßt ihn und bringst ihm nunmehr deine Gebete dar wie unserm Herrn Christus, der dir nahe ist.

ܗܘ̈ܝܢ ܕܝܢ ܗܢܝܢ ܗܠܝܢ ܐܦ ܒܡܩܒܠܬܐ
ܕܟܣܐ.

**38.** (Synopsis 235 = 97). Diese selben (Dinge) geschehen auch beim Empfang des Kelches.

ܕܚܡܪܐ ܗܘܐ ܗܟܝܠ ܗܘ ܕܒܟܣܐ
ܐܬܝܗܒ ܠܟܘܢ ܡܢ ܡܪܢ ܡܫܝܚܐ ܒܦܘܩܕܢܐ

**39.** (214 = 78). Daraus kann man ersehen, daß es Wein ist, was euch in dem Kelch von unserm

ܕܕܡܗ: ܡܢ ܗܘܕܠ ܡܪܢ ܐܝܟ ܠܡܫܝܚܐ:
ܡܙܝܓ ܗܘܐ ܕܝܢ ܒܐܡܬ ܐܦ ܒܡ̈ܝܐ.

Herrn Christus als Abbild seines Blutes gereicht wird, und zwar auch gemischt mit Wasser.

ܒܗܠܝܢ ܘܕܐܡܝܢ ܗܠܝܢ ܫܩܠܬ ܐܢܬ
ܟܕ ܠܓܘ ܡܫܕܪܬ ܠܗ̇ ܠܡܫܘܬܦܘܬܐ ܕܐܪ̈ܙܐ.

**40.** (255 = 114). Mit diesen und ähnlichen (Gebeten) empfängst du die Kommunion der Mysterien, indem du sie in (dein) Inneres schickst.

ܡܢ ܒܬܪ ܕܝܢ ܕܫܩܠܬ ܐܢܬ ܬܘܕܝܬܐ
ܘܒܘܪܟܬܐ ܡܣܩ ܕܘܠܐ ܠܐܠܗܐ. ܘܐܢܬ
ܡܢܟ ܘܒܟ ܐܝܟ ܕܠܐ ܬܗܘܐ ܡܣܠܝܢܐ ܠܗ̇
ܗܕܐ ܡܘܗܒܬܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܘܡܩܘܐ ܐܢܬ
ܕܐܦ ܥܡ ܟܠܗܘܢ ܬܦܪܘܥ ܬܘܕܝܬܐ
ܘܒܘܪܟܬܐ ܐܝܟ ܢܡܘܣܐ ܕܥܕܬܐ. ܡܛܠ
ܕܝܐܐ ܠܟܠܗܘܢ ܗܢܘܢ ܕܢܣܒܘ ܗܘܐ
ܣܝܒܪܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ ܕܐܟܚܕ ܒܚܕܐ ܚܠܦ
ܗܕܐ ܡܘܗܒܬܐ ܪܒܬܐ ܢܩܪܒܘܢ ܠܐܠܗܐ
ܬܘܕܝܬܐ.

**41.** (255 = 114). Nachdem du aber (die Kommunion) empfangen hast, sendest du Dank (εὐχαριστία) und Segen geziemenderweise zu Gott empor, und zwar du von dir selbst aus, damit du kein Verächter dieser göttlichen Gabe seiest. Und du bleibst (in der Kirche), damit du auch mit allen (übrigen Kommunikanten) Dank und Segen nach dem Gesetz der Kirche leistest, denn es geziemt sich für sie alle, die diese geistliche Speise empfangen haben, daß sie zusammen gemeinsam für diese große Gabe Gott Dank leisten.

Diese Angaben sind so genau, daß sie uns erlauben, nicht nur den Verlauf der hier beschriebenen Messe darzustellen, sondern auch den Gedankengang einzelner Gebete zu erkennen. Dadurch werden wir in die Lage versetzt, diese Liturgie unserer sonstigen Kenntnis der älteren syrischen Gottesdienstordnungen einzugliedern und ihre Stellung innerhalb der landschaftlichen Entwicklung zu bestimmen. Zum Vergleich ziehe ich folgende Texte heran:

**Cyr.** = Cyrill Hierosol., Katechesen aus der Zeit um 350: die in Betracht kommenden Stellen ausgezogen bei H. Lietzmann, Liturgische Texte I[2] (Kleine Texte Nr. 5), S. 14—16.

**C Ap.** = Constit. Apost. VIII 5—15, abgedruckt bei Lietzmann, Kl. Texte 61, und F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western 1, 3—27: eine Liturgie aus der Zeit um 380, deren örtliche Zugehörigkeit umstritten ist; sie stammt wohl sicher aus der antiochenischen Kirchenprovinz, hat aber vielleicht schon Konstantinopeler Eigenheiten.

**Chrys.** = Johannes Chrysostomus, Angaben aus seinen antiochenischen Homilien der Zeit von 387 bis 397, zusammengestellt bei Brightman S. 470—481.

Andere Schriftstellerzeugnisse sind gesammelt bei Brightman 481—490, darunter besonders wichtig die des Dionysius Areopagita.

**Ja.** = Jakobusliturgie in ihrem griechischen Text bei Brightman 31—68; der syrische Text ist mit Übersetzung ediert von Ad. Rücker in den Liturgiegeschichtlichen Quellen, Heft 4 (1923).

**Ba.** und **Chr.** = Die byzantinischen Liturgien des Basilius und des Chrysostomus, in synoptischem Abdruck der ältesten Form bei Brightman 309—344.

**Nest.** = syrische Liturgie der Nestorianer nach der englischen Übersetzung bei Brightman 247—305.

**Br.** = bezeichnet stets das Werk von Brightman.

Die Liturgie des Theodorus baut sich in folgender Weise auf:

1. Die Diakonen bringen die Elemente auf den Altar, bedecken sie mit Tüchern und stellen sich, mit Fächern wedelnd, zu beiden Seiten des Altars auf. Die Gemeinde verhält sich dabei schweigend. Nr. 1. 2. 3. 4.
2. Diakonenruf und Gebet der Gemeinde. Nr. 5.
3. Einleitungsgebet des Priesters. Nr. 5.
4. Friedensgruß des Priesters.<br>Diakonenruf.<br>Friedenskuß. Nr. 6—8.
5. Händewaschung der Priester. Nr. 9.
6. Diakonenruf: die Gemeinde erhebt sich.<br>Diptycha der Lebenden und Toten. Nr. 10.
7. Diakonenruf: Blicket auf das Opfer. Nr. 11. 12. 13.<br>Gnadengruß des Priesters. Nr. 13. 14.
8. Praefationsdialog. Nr. 15. 16.
9. Diakonenruf: die Gemeinde steht. Nr. 19. 20. 21.
10. Eucharistiegebet. Nr. 17. 18.
11. Sanctus. Nr. 17. 21. 22.
12. Priestergebet post Sanctus. Nr. 22. 23.<br>Einsetzungsworte. Nr. 24.<br>Anamnese. Nr. 24.
13. Epiklese mit Bitte für die Genießenden. Nr. 25. 28.
14. Fürbittgebet des Priesters. Nr. 27.
15. Brotbrechen.<br>Brotstücke werden in den Kelch geworfen.<br>Dabei Danksagungsspruch des Priesters.<br>Gnadengruß des Priesters. Das ganze Brot wird für die Kommunikanten in kleine Stücke gebrochen. Nr. 28. 29. 30.
16. Diakonenlitanei. Nr. 31.
17. Priestergebet um Würdigkeit. Nr. 31.
18. Friedensgruß des Priesters. Nr. 31.
19. Diakonenruf: Achtgeben.<br>Priester: Sancta sanctis!<br>Gemeinde: Unus sanctus. Nr. 31. 32.

20. Kommunion, erst des Klerus, dann der Laien. Empfang der Hostie mit der rechten Hand, unter der die linke liegt. Spendeformel: »der Leib Christi«, »das Blut Christi«. Die Hostie wird geküßt und angebetet. Nr. 33—39.
21. Danksagung der Gemeinde.
Segen. Nr. 40—41.

Die Hauptteile entsprechen in der Reihenfolge und ihrem liturgischen Inhalt zumeist dem uns durch die übrigen Quellen bekannten Typus des vierten Jahrhunderts, wie ihn vor allem die Musterliturgie der C Ap. zur Anschauung bringt. Indes zeigen sich gerade am Anfang zwei bedeutsame Abweichungen. Nach Theodor werden die Elemente vor Beginn der eigentlichen Missa fidelium von den Diakonen auf den Altar getragen, mit Tüchern bedeckt und von zwei fächerschwingenden Diakonen bewacht, während die Gemeinde in andächtigem Schweigen dieser feierlichen Handlung zusieht. Genau dieselbe Handlung beschreibt uns die Liturgie der C Ap. 12, 3, aber nach Friedenskuß und Händewaschung und unmittelbar vor dem Gnadengruß, welcher den Praefationsdialog einleitet[1]: also an der Stelle, wo bei Theodor der Diakon ruft: blicket auf das Opfer (Nr. 11).

Dieser Diakonenruf dürfte der Rest der einst an dieser Stelle stattgehabten Opferprozession sein. Bei Theodor haben wir aber bereits eine weitere Stufe der Entwickelung vor uns: die Opferprozession ist aus der »Anaphora« herausgenommen und zur Einleitungshandlung der Gläubigenmesse gemacht worden. Die nächste Stufe finden wir bei Dionysius Areopagita de eccl. hierarch. c. III 2 p. 284 und 3, 8 p. 293f. Corderius (Br. 488, 1—5), wo gleichfalls diese Prozession vor den Friedenskuß gelegt ist, aber davor noch als Einleitung der Gläubigenmesse die Rezitation des Symbols durch die ganze Gemeinde gelegt ist. In den späteren Liturgien des byzantinischen Mittelalters ist dann diese Prozession zu dem »großen Einzug« ausgebildet worden, den der »Cherubsgesang« des Chors begleitet: in der Jakobusliturgie folgen Einzug mit Offertoriumsgebet, Symbol, Friedenskuß aufeinander (Br. 41—43), in Ba. und Chr. Einzug, Offertoriumsgebet, Friedenskuß, Symbol (Br. 318 bis 321). In der späteren syrischen Liturgie der Jakobiten ist diese ganze Prozession weggefallen, und die Reste der Zeremonie sind in den Anfangsakt der Katechumenenmesse verlegt (Br. 71—74; Renaudot, Liturg. orient. 2, 3, ed. Paris 1716). Im nestorianischen Ritus folgen einander: Opferprozession unter Gesang mit Gebeten des Priesters, Symbol, Händewaschung, Rezitation der Diptychen, Friedenskuß (Br. 267—281). Es ist deutlich, daß uns nunmehr in der Liturgie des Theodor der erste Schritt zu der Ausbildung des großen Einzuges bekannt geworden ist.

---

[1] Johannes Chrysostomus de compunct. ad Demetr. 1, 3 (1, 127 b Montf. = Br. 473, 18) ἀσπάζονται ἀλλήλους μέλλοντος τοῦ δώρου προσφέρεσθαι ist nicht deutlich genug, um die Opferprozession der Diakonen nach dem Friedenskuß zu bezeugen; unter dem τὸ δῶρον προσφέρειν kann auch der Komplex der Anaphora im engeren Sinne gemeint sein.

Die nun in Nr. 4. 5 folgenden Gebete entsprechen den in C Ap. 10, 2—22 und 11, 1—6 vorliegenden Formularen. Das erste wird »nicht mehr in Schweigen, sondern vom Ruf des Diakonen angekündigt« (Nr. 4) ausgeführt und ist ein Gebet, »das den kirchlichen συνάξεις geziemt« (Nr. 5), also ein Gemeindegebet. Das muß das allgemeine Bittgebet sein, welches der Diakon rezitiert und dessen einzelne Sätze die Gemeinde mit κύριε ἐλέησον begleitet. C Ap. 10, 2—22. Es findet sich analog in Ja. 44—48 als καθολικὴ συναπτή nach dem Friedenskuß, während es die byzantinischen Liturgien Ba. und Chr. nicht haben. Dagegen ist es anscheinend Johannes Chrysostomus bekannt, weil er von einem solchen Gebet redet, das nach Anweisung des Diakonos in der Gläubigenmesse von der Gemeinde respondiert wird (ὑπακούετε) und inhaltlich zu dem Text der C Ap. vortrefflich stimmt (Br. 472f. 476. $478_{13}$). Diesem Gemeindegebet folgen zwei Gebete des Priesters: das erste ist ein Dankgebet, das zweite enthält die Bitte um Würdigkeit des Priesters (Nr. 5). Was uns von dem Inhalt des ersten berichtet wird, hat Parallelen in C Ap. 11: der »Dank für die Kenntnis der wunderbaren Geheimnisse« erinnert an 11, 2 κήρυγμα γνώσεως δοὺς ἡμῖν εἰς ἐπίγνωσιν τῆς σῆς δόξης, und die Erwähnung des Leidens, »da er versprach, uns alle von den Toten zu erwecken und in den Himmel zu bringen«, begegnet sich mit 11, 6 καταξίωσον αὐτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, nachdem 11, 5 auf die Erkaufung durch Christi Blut hingewiesen ist. Für das zweite fehlen in C Ap. Parallelen, man müßte denn auf das 12, 4 erwähnte stille Gebet des Priesters verweisen, das während der Opferprozession gesprochen wird: aber es wird uns nichts über seinen Inhalt mitgeteilt. In den späteren Liturgien ist das erste Gebet verschwunden: schon in C Ap. 11 war ja die »Danksagung« höchstens in der Einleitung 11, 2 zu finden, und der Rest war Bitte um Schutz und Rettung der Gemeinde. In Ja. begegnet uns ein solches Bittgebet für die Gemeinde in dem Offertoriumsgebet ὁ θεὸς ὁ διὰ Ja. 46, 21 = syr. 7, 2 und an sekundärer Stelle in den Vorbereitungsgebeten vor dem Beginn der Gläubigenmesse (32, 15—23). Ba. hat eine ganze Reihe ähnlicher Gebete: 309—312. Dagegen ist das Gebet um Würdigkeit des Priesters in mannigfachen Formen anzutreffen: Ja. 45 bis 49, Ba. Chr. 316—320: es ist zum typischen Offertoriumsgebet geworden. Man darf sich durch die Überschriften εὐχὴ πιστῶν 316, 10, 317, 8 nicht darüber täuschen lassen, daß in diesen Gebeten nicht die opfernde Gemeinde, sondern der Priester für sich bittet.

Die Zeremonie des Friedenskusses, eingeleitet durch den Friedensgruß des Priesters und die Aufforderung des Diakonus, entspricht völlig der Vorschrift von C Ap. 11, 7—9 und, wenn auch mit leichten Veränderungen, den Angaben in Ba. Chr. 320f. In Syrien ist sie durch Gebete erweitert worden, Ja. 43, 11—44, 2 = syr. 3—5 und bei den Nestorianern (Br. 281, 28).

Es folgt die Händewaschung des zelebrierenden Priesters und des übrigen Klerus wie in C Ap 11, 12.

Bei dem Jerusalemer Kyrill (Cat. ill. 5, 2) geht die Händewaschung dem Friedenskuß vorauf: das ist wohl die ursprüngliche Anordnung. Hr. Baumstark[1] hat darauf hingewiesen, daß in ältester Zeit die Annahme der Naturalspenden und die Aussonderung des zur heiligen Handlung Notwendigen aus diesen eine Säuberung der Hände nach sich ziehen mußte. Die gleiche Reihenfolge von Waschung und Friedenskuß begegnet uns in der westsyrischen Liturgie (Renaudot 2, 11. 20) und bei den Nestorianern (Br. 27 1, 13 und 281, 28). Zu Theodor stimmt dagegen die Anordnung bei Dionysius Areopagita (Br. 488).

Nun folgt, durch einen Diakonenruf eingeleitet, die Verlesung der kirchlichen Diptycha mit den Namen der Lebenden und der Toten, deren die Gemeinde beim Opfer gedenkt. Genau an der gleichen Stelle zwischen dem vorangehenden Friedenskuß und der nachfolgenden Waschung nennt der Areopagite die Diptychen (Br. 488)[2]. Auch die syrische Nestorianerliturgie hat sie mitsamt dem Fürbittgebet zwischen denselben beiden Akten, nur daß diese, wie gesagt, ihrerseits die Stellen getauscht haben; also so: Waschung, Diptychen, Friedenskuß (Br. 271, 13; 275, 1; 281, 28). Die ägyptische Markusliturgie hat die Diptychen in das eucharistische Hochgebet eingeschoben (Br. 126—131). Dagegen findet sich das die Diptychen einschließende große Fürbittgebet in C Ap. 12, 40—13, 9 in direkter Verbindung der Epiklese folgend, und ebenso bringen es Ja. (Br. 56f. syr. 25—49) und Ba. Chr. (Br. 330—337): bei Kyrill von Jerusalem Cat. ill. 5, 8—11, und in diesen Liturgien bildet das Vaterunser den Abschluß und zugleich die Vorbereitung auf die Kommunion. In diesem letzteren Sinne haben auch die Nestorianer[3] das Vaterunser (Br. 295, 31), obwohl sie das Fürbittgebet an früheren Stellen bringen.

Das Erstaunliche an unserer Liturgie ist aber nun, daß hinter der Epiklese, entsprechend der Reihenfolge von C Ap., wiederum ein Fürbittgebet folgt, in dem für die Lebenden und für die Toten gebetet wird (N. 27). Wir haben also eine regelrechte Dublette greifbar vor uns, in der zwei verschiedene Riten unausgeglichen nebeneinanderstehen. Die Form der älteren Liturgie (C Ap. und Ja. Ba. Chr.) faßt den Konsekrationsakt als Opfer und gliedert ihm demgemäß die Fürbitte für die opfernde lebende und tote Gemeinde und Kirche ein. Bei dem Areopagiten und den Nestorianern steht diese Fürbitte hinter

[1] Anton Baumstark, Die Messe im Morgenland (1906) 119.

[2] Dionys. Areop. de eccl. hierarch. cap. III 3 § 9. 10; t. 1 p. 294 f. Corderius τῶν δὲ ἱερῶν πτυχῶν ἡ μετὰ τὴν εἰρήνην ἀνάρρησις . . . τούτων δὲ καθ' ὃν εἴρηται θεσμὸν ἱερουργηθέντων ἑστὼς ἐπίπροσθεν τῶν ἁγιωτάτων συμβόλων ὕδατι τὰς χεῖρας ὁ ἱεράρχης νίπτεται.

[3] Auch Johannes Chrysostomus kennt das Vaterunser als Vorbereitung der Kommunion, hom. in Genes. 27, 8 (4, 268a Montf., vgl. Br. 480).

dem Offertorium und unterstreicht dadurch den Opfercharakter dieses Aktes. Es hat den Anschein, als ob die Umstellung des Fürbittgebetes in die Nähe des Offertoriums sekundär ist, denn das Offertorium ist überhaupt erst in jüngerer Zeit liturgisch ausgebaut worden[1]. Diese Auffassung würde zu dem Befunde bei der Theodorliturgie stimmen, die im allgemeinen dem Typus von C Ap. folgt und es dadurch nahelegt, die davon abweichende Dublette als sekundäre Änderung anzusprechen.

Es folgt ein Diakonenruf (Nr. 11. 12. 13), der nur wenig verändert auch griechisch[2] in Ja. (Br. 49,18) erhalten ist: πρόσσχωμεν τῇ ἁγίᾳ ἀναφορᾷ ἐν εἰρήνῃ τῷ θεῷ προσφέρειν. In Ba.Chr. (321,4) ist davon nur das Stichwort πρόσσχωμεν übriggeblieben. Nun beginnt der Priester sein Amt mit dem Gnadengruß 2. Kor. 13, 13 wie in C Ap. 12, 4 und Ja. 49, 32 (syr. 9), Ba. Chr. 321, 14, der auch verkürzt werden kann (Nr. 14), wie er anderswo erweitert wird (Ja. syr. 9 Nest. 283, 4). Der uralte Dialog der Praefatio folgt, freilich mit Besonderheiten im Wortlaut. C Ap. 12, 5 hat ἄνω τὸν νοῦν, Johannes Chrysostomus (Br. 473) sagt ebenso wie Ja. 50, 4 ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας; Ja. syr. 9 gibt etwa ἄνω πάντων ἡμῶν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας wieder, aber der syrische Text hat auch das erste Wort im Plural ܗܘܘ, und manche Handschriften bringen die zweite Person Pluralis, also πάντων ὑμῶν: da sind wir schon bei unserem syrischen Text. Aber vielleicht gibt ܠܥܠ ܡܕܝܥܢܝܟܘܢ nur ἄνω τὸν νοῦν wieder: die Peschita übersetzt Eph. 4, 23 τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν ܒܪܘܚܐ ܕܡܕܝܥܢܝܟܘܢ. Ba. Chr. 321 haben ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας. Die Antwort lautet allgemein wie in C Ap. 12, 5 ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον; das einfache »zu Dir, Herr« Theodors ist auffällig, hat aber seine Parallele bei den Nestorianern (283, 12): »Zu Dir, Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs«.

Die nächsten Dialogworte entsprechen wieder dem üblichen Formular C Ap. 12, 5. Wohl an dieser Stelle erklingt nun der Diakonenruf, der die Gemeinde mahnt, sich in Andacht und ehrfürchtigem Schweigen zu erheben (Nr. 19, vgl. 20. 21). In Ja. 49, 17 ist diese Aufforderung mit dem eben erwähnten πρόσσχωμεν usw. verbunden, in Ba. Chr. 321, 9 geht sie dem Gnadengruß voraus, in C Ap. 12, 2 steht sie vor der Opferprozession in der Form: ὀρθοὶ πρὸς κύριον· μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἑστῶτες ὦμεν προσφέρειν, was an die πρόσσχωμεν-Formel erinnert.

Das Eucharistiegebet selbst entspricht inhaltlich nicht dem Muster von C Ap. 12, welches durch das große synagogale Dankgebet charakterisiert wird. Wir befinden uns vielmehr deutlich auf dem Wege zu den kurzen Anaphoren der späteren Zeit, die nur allgemein Lobesformeln enthalten, und

[1] Lietzmann, Messe und Herrenmahl 81ff.

[2] Der syrische Text Rückers hat es nicht und ebensowenig die mir bekannten Drucke syrischer Missalien von Qozchaja 1855 und Rom 1843, aber die Übersetzung von Renaudot 2, 30 hat *ecce oblatio infertur et maiestas exoritur*.





von denen Ja. 50, syr. 10f. eine gute Vorstellung gibt. Die Entwickelung ist bei Theodor aber bereits insofern über Ja. hinausgeschritten, als er auch diesen Gebetsteil trinitarisch formuliert, wie es Ba. Chr. 322f. und Nest. 283f. der Fall ist. Johannes Chrysostomus (Br. 474) steht ebenso wie Ja. dem Typ von C Ap. noch näher, und selbst bei Nest. 283, 35f. ist eine Erinnerung daran erhalten. Den Lobpreis »von jeglicher Kreatur« und von den »unsichtbaren Wesen« kennt auch Kyrill (Cat. ill. 5, 6), und in Ba. 323, 10 begegnet noch eine deutliche Anspielung auf ihn. Der Übergang zum Sanctus wird hier wie überall durch die Nennung der Seraphe von Jesaias 6 gewonnen.

Das Sanctus begegnet, wenn anders die Mitteilung in Nr. 17 erschöpfend ist, in seiner einfachsten Form ohne das Benedictus, wie in C Ap. 12, 28; sogar die kleine Ergänzung[1] εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν, die C Ap. anfügt, ist nicht vorhanden. Von der gleichfalls einfachen ägyptischen Form des Sanctus unterscheidet sich die unsrige aber auch, indem sie den biblischen Text τῆς δόξης αὐτοῦ beibehält[2] und nicht wie die Ägypter τῆς ἁγίας σου δόξης liest (Br. 132, 9; 176, 3; 231, 35).

Es folgt das Post Sanctus (Nr. 22. 23), die Weiterführung des begonnenen Gebets durch den Priester, und zwar in trinitarischer Form wie Ja. 51 = syr. 11f. — ähnlich auch Chr. 324 —, während C Ap. 12, 29f. nur Vater und Sohn nennt. Im Fortgang scheinen ähnliche Gedankengänge entwickelt zu sein, wie sie auch in den übrigen Liturgien begegnen; es wird auf das Heilswerk Christi hingewiesen unter Bezug auf die οἰκονομία (wie Ja. 51, 22 = syr. 13, 11, Chr. 327, 26) und die μορφὴ δούλου von Phil. 2, 6 (wie Br. 326, 2). Die Überwindung der Macht des Todes durch Christi Leiden und Auferstehung wird in Wendungen ausgeführt, die der seit Hippolyts Liturgie (Kl. Texte 61, S. 26, 17ff.) bekannten Tradition entsprechen und in mancherlei Variationen überall begegnen.

Die Einsetzungserzählung selbst wird nur angedeutet (Nr. 24) mit den Worten: »denn hierüber gab der Herr, als er dem Leiden nahen sollte, eine Belehrung an seine Jünger«. Die Worte erinnern an die entsprechenden Einleitungsworte in Ja. 51, 22 μέλλων δὲ τὸν ἑκούσιον .. θάνατον .. καταδέχεσθαι. Daß die Perikope selbst nicht wörtlich zitiert oder ausführlich behandelt wird, mag aus dem gleichen Motiv herzuleiten sein, das auch in den Handschriften der Nestorianerliturgie ihre Auslassung verursacht hat: die mysteriöse Scheu vor dem Aussprechen der heiligen Worte außerhalb der sakramentalen Anwendung[3].

---

[1] Auch Serapion von Thmuis (Kl. Texte 61, S. 17, 15) liest ebenso.

[2] Ob Johannes Chrysostomus diese einfache Form auch hat, wie es nach der Zusammenstellung bei Brightman 474, 14f. scheinen könnte, ist völlig ungewiß. Die S. 479 zitierten Stellen beweisen nichts für das Fehlen der Zusätze und des Benedictus.

[3] Darüber Lietzmann, Messe und Herrenmahl S. 33. 54.

Die ebenfalls nur kurz angedeutete Anamnese (Nr. 24) bezieht sich auffälligerweise nur auf den Tod des Herrn. Die alte Tradition der Liturgien seit Hippolyt nennt daneben stets die Auferstehung. Nur in gallikanischen Messen findet sich gelegentlich die reine Todesanamnese[1], wozu wir also hier ein überraschendes Gegenstück finden. Man darf zweifeln, ob wir hier Spuren einer uralten liturgischen Überlieferung oder nicht vielmehr spätere Biblisierung vor uns haben: Paulus nennt ja in der die Anamnese beginnenden Stelle, aus der dieser Teil der Liturgie ja überhaupt entsprungen ist, 1. Kor. 11, 26, nur den Tod als Gegenstand des Gedenkens.

Die Epiklese (Nr. 25) mit Wandlungsbitte hat eine knappe, scharf geprägte Form: am nächsten kommen ihr die Worte des Berichtes bei Kyrill Cat. ill. 5, 7 παρακαλοῦμεν τὸν φιλάνθρωπον θεὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. C Ap. 12, 39 ist schon weiter ausgebaut; aber das ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου usw. erinnert an das ἵνα φανῶσιν Theodors. Ja. 53 hat dieselben Grundbestandteile wie C Ap., die dann auch in Ba. Chr. 329 wiederkehren, aber mit so reichen Erweiterungen, daß die Texte weit von Theodors Formulierung entfernt sind. Sehr bemerkenswert ist, daß neben dem Heiligen Geist auch »die Gnade« (χάρις) erbeten wird, daß sie »von dort komme auf das Brot und den Wein«; da klingt irgendwie das uralte Didachegebet (13, 6) durch: ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Daß sich diese Erinnerung an älteste Formen in der antiochenischen Einflußsphäre gehalten hat, wird uns durch Johannes Chrysostomus (Br. 474, 22) bezeugt, der den Priester schildert, der nicht Feuer herabbete, sondern τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ τὴν ἱκετηρίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται . . . ἵνα ἡ χάρις ἐπιπεσοῦσα τῇ θυσίᾳ δι' ἐκείνης τὰς ἁπάντων ἀνάψῃ ψυχάς usw. (de sacerdotio 3, 4; t. 1 p. 383a Montf.). Und auch an der anderen Stelle, wo er ausführlicher auf die Epiklese zu sprechen kommt, wird das Wort χάρις erwähnt: der Priester steht am Altar mit erhobenen Händen καλῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ παραγενέσθαι καὶ ἅψασθαι τῶν προκειμένων· πολλὴ ἡσυχία, πολλὴ σιγή, ὅταν διδῷ τὴν χάριν τὸ πνεῦμα, ὅταν κατέλθῃ, ὅταν ἅψηται τῶν προκειμένων (de coemeterio et cruce 3, t. 2 p. 401d Montf.). Durch Theodor werden wir ermutigt, in diesen Worten keine Umschreibung des Referenten, sondern eine Anspielung an den Wortlaut der antiochenischen Liturgie zu sehen, die also auch neben dem πνεῦμα ἅγιον die χάρις nannte. Daß die Genießenden die Segnungen dieses Geistes empfangen mögen (Nr. 26), ist die typische Fortsetzung der Epiklese in den meisten Liturgien und begegnet schon in C Ap. 12, 39. Aber die hier angedeutete Form hat ihre Parallelen zunächst in der Basiliusliturgie: da finden wir die Bitte,

---

[1] Lietzmann, Messe und Herrenmahl S. 50–68, bes. 60f.



daß der Heilige Geist komme ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα, und weiterhin auch die Betonung der Einheit der Gemeinde: ἡμᾶς δὲ πάντας τοὺς ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου μετέχοντας ἑνῶσαι ἀλλήλοις εἰς ἑνὸς πνεύματος κοινωνίαν (Ba. 329, 29; 330, 13). Doch scheint die Theodor-liturgie diese Gedanken noch erheblich weiter ausgebaut zu haben.

Auf die Epiklese folgt dem normalen Schema entsprechend das Fürbittgebet des Priesters (Nr. 27), wobei ausdrücklich auf die vorgeschriebenen Klassen von Personen verwiesen wird und die Verstorbenen noch besonders hervortreten. Dieses Gebet finden wir überall, aber unserem Formular scheint der Text der Jakobusliturgie am nächsten zu kommen, weil darin das Gedächtnis der Toten auch gegen Ende erfolgt (Ja.[1] 57, 12 = Ja. syr. 41, 12—43, 2), während in C Ap. 12, 43 und Ba. Chr. 332, 4 die Toten an ziemlich früher Stelle genannt werden.

Das Brotbrechen wird begleitet von einem Gebet und abgeschlossen mit dem Gruß ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν: danach werden die Brotstückchen in den Kelch geworfen (Nr. 28. 29. 30). In C Ap. finden wir hierüber keine Anweisung, aber der Gruß des Priesters in der Form ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν ist an dieser Stelle vorhanden (13, 1). Die nestorianische Liturgie hat das Brotbrechen und die Mischung von Brot und Wein auch an dieser Stelle (Br. 289, 15—293, 13); aber die übrigen Liturgien bringen dies hinter der Elevation (Ja. 62, 8—32. Ba. Chr. 341, 19). Der χάρις-Gruß begegnet in Ja. (61, 14 = syr. 53, 2), wenn auch mit Erweiterungen. Der Zusatz von τὰ ἐλέη im griechischen Texte von Ja. stammt aus Ba. Chr., wo dieses Wort statt χάρις den Gruß eröffnet (Br. 337, 28). Dann folgt eine kurze Diakonenlitanei (Nr. 36), welche ihre Entsprechung in C Ap. 13, 2—9 hat, folgt die Brotbrechung, wie ausdrücklich bemerkt wird (Nr. 31 Anfang). Diese Litanei ist auch in Ja. 58, 19—59, 13 = syr. 47, 6, Ba. Chr. 338, 2—6 verzeichnet.

Dann beginnt bei Theodor ein Gebet um Würdigkeit der Genießenden, das mit dem Friedensgruß abgeschlossen wird, bei dessen Respons die Gemeinde die Häupter neigt; also doch wohl ein »Inklinationsgebet« (Nr. 31), wie es in C Ap. 13, 10 vorgebildet ist und voll ausgestaltet in den späteren Liturgien vor uns steht. Aber in diesen ist das Gebet zweigeteilt, indem das Vaterunser mitten hineingeschoben ist. Das Gebet C Ap. 13, 10 beginnt ὁ θεὸς ὁ μέγας: ihm entspricht also das ebenfalls mit ὁ θεός anhebende Gebet Ja. 58, 19 = syr. 47, 7, Ba. 338, 8, und der Inhalt bestätigt das. Aber die Bitte um Heiligung von Leib und Seele für den würdigen Genuß des Abendmahls setzt sich in dem auf das Vaterunser folgenden Inklinationsgebet Ja. 60,30 =

[1] Deutlicher bei Swainson, Greek Liturgies (1884) S. 300, 1; 301, 3.

syr. 51, 5, Ba. Chr. 340, 13 geradlinig fort (vgl. Ja. 59, 7. 8 mit 61, 2. 3; Ba. 338, 24ff., Chr. 338, 22f. mit Ba. 340, 21: ἀκατακρίτως) und beweist damit die innerliche Zusammengehörigkeit dieser beiden Gebetsteile. Bei Ja. steht der χάρις-Gruß hinter, in Ba. Chr. der ἐλέη-Gruß vor diesem Gebetskörper: dafür ist aber bei all diesen Liturgien der Friedensgruß (εἰρήνη πᾶσιν) zwischen Vaterunser und Inklinationsgebet eingeschoben (Ja. 60, 22 = syr. 51, 1, Ba. Chr. 340, 7). Diesen Friedensgruß bringt Theodor nach dem Inklinationsgebet, wie bereits oben bemerkt ist.

Die Elevation wird eingeleitet durch den Achtungsruf des Diakonen. Dem *Sancta Sanctis* des Priesters respondiert das Volk mit einem zweigliedrigen Spruch, der mit εἷς ἅγιος beginnt. So ist es auch in anderen Liturgien, aber wir können eine Entwickelung dieses Spruches klar übersehen. In C Ap. 13, 13 ist der erste Teil rein christologisch, der zweite vereinigt das Gloria der Weihnacht mit dem Hosianna und *Benedictus qui venit*. In Ja. 62, 4 finden wir das in starker Verkürzung: nur der Kern des ersten Teils ist stehengeblieben, der zweite zu einer kurzen doxologischen Formel geworden; Ba. Chr. 341, 17 = 393, 15 haben das übernommen, lassen aber den zweiten Teil ganz weg. Die syrischen Liturgien (Ja. syr. 53, 7, vgl. Apparat) haben statt der christologischen eine trinitarische Prädikation und lassen den zweiten Teil auch fort. Theodor steht zwischen diesen Formen: er hat den ersten Teil bereits trinitarisch, bringt aber auch noch die Doxologie des zweiten Teils, natürlich diese nun auch in trinitarischer Gestalt.

Die Kommunion (Nr. 33—39) wird erst vom Klerus, dann von den Laien gefeiert, wie es auch in C Ap. 13, 14 vorgeschrieben ist: die Spendeformel lautet bei Theodor ebenso wie in C Ap. σῶμα Χριστοῦ und αἷμα Χριστοῦ. Das Empfangen der Hostie durch die von der linken gestützte rechte Hand ist auch bei Cyrill Cat. ill. 5, 21 geschildert und wird durch bildliche Darstellungen wie die Abendmahlsfeier der Jünger im Codex Rossanensis bestätigt. Das abschließende Dankgebet ist zunächst ein privates des Kommunikanten gleich nach dem Empfang der Elemente. Nach Beendigung der Feier erfolgt der gemeinsame liturgische Dank: er wird wohl auch in der Kirche Theodors reicher ausgestaltet gewesen sein, als seine knappen Worte angeben. C Ap. 14, 1—11 hat mehrere durch Diakonenruf angekündigte Priestergebete, worunter auch ein Inklinationsgebet, und die späteren Liturgien verhalten sich analog. Theodor hält sich aber bei diesen Nebendingen nicht weiter auf und erörtert statt dessen lieber theologische Fragen.

Die neugefundene Theodorosliturgie ist uns also dadurch so wichtig, daß sie zunächst einmal eindeutig sich dem syrisch-antiochenischen Typ zugesellt. Im besonderen ist unverkennbar, daß die Liturgie der C Ap. ihr urverwandt ist. Aber es ist nun in einer Fülle von Einzelheiten zu beobachten, wie mannig-

faltig sich um die Wende des IV. zum V. Jahrhundert die liturgischen Formen fortbilden, und so können wir die Beziehungen Theodors nicht nur zu seinem Zeitgenossen Johannes Chrysostomus von Antiochia und Konstantinopel, sondern auch rückwärts zu dem Jerusalemer Kyrill und vorwärts zu Dionysius Areopagita verfolgen. Schließlich aber sehen wir auch zahlreiche Verbindungen zu den byzantinischen Liturgien des Basilius und des Chrysostomus auf der einen, des Jacobus und den nationalsyrischen Formularen auf der anderen Seite laufen. Die Liturgiewissenschaft hat großen Anlaß, Hrn. Mingana für seine wertvolle Gabe zu danken.

# Beiträge zur Astronomie der Han-Zeit. II.

Von Dr. W. Eberhard
in Potsdam.

Unter Mitarbeit von Dr. Rolf Müller und Robert Henseling.

(Vorgelegt von Hrn. Franke am 20. Juli 1933 [s. oben S. 862].)

Mit einer Tafel.

## Einleitung.

In unserer ersten Studie gaben wir aus Han shu 21 b, dem Handbuch der Astronomie der Han-Zeit, die Grundzahlen für Sonne, Mond und Planeten in Übersetzung wieder. Sodann gaben wir eine Probe der danach folgenden arithmetischen Gleichungen, die die Zahlenzusammenhänge der Grundzahlen aufdecken. Es folgt anschließend im Han shu ein Abschnitt über die Planetenbewegungen, der schon von H. Maspero im T'oung Pao 1924 untersucht ist. R. Henseling analysierte dann die diesen Grundzahlen zugrunde liegenden astronomischen Zahlenwerte und verglich ihre Genauigkeit. Wir setzen nun unsere Untersuchungen fort und gehen in Kapitel 1 dieser Arbeit zu dem im Han shu 21 b folgenden Abschnitt über. Dieser Abschnitt ist eine Sammlung von rund 30 Formeln, die wohl das Wichtigste darstellen, was wir überhaupt über die Astronomie der Han-Zeit besitzen. Die eminente Bedeutung dieser Formeln ist anscheinend von keinem der neueren Bearbeiter — besonders auch nicht von de Saussure, der sich 1922 hiermit beschäftigte — in vollem Ausmaß erkannt worden. Diese Formeln geben uns einen genauen Einblick in das, was die damaligen Astronomen konnten, und vor allem in die Art: wie sie rechneten. Die Genauigkeit dieser Formeln, sowie vor allem ihr rechnerisch einfacher Aufbau, erheischt unsere allerhöchste Achtung vor den Kenntnissen und Fähigkeiten der Han-Astronomen. Es wird genau angegeben, wie man ein beliebiges Neumondsdatum, ein Wintersolstiz, eine Mondfinsternis u. a. zu berechnen hat. Wir versuchen, diese Formeln in Übersetzung wiederzugeben, wobei wir weniger auf philologische Genauigkeit der Übersetzung Wert legen, denn diese Formeln sind in Fachterminologie abgefaßt, daher lexikalisch wie grammatisch verwickelt und schwer übersetzbar, als vielmehr auf möglichst scharfe Erfassung ihres Inhalts. Wir hoffen, daß uns diese soweit wie möglich gelungen ist. Die dafür gewählte Methode ist die folgende: wir versuchen die

Formeln nicht zu erklären, sondern schließen an jede ein von uns willkürlich gewähltes Beispiel an, indem wir nach den Angaben des Textes die Rechnung durchführen. Im 2. Kapitel werden wir dann die Genauigkeit der mit Hilfe der Formeln zu erreichenden Ergebnisse kurz prüfen und vergleichen, sodann den strukturellen Charakter und die mathematischen Eigenarten der Rechnungsart betrachten. Im 3. Kapitel werden wir aber, über die rein astronomische Wertung und Würdigung der Formeln hinausgehend, die letzteren auf einen bestimmten Zeitraum chinesischer Geschichte — die Ch'un-ch'iu- und Tso-chuan-Periode — anwenden. Wir werden mit einer neuen Methode das Problem der Echtheit des Tso-chuan anschneiden in Fortsetzung der an anderer Stelle bereits hierzu begonnenen Ansätze[1]. Dabei werden wir uns weiter stark an den letzten Teil dieses Kapitels des Han shu, das »Shih-ching« (世經, »Kanon der Geschlechter«) halten, der die Ergebnisse der wissenschaftlichen exakten Geschichtsforschung der Han-Zeit darlegt. Es muß nachdrücklichst betont werden, daß wir es in den astronomischen Teilen von Han shu 21b mit ganz reiner wissenschaftlicher Astronomie, in den historisch-chronologischen Teilen mit rein wissenschaftlicher Geschichtsforschung zu tun haben werden und hier in der Han-Zeit Methoden vorfinden, die in ihrer Bedeutung erst viel später erkannt wurden. Dabei bleibt die geschichtliche Richtigkeit der damit gewonnenen Ergebnisse zunächst aus dem Spiel. Im letzten Kapitel werden wir dann in kurzer Zusammenfassung die Ergebnisse und ihre Bedeutung darstellen.

## Kapitel 1.

## Die mathematisch-astronomischen Formeln der Han-Zeit in Text und Beispielen.

### Zyklusmethoden.

Formel 1: »Erforschung des yüan 元 und t'ung 統 von Sonne und Mond: Man setzt die vom obersten yüan des höchsten Anfanges verflossenen Jahre und läßt unberücksichtigt das gesuchte Jahr. Jeden vollen yüan zieht man ab. Ist der Rest nicht ein voller t'ung, dann hat man die Jahreszahl seit dem chia-tse-Tag des Himmels-t'ung. Ist er ein voller t'ung, so zieht man ihn ab, der Rest ist dann die Jahreszahl seit dem chia-ch'en-Tag des Erd-t'ung. Ist er nochmals ein voller t'ung, so zieht man ihn ab; der Rest ist dann die Jahreszahl seit dem chia-shen-Tag des Menschen-t'ung. Bei jedem nimmt man den t'ung-Beginn als Rechnung.« (Han shu 21b, 14.)

[1] »Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han-Zeit«, Bäßler-Archiv 1933, H. 1, S. 83f.



Beispiel: Ich führe die Rechnung für das 5. Jahr Hsi-kung durch (656/55 v. Chr.). Von diesem Jahr ist Han shu 21b, 36a—b gesagt: »Dieses Jahr ist vom obersten yüan 142577 Jahre entfernt.« Ich lasse das gesuchte Jahr außer Betracht, erhalte 142576. Ziehe ich alle vollen yüan ab, so ergeben sich 3 yüan (der yüan hat 4617 Jahre), ziehe ich weiter von dem Rest 4066, da er mehr ist als 1 t'ung, die t'ung ab, so ergeben sich 2 volle t'ung. Das gesuchte Jahr liegt also im 4. yüan, im 3. t'ung, und zwar im Jahre 988 des 3. t'ung. Der Himmels-t'ung beginnt mit dem zyklischen Zeichen chia-tse (1), der Erd-t'ung mit dem Zeichen chia-ch'en (41), der Menschen-t'ung mit dem Zeichen chia-shen (21). Diese Angaben kommen für uns erst später in Betracht. Eine große Tabelle Han shu 21b, 23—25 gibt uns eine Übersicht, mit welchem zyklischen Zeichen die Jahre der einzelnen t'ung beginnen.

Formel 2: »Erforschung der Himmelsnorm: Man multipliziert den Chang-Monat (章月) mit der Jahreszahl des Menschen-t'ung. Bei vollen Chang-Jahren erlangt man ein Ganzes, das heißt: angehäufte Monate. Sind es nicht volle, so heißt das Schaltüberschuß. Beträgt der Schaltüberschuß über 12, so hat das Jahr eine Schaltung. Sucht man die Erdnorm, so fügt man zu den angehäuften Monaten 1, sucht man die Menschennorm, so fügt man 2 hinzu.« (Han shu 21b, 14b.)

Beispiel: Wir bleiben bei dem obigen Beispiel. Wir hatten dort als Jahreszahl 988 errechnet. Das multiplizieren wir mit dem Chang-Monat von 235. Ergebnis: 232180. Wir errechnen die vollen Chang-Jahre durch Dividieren durch 19 (das Chang-Jahr). Ergebnis 12220; es sind volle Chang-Jahre, denn die Division geht ohne Rest auf. Der Schaltüberschuß beträgt also 0, das Jahr hat keine Schaltung. Da wir uns mit dem Jahre unseres Beispiels in der Himmelsnorm befinden, addieren wir zu 12220 nichts. Himmelsnorm ist: Beginn des bürgerlichen Jahres mit Zykluszeichen tse, Erdnorm mit ch'ou, Menschennorm mit yin (Chou-, Yin- und Hsia-Kalender).

Formel 3: »Erforschung des Neumondstages des 1. Monats: Man multipliziert die Monatsregel mit angehäuften Monaten. Bei voller Tagesregel erlangt man ein Ganzes, das heißt angehäufte Tage. Sind es nicht volle, so heißt es kleiner Überschuß. Ist der kleine Überschuß 38 und mehr, so ist der Monat groß. — Sind die angehäuften Tage 60, so zieht man sie ab, sind sie es nicht, so heißt das großer Überschuß. Die Zählung beginnt am 1. Tag des t'ung, aber man rechnet exklusive. Das ist der Neumondstag. — Sucht man den folgenden Monat, so fügt man beim großen Überschuß 29, beim kleinen 43 hinzu. Bildet der kleine Überschuß eine volle Tagesregel, und erlangt man 1 Ganzes, so folgt das dem großen Überschuß. Beim Zählen zieht man ab nach der Regel. — Sucht man das 1. Viertel, so fügt man beim großen Überschuß 7, beim kleinen 31 hinzu. — Sucht man den Vollmond, so verdoppelt man (die Werte für) das 1. Viertel.« (Han shu 21b, 14b bis 15a.)

Beispiel: Wir bleiben bei dem gewählten Beispiel. Wir hatten dort als angehäufte Monate 12220 errechnet. Dies wird multipliziert mit 2392, der Monatsregel. Ergebnis 29230240. Um die Tagesregel zu bestimmen, dividieren wir durch 81 (die Tagesregel). Wir erlangen 360867 mit einem Rest von 17. Dieser Rest heißt der kleine Überschuß; da er unter 38 liegt, so ist der Monat klein, hat also nur 29, nicht 30 Tage. Wir dividieren weiter durch 60. Das Ergebnis ist 6014, mit einem Rest von 27. Dieser Rest heißt großer Überschuß. In Formel 1 war festgestellt, daß unser Jahr im Menschen-t'ung liegt. Es war weiter gesagt, daß der Menschen-t'ung mit dem 21. zyklischen Zeichen beginnt. Ferner war gesagt, daß man immer vom t'ung-Beginn an rechne. In dieser Formel 3 wird dazu betont, daß man vom 1. Tag des t'ung an rechne, aber das gesuchte exklusive gerechnet wird. Also: der Menschen-t'ung beginnt mit dem Zeichen 21, der große Überschuß beträgt 27; da man exklusive rechnet, muß man das nächste Zeichen wählen, also 20 plus 27 plus 1 ergibt 48. Der Neumond des ersten Monats des 5. Jahres Hsi-kung fällt auf das zyklische Zeichen 48. (Bem.: Wir erörtern die Exaktheit und Richtigkeit dieser Rechnungen unten!) — Die weiteren Bemerkungen der Formel sind dann verständlich.

Bemerkungen: Statt »Menschen-t'ung« (人統) gibt eine vorzuziehende Textvariante: »hineingegangen in den t'ung« (入統), also: »Zahl der im laufenden t'ung schon verflossenen Jahre«.

Formel 4: »Erforschung dessen, wo sich der Schaltungsüberschuß befindet: Mit 12 multipliziert man den Schaltüberschuß. Man fügt 7 hinzu und erlangt die Einheit. Was man bei der vollen Chang-Mittelszahl erlangt hat, beginnt beim Wintersolstiz. Rechnet man exklusive, so kommt das Mittel zum Ende, und die Schaltung ist voll.« (Han shu 21b, 15a.)

Beispiel: Ich wähle das Jahr Wen-kung 1 (= 626 v. Chr.). Führt man die Rechnung nach Formel 1 und 2 durch, so erhält man nach dem dort beschriebenen Verfahren als Schaltüberschuß 13. Multipliziert mit 12, ergibt sich 156. Ich fülle nun so lange 7 hinzu, bis die Chang-Mittelszahl von 228 erreicht ist. Dazu muß ich 10mal 7 hinzufügen. Bei exklusiver Rechnung wird aus 10 eine 11. Die Schaltung ist also im 11. Monat. Bestätigt wird dies Ergebnis durch Han shu 21b, 37b, wo dieser Fall mit gleichem Ergebnis demonstriert wird.

Formel 4b: »Das chung-ch'i fällt dabei auf den ersten Monatstag; fällt es auf den 2. Tag, so war im vorigen Monat eine Schaltung.« (Han shu 21b, 15a.)

Bemerkungen: Die 24 ch'i (氣) zerfallen in chieh-ch'i, die auf den 1. Teil des Monats fallen, und chung-ch'i im 2. Teil. Die hier gegebene Regel ist eine alte Schaltregel. Jedes ch'i dauert $15^{1010}/_{4617}$ Tage. Die ch'i verschieben sich gegen den Monat ($29^{43}/_{81}$ Tage); fällt das chung-ch'i an den Monatsanfang, war also der vorige Monat ohne chung-ch'i, so wird geschaltet. Die Erklärung von uns schließt sich an die Kommentare an, die teilweise andere Regeln geben.

Formel 5: »Erforschung des Wintersolstizes: Man multipliziert den Rechnungsüberschuß mit der Jahreszahl des Menschen-t'ung. Bei voller t'ung-Regel erlangt man ein Ganzes, das heißt großer Überschuß. Bei nicht voller t'ung-Regel heißt es kleiner Überschuß. Man zieht die Zahlen ab

nach der Regel. Dann ist das Gefundene der Wintersolstiztag. — Sucht man die 8 Abschnitte (八節), fügt man beim großen Überschuß 45, beim kleinen 1100 hinzu. — Sucht man die 24 ch'i, so verdreifacht man den kleinen Überschuß und fügt beim großen 15, beim kleinen Überschuß 1010 (!) hinzu.« (Han shu 21b, 15b.)

Beispiel: Wir errechnen das Wintersolstiz des 5. Jahres Hsi-kung. Für dieses Jahr hatten wir die Jahreszahl des Menschen-t'ung nach Formel 1 als 988 bestimmt. Diese multiplizieren wir mit dem Planüberschuß (= Rechnungsüberschuß) von 8080. Es ergibt 7983040. Dies dividieren wir durch die t'ung-Regel von 1539. Wir erhalten 5187 und einen Rest von 1247. Dieser Rest heißt kleiner Überschuß, das Divisionsergebnis 5187 heißt großer Überschuß. »Die Zahlen nach der Regel abziehen« bedeutet eine Division dieses großen Überschusses durch 60. Das ergibt 86 und einen Rest von 27. Mit diesem Rest nimmt man wieder die Additionen vor, die in Formel 3 angewendet wurden, denn das Jahr liegt auch im Menschen-t'ung, und man rechnet auch hier exklusive. Also addiere ich zu 27 noch 20 plus 1 und erhalte 48 als zyklisches Zeichen des Wintersolstiztages des 5. Jahres Hsi-kung. Die beiden anderen sich hieran anschließenden Formeln sind rein kalendarischer Art, sie interessieren uns hier nicht so. Man kann mit ihnen in leicht zu sehender Art die zyklischen Zeichen der 8 Abschnitte sowie der 24 Jahresteile bestimmen. Bei der letzten Formel muß es nach dem Kommentator statt verdreifachen »durch 3 dividieren« heißen. Das ist jedoch unrichtig. Aber die Zahlenangabe 1100 muß in 1010 geändert werden. Diese Formel gibt an, daß jeder Abschnitt 45 Tage und $^{1010}/_{1539}$ Teile, jedes ch'i 15 Tage und $^{1010}/_{4617}$ Teile lang ist.

Formel 6: »Erforschung der Mittelabschnitte der 24 ch'i: sie nehmen das yüan als Regel.« (Han shu 21b, 16a.)

Bemerkungen: Es ist diese Formel eine Ergänzung zu dem 2. Teil der Formel 5. Sie gibt nur an, daß die Bruchteile hier 4617 sind.

Formel 7: »Erforschung der 5 Elemente: Die 4 Elemente haben je 73 Tage und 77 Teile der t'ung-Jahresregelteile. Die Mitte hat jeweils 18 Tage 404 Teile der t'ung-Jahresregelteile. Die Mitte ist nach Wintersolstiz 27 Tage 606 Teile.« (Han shu 21b, 16a.)

Erklärung: Hier wird eine Anweisung über die Verteilung der 5 Elemente auf das Jahr gegeben. Es liegt die von uns in unseren »Beiträgen zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han-Zeit« in Tabelle 5 Nr. 1 und S. 54 erwähnte Form der Verteilung der 5 Elemente vor. Dort sind im Rundjahr von 360 Tagen jedem Element 72 Tage zugeteilt, und zwar, wie aus der Beiordnung der Zeichen des 12-Zyklus hervorgeht, der Erde ebenfalls 4 Abschnitte zu 18 Tagen. Der Erde sind dabei die zyklischen Zeichen 2, 5, 8, 11 des 12-Zyklus zugeordnet. Hier liegt die genauere Form vor. Hier geht man vom $365^{385}/_{1529}$ tägigen Jahr aus, daher hat Element Holz, Feuer, Metall, Wasser je $73^{77}/_{1539}$ Tage, der Erde $18^{404}/_{1539}$ Tage zugeteilt. Die letzte Bemerkung der Formel besagt nun folgendes: Nach Tab. 5 unserer zitierten Arbeit beginnen die Tage des Elementes Erde mit dem Beginn des 2. zyklischen Zeichens des 12-Zyklus. Das Wintersolstiz liegt aber am Beginn

des 1. zyklischen Zeichens. Die Tage der Erde beginnen um den Betrag eines zyklischen Zeichens nach Wintersolstiz. So berechnen sich etwa die 27 Tage.

Formel 8: »Erforschung des Ortes der Konjunktion: Man setzt die angehäuften Tage und multipliziert sie mit der Zyklusregel. Den kleinen Überschuß multipliziert man mit 19 und addiert beides. Volle Himmelsumläufe zieht man ab. Mit dem Rest läßt man Zyklusregeln voll werden und erhält 1 Grad. Das Zählen beginnt bei ch'ien-niu 牽牛. Rechnet man exklusive, so hat man den Sterngrad der Konjunktion.« (Han shu 21b, 16a.)

Beispiel: Ich führe die Rechnung für den 12. Monat des Jahres Hsi-kung 5 durch. Für den 1. Monat dieses Jahres hatten wir im Beispiel zu Formel 2 als Zahl der angehäuften Monate 12220 berechnet. Zu dieser Zahl addieren wir noch 11 wegen des 12. Monats. Nach Formel 3 erhalten wir hier für die angehäuften Tage 361192. Diese multiplizieren wir mit der t'ung-Regel von 1539 (= Zc). Ein kleiner Überschuß, der mit 19 zu multiplizieren und zu der hier erreichten Summe zu addieren wäre, ist nicht entstanden. Wir haben also $361192 \cdot 1539 = 555874488$. Dies dividieren wir durch den Himmelsumlauf (Zk = 562120). Dabei erhalten wir einen Rest von 499928. Diesen dividieren wir nun durch die Zyklusregel (Zc = 1539), wir erhalten dadurch 324. Da exklusive gerechnet wird, verändert sich diese Zahl in 325. Der Gradüberschuß von 1292 bleibt zunächst unbeachtet. — Die Konjunktion fand also zu der gesuchten Zeit im 325. Grade statt. Das entspricht nach Tabelle 2 dem 15. Grad wei. — Dies Beispiel wird von 2 Kommentatoren mit gleichem Ergebnis wie bei uns, Han shu 21b, 36b, vorgerechnet.

Formel 9: »Erforschung des Standes der Sonne dabei um Mitternacht: Man multipliziert den kleinen Überschuß der Monate mit Chang-Jahren und zieht das von den Graden der Konjunktion ab. Reicht es für den kleinen Überschuß nicht, so zerlegt man einen ganzen Grad.« (Han shu 21b, 16b.)

Beispiel: Diese Formel schließt sich ganz an Formel 8 an, sie gibt an, wo um Mitternacht des Tages vor der Konjunktion die Sonne stand. Diese Formel ist insofern mehr technisch, als erklärlicherweise der Stand der Sonne um Mitternacht nicht zu beobachten ist. — Wir führen die Rechnung für den Neumond des 1. Monats des Jahres Hsi-kung 5 durch, da unser Beispiel zu Formel 8 hier nicht so geeignet ist, denn es bleibt kein kleiner Überschuß übrig. Als Ort der Konjunktion ergibt sich für unser jetziges Beispiel nach Formel 8 hier 0°; das ist erklärlich, da hier Wintersolstiz und Neumond zusammen auf den gleichen Tag fallen (s. Beispiele zu Formel 3 und 5) und das Wintersolstiz nach der Definition (Tabelle 1, Spalte c und d, Reihe 2) auf 0° fallen soll! — In Formel 3 war der kleine Überschuß, mit dem nun gerechnet werden muß, mit 17 berechnet. Ich multipliziere ihn mit Chang-Jahren (Zb = 19), erhalte 223. Da die Rechnung nach Formel 8 glatt mit 0° aufging, ohne daß ein Gradüberschuß bleibt, von dem man abziehen könnte, so setzen wir zunächst $0° = 365^{385}/_{1539}°$, was ja das gleiche ist; davon ziehen wir nun 223 ab, wir erhalten als Stand der Sonne um Mitternacht vor der Konjunktion $365^{162}/_{1539}°$.

Formel 10: »Erforschung des Standes des Mondes dabei um Mitternacht: Man multipliziert den kleinen Überschuß der Monate mit dem Mond-

umlauf. Bei voller t'ung-Regel erlangt man 1 Grad. Diese zieht man ab von dem Gradstand der Konjunktion.« (Han shu 21b 16b.)

Beispiel: Diese Formel schließt sich weiter an Formel 8 an; sie gibt an, wo um Mitternacht des Tages vor der Konjunktion der Mond stand. — Wir führen die Rechnung für den Neumond des 1. Monats des 5. Jahres Hsi-kung durch. Bei diesem Beispiel war nach Formel 3 der kleine Überschuß 17. Dieser wird mit dem Mondumlauf (Zm = 254) multipliziert, es ergibt sich 4318. Dieses wird durch die t'ung-Regel (Zc = 1539) dividiert, wir erhalten $2^{1240}/_{1539}$°. Dies abgezogen von $365^{385}/_{1539}$° ergibt $362^{684}/_{1539}$°. Der Mond läuft nach diesen Formeln täglich $13^{7}/_{19}$°, die Sonne 1°.

Formel 11: »Erforschung der (nach Mitternacht) hinzugefügten Stunden: Man multipliziert den kleinen Überschuß mit 12 und nimmt jeden vollen Nenner als Regel. Das Zählen beginnt bei tse (子). Bei exklusiver Rechnung hat man die zugefügten Stunden.« (Han shu 21b, 16b.)

Beispiel: Ich rechne aus, zu welcher Stunde der Neumond des 1. Monats des 5. Jahres Hsi-kung stattfand. Hier war der kleine Überschuß, den wir für die Zusatzrechnungen der Formeln 9/10 schon gebraucht haben, 17. Ich multipliziere mit 12, erhalte 204. Jetzt dividiere ich durch den Nenner. Der Nenner dieses kleinen Überschusses ist bei Neumond-, Vollmond- und Mondviertelberechnung 81 (nach Formel 3), bei Wintersolstiz- und 8-Abschnitts-Berechnung 1539 (nach Formel 5), bei den 24 ch'i 4617 (nach Formel 6). Ich dividiere also hier durch 81, erhalte 2 volle Nenner. Da exklusive gerechnet wird, ist das 3. Da beim Zeichen tse (= 1) des 12-Zyklus begonnen wird, so fiel der Neumond in die Stunde yin, also die Zeit von 3 bis 5 Uhr morgens.

Formel 12: »Erforschung der Mondfinsternis: Man setzt jährlich aufgehäufte Monate des Treffüberschusses und multipliziert sie mit 23. Volle 135 zieht man ab. Zu den nicht vollen addiert man 23 und erhält (je) 1 Monat, (bis) 135 voll ist. Das Zählen beginnt bei der Norm. Rechnet man exklusive, so erhält man die Mondfinsternis. — Die Stunde (von Mitternacht an) ist die der Station des Zusammentreffens am Vollmondstag.« (Han shu 21b, 16b—17a.)

Beispiel: Ich suche die erste Mondfinsternis des 5. Jahres Hsi-kung. Ich setze die Zahl der im laufenden t'ung verflossenen Jahre = 988 (s. Formel 1), ziehe davon 513 (= 1 Treffen = Treffjahr) ab, der Rest von 475 wird mit dem Chang-Monat multipliziert, also 475 · 235, sodann das Ergebnis durch das Chang-Jahr von 19 dividiert. So werden aus den Treffüberschußjahren 5875 Treffüberschuß-jährlich-angehäufte-Monate. Diese Zahl wird nun mit 23 multipliziert, von dem Ergebnis 135125 werden volle 135 jeweils abgezogen; das ergibt 1000 mit einem Rest von 125. Dieser Rest wird nun so lange mit 23 aufgefüllt, bis 135 erreicht ist. Hier füge ich 1mal 23 hinzu. Da exklusive gerechnet wird, war im 2. Monat eine Mondfinsternis. Sucht man die folgende, so braucht man nur $5^{20}/_{23}$ Monate hinzuzufügen. Der letzte Satz bedeutet eine Erklärung, zu welcher Stunde die Mondfinsternis stattfand. Am Finsternistag, also am Vollmondstag, treffen sich Sonne und Mond, sagt der Kommentar, daher ist die Station des Mondes, also auch das zyklische

Zeichen des 12-Zyklus, auch der Ort, wo sich die Sonne befindet. Das wäre hier die 2. Stunde (Doppelstunde). — Nach dieser Formel können bei gewisser Modifikation auch Sonnenfinsternisse berechnet werden. Jedoch stellen die Kommentare fest, daß die Sonnenfinsternisse der Ch'un-ch'iu-Zeit nicht so berechnet wären. — Mondfinsternisse sind in den Texten bis zur Han-Zeit nicht verzeichnet (vgl. unten).

## Umlaufsformeln.

Formel 13: »Erforschung der Sehenswiederkehr der 5 Planeten: Man setzt die vom obersten yüan des obersten Anfangs an verflossenen Jahre inklusive des gesuchten Jahres und multipliziert sie mit der großen Sehenswiederkehrszahl. Bei voller Jahreszahl erhält man 1 Ganzes, das ist die feste Sehenswiederkehrszahl. Die nicht vollen| heißen: Sehenswiederkehrsüberschuß. Ist der Sehenswiederkehrsüberschuß 1 volle Sehenswiederkehrszahl oder darüber, so war die Sichtbarkeit im vergangenen Jahr. Ist sie das doppelte von 1, so war sie im vorvergangenen Jahr; ist sie nicht voll, so war sie in diesem Jahr.« (Han shu 21b, 17b.)

Beispiel: Ich untersuche, ob die Wiederkehr der Sichtbarkeit des Jupiter im 1. Jahre T'ai-ch'u (104 v. Chr.) stattfand. Als Zahl der vom obersten yüan an verflossenen Jahre ist Han shu 21b, 41a die Zahl 143127 gegeben. Diese Zahl ist nicht, wie die sonst gegebenen, die wir benutzten (s. Formel 1, Beispiel) inklusive gegeben, sondern exklusive, wie wir auch beim Beispiel zu Formel 26b sehen; ich muß also hier zur Berechnung, die inklusive Rechnung verlangt, die Zahl 143128 einsetzen. Diese multipliziere ich mit der Sehenswiederkehrszahl (= Sehensmittelregel = Je = 1583). Ich erhalte 226571624. Diese Zahl dividiere ich durch die Jahreszahl des Jupiter (Ja = 1728) und erhalte an festen Sehenswiederkehrszahlen 131117, an Sehenswiederkehrsüberschuß 1448. Eine Division durch die Sehenszahl (= Sehenswiederkehrszahl) ergibt weniger als 1. Also ist die neue Sichtbarkeit in diesem Jahr gewesen. Das Beispiel ist auch Han shu 21a, 41a von den Kommentatoren mit gleichem Ergebnis berechnet worden.

Formel 14: »Erforschung der Station, in der der Planet mitten zu sehen ist: Man multipliziert mit den Sehensmittelteilen die festen Sehenswiederkehren. Bei voller Sehensmittelregel erlangt man 1 Ganzes, das ist das aufgehäufte Mittel. Das nicht volle heißt: Mittelsüberschuß. Mit dem yüan-Mittel dividiert man das aufgehäufte Mittel. Der Überschuß ist der Mittel-yüan-Überschuß. Mit dem Chang-Mittel dividiert man dieses. Der Rest ist die »Eingetreten-in-das-Chang-Mittelszahl«. Dividiert man sie durch 12, so ist der Rest die Station, wo der Planet mitten zu sehen ist. — Die Mittelszahl beginnt beim Wintersolstiz, die Stationszahl beginnt bei Hsing-chi. Rechnet man exklusive, so hat man die Station, in der der Planet mitten zu sehen ist.« (Han shu 21b, 17b—18a.)

Beispiel: Wir bleiben beim vorigen Beispiel. Feste Sehenszahl war dort 131117. Sie wird mit den Sehensmittelteilen = 20736 multipliziert. Ergebnis 2718842112. Dividiert

man das durch die Sehensmittelregel von 1583, erhält man als aufgehäuftes Mittel 1717525 mit einem Mittelsüberschuß von 37. Das aufgehäufte Mittel wird durch das yüan-Mittel von 55404 dividiert. Es ergibt sich 31 und ein Mittel-yüan-Überschuß von 1. Dieser, dividiert durch das Chang-Mittel 228, ergibt 0 und einen Rest 1. Dieser, dividiert durch 12, ergibt 0 und einen Rest 1. Bei exklusiver Rechnung wird daraus 2. Jupiter stand also in Station 2, Hsüan-hsiao in der Mitte der Station. Das Beispiel ist so berechnet in Han shu 21 b, 41 a mit gleichem Ergebnis. Der letzte Satz bezieht sich darauf, daß das Wintersolstiz, wie aus Tab. 1 ersichtlich, in der Mitte der Station Hsing-chi liegt. Die Mittelszahlen beginnen beim Wintersolstiz, also in der Mitte von Hsing-chi. Errechne ich hiernach Station 2, so habe ich wieder die Mitte errechnet, nämlich das ch'i Ta-han (s. Tab. 1 d).

Bemerkung: Für Jupiter allein kann der Stand am Himmel auch nach einer anders aufgebauten Spezialformel, die für andere Zwecke gebraucht wird, berechnet werden (s. Formel 26).

Formel 15: »Erforschung des Monats der Sichtbarkeit: Man multipliziert die feste Sehenszahl mit dem Schaltteil. Man multipliziert den Mittelsüberschuß mit dem Chang-Jahr und läßt es folgen. Bei voller Sehensmonatsregel erlangt man 1 Ganzes. Man addiert das angehäufte Mittel. Das sind die angehäuften Monate. Was nicht voll ist, heißt: Monatsmittelsüberschuß. Mit yüan-Monaten dividiert man die angehäuften Monate; der Überschuß heißt: Monats-yüan-Überschuß. Mit Chang-Monaten dividiert man den Monats-yüan-Überschuß. Dann hat man die »Eingetreten-ins-Chang-Monatszahl«. Mit 12 dividiert man sie. Kommt man an ein Jahr mit Schaltung, so zieht man von der »Eingetreten-ins-Chang-Monatszahl« 13 ab. Im 3. Jahr ist die erste Schaltung, im 6. die zweite, im 9. die dritte, im 11. die vierte, im 14. die fünfte, im 17. die sechste, im 19. die siebente Schaltung. — Bei nicht vollen beginnt das Zählen bei der Himmelsnorm. Bei exklusiver Rechnung erlangt man den Monat, wo der Planet sichtbar wird.« (Han shu 21 b, 18 a.)

Beispiel: Wir behalten das Beispiel der vorigen Formeln bei. Dort kamen in der Rechnung nur die astronomischen Monate vor, hier werden bürgerliche gesucht, und so kommt in die ganze Rechnung noch hinein die Rechnung mit Schaltteilen. Dadurch wird die Formel so kompliziert. Dazu ist der Text nicht ganz in Ordnung sowohl im Wortlaut wie in der Folge der Sätze. — Die feste Sehenszahl war nach Formel 13: 131117. Diese multipliziert mit dem Schaltteil (Jf = 12096) ergibt 1585991232. Der Mittelsüberschuß von 37 (nach Formel 14), mit dem Chang-Jahr (Zb = 19) multipliziert, ergibt 703; beides addiert: 1585991935. Dies wird durch die Sehensmonatsregel (Ji = 30077) dividiert; man erhält an angehäuften Schaltmonaten 52731, an einem Monatsmittelüberschuß 1648. Nun werden angehäufte Schaltmonate und angehäufte Mittel (Formel 14) addiert, also 52731 + 1717525; das Ergebnis, die angehäuften Monate, 1770256 durch yüan-Monate (Zq = 57105) dividiert. Ergebnis: 31, mit einem Rest von 1, dem yüan-Monatsüberschuß. Dieser wird durch den Chang-Monat (Zf = 235) dividiert, Ergebnis 0, Rest 1; diese »Eingetreten-ins-Chang-Monatszahl« wird durch 12 dividiert, da unser Jahr kein Schaltjahr ist, Ergebnis 0, Rest 1. Durch exklusive Rechnung wird aus der 1 eine 2. Die Zählung beginnt

bei der Himmelsnorm. Himmelsnorm (Formel 2) ist der Beginn des bürgerlichen Jahres in dem Monat des Wintersolstizes, mit dem Zeichen tse des 12-Zyklus, denn das Wintersolstiz fällt bestimmungsgemäß in das Zeichen tse. Die Han-Dynastie begann gerade in diesem Jahr nach Menschennorm (Hsia-Kalender) zu rechnen, in der der erste bürgerliche Monat in das Zeichen yin, das Wintersolstiz in den 11. Monat fällt (Han shu 21a, 15b belegt). Der 2. Monat von Himmelsnorm ist in Menschennorm also der 12. Monat. Im 12. Monat wurde Jupiter also sichtbar. Ob das Jahr eine Schaltung hat, ist ferner durch Formel 2 und 4 festzustellen.

Formel 16: »Erforschung des Erscheinungstages: Man multipliziert mit der Mittelregel den Mittel-yüan-Überschuß. Bei voller Uranfangsregel erhält man 1 Ganzes, d. h.: angehäufte Tage. Was nicht voll ist, heißt: kleiner Überschuß. Ist der kleine Überschuß volle 2597 oder darüber, so ist das Mittel groß. Beim Zählen dividiert man die angehäuften Tage nach der Regel. Rechnet man exklusive, so hat man das Wintersolstiz.« (Han shu 21b, 18a.)

Beispiel: Diese Formel präzisiert die Ergebnisse der Formel 14. Wieder haben wir es mit den »Mitteln« zu tun. Das sind die Zwölftel des Jahres, von $30^{2020}/_{4617}$ Tagen Länge. — Bei Fortsetzung unseres Beispiels von Formel 14 multiplizieren wir den Mittel-yüan-Überschuß von dort mit der Mittelregel (Zi = 140530). Das Ergebnis ist 140530. Dies dividiert durch die Uranfangsregel (Zd = 4617) ergibt 30 angehäufte Tage bei einem Rest, dem kleinen Überschuß von 2020. Der Rest ist unter 2597. Wäre er 2597, so würde er das Mittel von $30^{2020}/_{4617} + {}^{2597}/_{4617}$ auf 31 Tage auffüllen, das wäre ein großes Mittel. — Ich dividiere nach der Regel, also durch 60, und erhalte als Ergebnis 0, bei einem Rest von 30, die sich bei exklusiver Rechnung auf 31 vermehren. Das ist also der 31. Tag, der Tag chia-wu vom Wintersolstiz an gerechnet. Wir halten den letzten Satz des Textes für verderbt, da der letzte Satz immer den Titel der Formel wiedergibt; es muß entweder in: »Erscheinungstag« oder, was dem Sinne nach auch möglich, in: »von Wintersolstiz an« verbessert werden. — Die Formel ist so gerechnet auch Han shu 21b, 41b.

Formel 17: »Erforschung des Neumondstages: Man multipliziert mit der Monatsregel den Monats-yüan-Überschuß. Bei voller Tagesregel erlangt man 1 Ganzes, das heißt: aufgehäufte Tage. Der Überschuß heißt: kleiner Überschuß. Ist der kleine Überschuß 38 und darüber, so ist der Monat groß. Beim Zählen beseitigt man die angehäuften Tage nach der Regel. Rechnet man exklusive, so hat man den Neumondstag der Sichtbarkeit des Planeten.« (Han shu 21b, 18b.)

Beispiel: Diese Formel präzisiert die Ergebnisse von Formel 15. Wieder haben wir es mit echten Monaten zu tun. Diese sind $29^{43}/_{81}$ Tage lang. — Bei Fortsetzung unseres dortigen Beispiels multiplizieren wir den Monats-yüan-Überschuß von 1 mit der Monatsregel (Zg = 2392). Das Ergebnis 2392 wird durch die Tagesregel (Za = 81) dividiert. Es ergeben sich 29 angehäufte Tage und ein kleiner Überschuß von 43. Da er über 38 ist, ist der Monat groß, denn ${}^{38}/_{81}$ füllen $29^{43}/_{81}$ auf 30 Tage auf. Der Neumondstag der

Sichtbarkeit ist also der 30. Tag, der Tag k'uei-chi nach Wintersolstiz. — Zu diesem Ergebnis kommt auch der Kommentar zu Han shu 21 b, 41 b.

Formel 18: »Erforschung der Tage des angebrochenen Mittels und der Grade der angebrochenen Station: Man multipliziert mit der Mittelregel den Mittelsüberschuß und mit der Sehensmittelregel deren kleinen Überschuß und addiert beides. Bei voller Sehensmitteltagesregel erlangt man 1 Ganzes, das ist die Zahl der Tage des angebrochenen Mittels und der Grade der angebrochenen Station. Das Mittel rechnet vom Sichtbarkeitstag an, die Station vom Beginn der Station an. Bei exklusiver Rechnung erlangt man den Tag und die Gradzahl, wo der Planet zu sehen ist. — Sucht man den Abend, so ist es 15 Grad weiter.« (Han shu 21 b, 18 b—19 a.)

Beispiel: Diese Formel präzisiert weiter die Formel 16. Ich multipliziere den Mittelsüberschuß der Formel 14 von 37 mit der Mittelregel (Zi = 140530), erhalte 5199610. Ich multipliziere den kleinen Überschuß von Formel 16 von 2020 mit der Sehensmittelregel (Je = 1583, erhalte 3197660. Beides addiert, ergibt 8397270. Dies wird nun durch die Sehenstagesregel dividiert (Jw = 7308711); wir erlangen 1, bei exklusiver Rechnung 2, also den 2. Tag nach dem Mittel. Das besagt, daß Jupiter am 30 + 2, also am 32. Tag, dem Tag i-wei nach Wintersolstiz, sichtbar wird.

Formel 19: »Erforschung der Tageszahl des angebrochenen Monats: Man multipliziert mit der Monatsregel den Monatsüberschuß und mit der Sehensmonatsregel deren kleinen Überschuß und addiert beides. Bei voller Sehenstagesregel erlangt man 1 Ganzes, das sind die Tage des angebrochenen Monats. Addiert man das zu der Zahl des großen Überschusses, so hat man den Tag der Sichtbarkeit.« (Han shu 21 b, 19 a.)

Beispiel: Diese Formel präzisiert ihrerseits wieder Formel 17 und 15. Ich multipliziere Monatsregel (Zg = 2392) mit dem Monatsüberschuß der Formel 15 von 1648. Ergebnis 3942016. Ich multipliziere mit der Sehensmonatszahl (Ji = 30077) den kleinen Neumondsüberschuß der Formel 17 von 43. Das Ergebnis 1293311 addiere ich zu dem vorigen, erhalte 5235327. Das dividiere ich durch Jx = 2436237, ich erhalte 2 bei einem Rest von 362853. Die 2 Tage werden bei exklusiver Rechnung 3. Das besagt, daß Jupiter am 29 + 3, also am 32. Tag, dem Tag i-wei nach Wintersolstiz, sichtbar wird.

Fassen wir das Ergebnis unserer gesamten Rechnungen an unserem Beispiel, dem 1. Jahre T'ai-ch'u, Berechnung des Jupiters, zusammen: Jupiter wurde zuerst sichtbar am 12. Monat des Jahres vorher (Formel 13 und 14), und zwar am Tage i-wei, dem 3. Tage dieses Monats (Formel 15, 17, 19, wie auch Formel 14, 16, 18), in dem zyklischen Zeichen ch'ou (Formel 14 und Tab. 1, Spalte e), und zwar im 14. Grade, also im 6. Grade nü zur Zeit des Wintersolstizes. Diesen Stand zeichnet auch Han shu 21 b, 41 a im Text auf. — Die Anzahl der Grade, die Jupiter täglich durchläuft, ist auch Han shu 21 b, 9 b—10 a in dem Abschnitt über den Jupiter angegeben.

Die gleichen Rechnungen, die wir hier beispielsweise für Jupiter durchgeführt haben, können auch für alle anderen Planeten analog durchgeführt werden.





Formel 20: »Erforschung des Mittels der späteren Sichtbarkeit: Man addiert das angehäufte Mittel zum Mittel-yüan-Überschuß und den Spätüberschuß zum Mittelsüberschuß. Bei voller Regel erlangt man 1 Ganzes und addiert das zum Mittel-yüan-Überschuß hinzu. Dann dividiert man nach der Regel und hat das Mittel der späteren Sichtbarkeit.« (Han shu 21b, 19a.)

Beispiel: Ich behalte das vorige Beispiel bei und berechne, wann die nächste Sichtbarkeit des Jupiters stattfand. Ich addiere das angehäufte Mittel (Jc = 13) zu dem Mittel-yüan-Überschuß der Formel 14 von 1, Ergebnis 14. Andererseits addiere ich den Mittelsüberschuß (Jd = 157) zu dem Mittelsüberschuß der Formel 14, der 37 betrug. Der Mittelsüberschuß Jd wird hier in dieser Formel Spätüberschuß genannt, um die Verwechselung mit dem anderen Mittelsüberschuß zu vermeiden. Beides addiert, ergibt 194. 194 ist noch keine volle Regel (Sehensmittelregel Je = 1583), daher ist nichts hinzuzuaddieren. Ich dividiere nun wie in Formel 14, die ganz parallel zu dieser ist, zuerst durch das Chang-Mittel (Zr = 228), Ergebnis 0, Rest 14; diesen Rest wieder durch 12, Ergebnis 1 Rest 2. Die nächste Sichtbarkeit findet also im 2. Mittel des folgenden Jahres statt. Das geht auch aus dem Abschnitt über den Lauf des Jupiter hervor, wo es heißt: »Eine Sichtbarkeit ist 398 Tage und 5163102 Teile« (Han shu 21b, 10a). Über den Begriff »Mittel« (chung-chʻi) s. Formel 16.

Formel 21: »Erforschung des Monats der späteren Sichtbarkeit: Man addiert die angehäuften Monate zum Monats-yüan-Überschuß und die späteren Monate zum Monatsüberschuß. Bei voller Regel erlangt man 1 Ganzes und addiert das zum Monats-yüan-Überschuß hinzu. Man dividiert nach der Regel und hat dann den Monat der späteren Sichtbarkeit.« (Han shu 21b, 19a.)

Beispiel: Diese Formel ist parallel gebaut zu Formel 15. Ich bleibe im gleichen Beispiel und addiere die angehäuften Monate (Jg = 13) zu dem Monats-yüan-Überschuß der Formel 15, welcher 1 betrug. Andererseits addiere ich den Monatsüberschuß (Jh = 15079) zu dem Monatsüberschuß der Formel 15 von 1648. Jh, der Monatsüberschuß, ist hier, um Verwechselung mit dem anderen hier gebrauchten Monatsüberschuß zu vermeiden, »Spätere Monate« genannt. Das Ergebnis ist 16727. Es ist keine volle Regel (Sehensmonatsregel Ji = 30077), daher ist nichts hinzuzuaddieren. Also dividiere ich nach der Regel (die Formel 15 gegeben ist) durch den Chang-Monat (Zf = 235), Ergebnis 0, Rest 14. Dieses, dividiert durch 12, ergibt 1, Rest 2. Die nächste Sichtbarkeit findet also im 3. Monat des folgenden Jahres statt. Das entspricht nach der beim Hsia-Kalender anzuwendenden Korrektion dem 1. Monat, denn der Hsia-Kalender, den die Han gerade damals eingeführt hatten, beginnt das bürgerliche Jahr mit dem 3. Monat des astronomischen Jahres.

Formel 22: »Erforschung des Erscheinungstages und der Zahl der Grade, die er in die Station und das Mittel hineingegangen ist: die gleiche Methode wie oben.« (Han shu 21b, 19b.)

Bemerkungen: Diese Formel ist absolut parallel zu Formel 16 und 18. Die Rechnungsart ist daher genau so.

Formel 23: »Erforschung des Neumondstages und der Tageszahl des angebrochenen Monats: die gleiche Methode wie oben.« (Han shu 21b, 19b.)

Bemerkungen: Diese Formel ist absolut parallel zu Formel 17 und 19. Die Rechnungsart ist daher genau so.

Formel 24: »Erforschung der Morgensichtbarkeit: man fügt den Abend hinzu; bei Abendsichtbarkeit fügt man den Morgen hinzu, alles nach der gleichen Methode wie oben.« (Han shu 21b, 19b.)

Bemerkungen: Diese Formel für die inneren Planeten Venus und Merkur, die eine Parallele zu Formel 18, letzter Teil ist, wird ebenso gerechnet wie diese.

Formel 25: »Erforschung der 5 Wandelnden: Man setzt die von der ersten Sichtbarkeit an verflossenen Tage bis zu dem gesuchten Tag und multipliziert sie mit der Zahl der Grade, die sie gelaufen sind. Gibt es bei den Tagen Teile, so multipliziert man mit dem Zähler das Ganze als Norm und hat den Nenner als Regel. Haben beide (Zahlen) Teile, so multipliziert man (beiderseits) den Nenner mit dem Ganzen und addiert dazu den Zähler hinzu und multipliziert beides miteinander als Norm und nimmt die miteinander multiplizierten Nenner als Regel. Man dividiert Norm durch Regel und erhält Ganze, die heißen: angehäufte Grade. Das Zählen beginnt bei dem Grad der Station, in der der Planet bei seiner ersten Sichtbarkeit stand. Bei exklusiver Rechnung erlangt man den Grad der Station, in der sich der Planet befindet.« (Han shu 21b, 19b.)

Beispiel: Diese Formel dient dazu, auszurechnen, in welchem Grad ein Planet an einem beliebigen Tage steht. Hierzu rechnet man zunächst nach den obigen Formeln aus, wann er in diesem Jahr sichtbar wird und wo er dann steht. Dann zieht man das Kapitel über den betreffenden Planeten und seine Laufzeiten und -zahlen heran, das H. Maspero in T'oung Pao 26, 306—317 auszugsweise wiedergegeben hat. Es läuft z. B. Jupiter zunächst: »rechtläufig täglich $^{2}/_{11}$ Grad, 121 Tage lang« (Han shu 21b, 9b). Hier hat man nun nach unserer Formel den Zähler 2 mit 121 zu multiplizieren und durch den Nenner 11 zu dividieren, man erhält dann 22 Grad als Lauf in den ersten 121 Tagen. — Bei Venus heißt es: »Abends wird sie zuerst sichtbar $^{1}/_{2}$ Station von der Sonne entfernt. Rechtläufig geht sie täglich $1\,^{15}/_{92}$ Grad, $181\,^{45}/_{107}$ Tage lang«. Hier muß nach unserer Formel $1\,^{15}/_{92}$ verwandeln in $^{92+15}/_{92} = {}^{107}/_{92}$, $181\,^{45}/_{107}$ in $^{19367+45}/_{107} = {}^{19412}/_{107}$, dann beide multiplizieren: $^{2077084}/_{92} = 211$ Grad Lauf in den ersten 181 Tagen. Auf diese Weise kann der Stand genau bestimmt werden. Die Formel ist vorwiegend arithmetisch.

## Jupiterformeln.

Formel 26a: »Erforschung des Ortes von Jupiter: Man setzt die vom obersten yüan an verflossenen Jahre und läßt unberücksichtigt das gesuchte Jahr. Ist es eine volle Jahreszahl, so zieht man sie ab, ist sie nicht voll, so multipliziert man (den Rest) mit 145 und nimmt 144 als Regel. Nach der



Regel erhält man 1 Ganzes, das heißt angehäufte Stationen. Das, was nicht voll ist, heißt Stationsüberschuß. Sind die angehäuften Stationen volle 12, so zieht man sie ab. Die nicht vollen heißen: feste Stationen. Das Zählen beginnt mit hsing-chi. Rechnet man exklusive, so erhält man die Station, wo er sich befindet.« (Han shu 21 b, 20 a.)

Beispiel: Ich nehme das 5. Jahr Hsi-kung. Die Zahl der vom obersten yüan bis dahin verflossenen Jahre war 142577. Ich lasse das gesuchte Jahr außer Betracht und erhalte so 142576. Diese Zahl dividiere ich durch die Jahreszahl des Jupiter (Ja = 1728). Ich erhalte an vollen Jahreszahlen 82, an Rest 880. Diesen Rest multipliziere ich mit 145 und erhalte 127600. Dann nehme ich 144 als Regel, indem ich mit 144 dividiere. Ich erhalte an aufgehäuften Stationen 886, an Stationsüberschuß 16. Ich dividiere nun die aufgehäuften Stationen durch 12 und erhalte 73 volle Stationen mit einem Rest von 10, den festen Stationen. Da ich exklusive rechne, addiere ich noch 1, ich erhalte 11. Jupiter steht in diesem Jahr in der Station 11 von hsing-chi als 1 an gerechnet. Das ist die Station ta-huo. — Die Rechnungsart ist im Prinzip genau wie die bei Formel 1—3. — Das von uns gewählte Beispiel ist Han shu 21 b, 36 b vom Kommentator ebenfalls mit gleichem Ergebnis vorgerechnet.

Formel 26b: »Wünscht man das t'ai-sui zu kennen, so dividiert man die angehäuften Stationen durch 60 und läßt übrig das, was nicht voll ist. Das Zählen beginnt bei ping-tse. Rechnet man exklusive, so hat man das t'ai-sui-Tageszeichen.« (Han shu 21 b, 20 a.)

Beispiel: Ich wähle das Jahr 104 v. Chr. Die Rechnung wird zunächst nach Formel 26a durchgeführt; dabei ist zu beachten, daß hier die Zahl der vom obersten yüan verflossenen Jahre mit 143127 einzusetzen ist. Nach Division durch Ja erhalte ich als Rest 1431, nach Multiplikation mit 145 habe ich 207495, nach Division durch 144 habe ich an angehäuften Stationen 1440. Diese dividiere ich nun nach dieser Formel durch 60; ich erhalte 24, Rest 0. Zu diesem Rest addiere ich wegen Exklusivrechnung 1, ich habe 1. Da die Rechnung mit dem Zeichen ping-tse als Zeichen 1 beginnt, stand das t'ai-sui — der 60-Jahr-Zyklus des Jupiter — in diesem Jahr im Zeichen ping-tse. Das Beispiel ist vorgerechnet auch Han shu 21 b, 41 a. Die Rechnung mit Daten der Ch'un-ch'iu-Zeit führt zu kleinen Unstimmigkeiten, sie ist aber deswegen sinnlos, weil damals diese Rechnungsart noch nicht bestand.

Formel 27: »Erforschung von Chang-Anfang, Neumond, morgens Wintersolstiz: Man setzt den großen Überschuß zu 39, den kleinen zu 61. Beim Zählen dividiert man nach der Regel und beginnt dabei bei dem Anfang des t'ung. — Sucht man das nächste Chang, so muß man hinzufügen beim großen Überschuß 39, beim kleinen 61. So geht es durch die 81 Chang.« (Han shu 21 b, 25 a.)

Bemerkungen: Das Chang-Jahr hat 19 Jahre (= Zb). Der Text sagt (21 b, 23 a): »9 Chang-Jahre sind 171 Jahre, ein kleines Ende der 9 Wege. 9 Enden sind 1539 Jahre,

ein großes Ende (tung)[1]. 3 Enden sind ein Uranfangsende.« Hier wird also die Verbindung zwischen Chang (Jb), t'ung (Jb = 1549) und yüan (Jd = 4617) aufgezeigt. Jedes Chang-Jahr hat $6939^{61}/_{81}$ angehäufte Tage. Dividiere ich diese durch die 60 des Sechzigerzyklus, so behalte ich einen Rest von 39, bei den Bruchteilen den von 61. Das besagt, daß sich das zyklische Zeichen des ersten Tages des Chang, an dem bestimmungsgemäß Neumond, morgens Wintersolstiz ist, jeweils um 39 Zeichen verschiebt. Die Rechnung beginnt am Anfang des t'ung. Die zyklischen Zeichen, mit denen die drei verschiedenen t'ung beginnen, sind in Formel 1 angegeben.

Formel 28: »Erforschung des 'Abschnittes': Der große Überschuß ist auch so, der kleine fügt noch 1 hinzu. — Sucht man die »Umlaufsspitze«, so fügt man beim großen Überschuß 59, beim kleinen 21 hinzu.« (Han shu 21b, 25a.)

Bemerkungen: Ein »Abschnitt« (蔀) sind 4 chang, also 76 Jahre. Diesen Zyklus von 76 Jahren nannte man in den astronomischen Systemen der Zeit des Shih-chi 蔀. Er ist von de Saussure: Une interpolation du Shih-ki (Journ. As. 1922, Juli-Sept., S. 105 bis 135) im Widerspruch zu E. Chavannes: Le calendrier des Yin (Journ. As. 1890 Nov.-Dec., S. 463—510) behandelt und als in das Shih-chi interpoliert hingestellt, ohne daß wir jetzt dazu Stellung nehmen wollen. 1 Chang hat nun $6939^{61}/_{81}$ Tage und dabei einen Überschuß 39. 4 Chang = 67 Jahre haben ebenfalls einen Überschuß von 39 Tagen bei Berechnung des Sechzigerzyklus. Der kleine Überschuß ist jedoch nur 1. — Die Umlaufsspitze hat 57 Jahre, also 3 Chang.

Das sind die sämtlichen Formeln, die Han shu 21b gibt. Hanshu 21a, das allgemeine Ausführungen über Sternbewegungen und ihre kosmisch-irdischen Zusammenhänge im Sinne kosmologischer Spekulationen — nicht wie hier, als reine Wissenschaft — bringt, enthält keine weiteren Formeln. Zwischen Jupiter- und Chang-Formeln (F. 26 und 27/28) schalten sich noch einige astrologische Angaben darüber ein, was es bedeute, wenn der Jupiter eine Station überspringt oder vorzeitig verläßt; dann kommen einige Aufstellungen in Tabellenform, die wir auch wieder als Tabellen wiedergeben. Es ist erstens eine Tabelle der 12 Jupiterstationen und ihrer Lage zu den 28 Mondstationen (Tab. 1) sowie zu den 24 Jahresteilen, eine Tabelle, die genauere Angaben gibt als die von uns in den »Beitr. z. kosmol. Spek. d. Chinesen der Han-Zeit, Tab. 11, S. 62« wiedergegebene; sodann eine Tabelle der Größe der 28 Mondstationen in Graden (Tab. 2), die H. Maspero in T'oung Pao 26, 282 und 285 bereits nach der gleichen Quelle brachte. Zuletzt eine Tabelle, die zeigt, mit welchem Tageszeichen das erste Jahr eines t'ung-, Chang- oder anderen Zyklus beginnt. Diese reproduzieren wir nicht, da sie hier von keinem Belang sind. Dazu werden einige Zyklen

[1] Der Zyklus von 1539 Jahren heißt also sowohl t'ung 統 wie auch chung 終, was zu manchen Textvarianten Anlaß gab.



behandelt, die schon in der älteren Kalenderkunde z. T. gebraucht wurden; den Inhalt dieser Sätze gaben wir z. T. in den Bemerkungen zu Formel 27 und 28. Wozu diese Tabellen gebraucht wurden, zeigte sich schon bei den Formeln oben. Damit haben wir den 2. Hauptabschnitt von Han shu 21 b behandelt mit seinen einzelnen Unterteilen: Zyklusformeln, Planetenformeln, Jupiterformeln und Tabellen, so wie wir in »Beiträge I« den 1. Hauptabschnitt mit seinen Zyklusgrundzahlen, Rechnungsgrundzahlen, Gleichungen und Planetenumlaufzahlen behandelten. Beide Hauptteile sind, wie man sieht, parallel aufgebaut.

### Tabelle 1. Jupiterstationen und Hsiu.

Spalte a = Name der Jupiterstationen, b = Anfang, Mitte oder Ende derselben, c = seine Lage im soundsovielten Grad der Hsiu, d = die 24 Jahres-ch'i, e = laufende Nummer (Spalte a—d aus Han shu 21 b, 21 a—22 a); f = Gradstand nach Tab. 2.

| a | b | c | d | e | f |
|---|---|---|---|---|---|
| Hsing-chi | Anfang | tou 12 | ta-hsüeh | 1 | = 351° |
| | Mitte | niu 1 | tung-chih! | 1 | = [Wintersolstiz] |
| | Ende | nü 7 | | 1 | |
| Hsüan-hsiao | Anfang | nü 8 | hsiao-han | 2 | 16° |
| | Mitte | wei 1 | ta-han | 2 | |
| | Ende | wei 15 | | 2 | |
| Chü-shih | Anfang | wei 16 | li-ch'un | 3 | 46° |
| | Mitte | shih 14 | ching-shih | 3 | |
| | Ende | k'uei 4 | | 3 | |
| Hsiang-lou | Anfang | k'uei 5 | yü-shui | 4 | 77° |
| | Mitte | lou 4 | ch'un-fen | 4 | |
| | Ende | wei 6 | | 4 | |
| Ta-liang | Anfang | wei 7 | kou-yü | 5 | 107° |
| | Mitte | mao 8 | ch'ing-ming | 5 | |
| | Ende | pi 11 | | 5 | |
| Shih-ch'en | Anfang | pi 12 | li-hsia | 6 | 137° |
| | Mitte | ching 1 | hsiao-yü | 6 | |
| | Ende | ching 15 | | 6 | |
| Shun-shou | Anfang | ching 16 | mang-chung | 7 | 168° |
| | Mitte | ching 31 | hsia-chih | 7 | |
| | Ende | liu 8 | | 7 | |
| Shun-huo | Anfang | liu 9 | hsiao-shu | 8 | 198° |
| | Mitte | chang 3 | ta-shu | 8 | |
| | Ende | chang 17 | | 8 | |
| Shun-wei | Anfang | chang 18 | li-ch'iu | 9 | 229° |
| | Mitte | chi 15 | ch'u-shu | 9 | |
| | Ende | chen 11 | | 9 | |
| Shou-hsing | Anfang | chen 12 | pai-lou | 10 | 259° |
| | Mitte | chüeh 10 | ch'iu-fen | 10 | |
| | Ende | ti 4 | | 10 | |
| Ta-huo | Anfang | ti 5 | han-lou | 11 | 290° |
| | Mitte | fang 5 | hsiang-lou | 11 | |
| | Ende | wei 9 | | 11 | |
| Che-mu | Anfang | wei 10 | li-tung | 12 | 320° |
| | Mitte | ch'i 7 | hsiao-hsüeh | 12 | |
| | Ende | tou 11 | | 12 | |

Tabelle 2. Gradeinteilung der 28 Hsiu.

Spalte a = Name der Hsiu, Spalte b = Gradausdehnung, Spalte c = laufende Grade, wie sie für Formel 8 u. a. gebraucht werden. — Spalte a und b nach Han shu 21 b, 22 b—23 a.

| a | b | c | | a | b | c | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Chüeh | 12 | 265–276 | Ost 75° | k'uei | 16 | 73–88 | West 80° |
| k'ang | 09 | 277–285 | | lou | 12 | 89–100 | |
| ti | 15 | 286–300 | | wei | 14 | 101–114 | |
| fang | 05 | 301–305 | | mao | 11 | 115–125 | |
| hsin | 05 | 306–310 | | pi | 16 | 126–141 | |
| wei | 18 | 311–328 | | tsui | 02 | 142–143 | |
| ch'i | 11 | 329–339 | | ts'an | 09 | 144–152 | |
| tou | 26 | 340–365 | Nord 98° | ching | 33 | 153–185 | Süd 112° |
| niu | 08 | 1–8 | | kuei | 04 | 186–189 | |
| nü | 12 | 9–20 | | liu | 15 | 190–204 | |
| hsü | 10 | 21–30 | | hsing | 07 | 205–211 | |
| wei | 17 | 31–47 | | chang | 18 | 212–229 | |
| shih | 16 | 48–63 | | chi | 18 | 230–247 | |
| pi | 09 | 64–72 | | chen | 17 | 248–264 | |

## Kapitel 2.

## Charakteristik und Bedeutung der Formeln.

Wir sind uns bewußt, daß an den im vorigen Kapitel dargelegten Formeln trotz allem noch manche Einzelheiten, besonders bei den Planetenformeln, ungeklärt sind, daß auch spätere Forschung noch manches zu verbessern haben wird; wir hoffen aber doch, den Hauptinhalt richtig erfaßt und erklärt zu haben. Die 28 Formeln sind das mathematisch-astronomische Rüstzeug der Han-Gelehrten gewesen. Außer daß sie für uns ein wichtiges Zeugnis des wissenschaftlichen Denkens der Han-Zeit sind, müssen sie darüber hinaus als ein vollständiges Handbuch der Astronomie vor 2000 Jahren gelten und somit als ein bedeutendes Dokument in der Geschichte der Wissenschaft überhaupt. An ihrem mathematischen Aufbau ist für uns interessant, daß in den eigentlichen Formeln nur Addition, Subtraktion, Multiplikation und Division (加, 減, 乘, 除) vorkommen, wobei auch Multiplikation und Division gern und oft noch in eine mehrfache Addition und Subtraktion aufgelöst werden. Es fehlt ganz die Rechnung mit unbekannten, allgemeinen und abstrakten Zahlen und Wurzelrechnungen. Bruchrechnung tritt nur bei Formel 12 und 25 deutlich hervor, wo von Nenner und Zähler (分母, 分子) gesprochen wird. Sämtlichen anderen Formeln liegen natürlich sehr genaue Bruchrechnungen zugrunde, die aber in den Formeln dadurch umgangen werden, daß erstens die Grund- und Rechnungszahlen schon weitgehend multipliziert wurden, damit man bei den verschiedenen Rechnungen möglichst schon sofort den gleichen Quotienten hat, daß ferner die Rechnungen entsprechend ausgeführt werden. Die bei den Rechnungen auftretenden

Zahlenwerte gehen oft bis in Millionen und Milliarden. Das Rechnen mit diesen Zahlen scheint keine Schwierigkeiten verursacht zu haben. Die den Leser zunächst verwirrende Umständlichkeit und Unverständlichkeit der Formeln ist nur eine scheinbare, denn wenn wir unsere heutigen komplizierten Formeln ebenso, wie es hier geschehen ist, in Worten statt in Zahlen auszudrücken versuchten, so wäre das Ergebnis nicht weniger verwirrend.

Die in den Grundzahlen wie in den Formeln im Text gegebenen Zahlen sind, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, richtig überliefert und nicht durch Schreib- oder Druckfehler entstellt. Bei anderen Zahlenangaben kann man in chinesischen Texten oft eine erhebliche Unsicherheit der Überlieferung bemerken; es zeigt sich hiernach aber, daß die Zahlen, bei denen es auf Genauigkeit ankam, auch genau überliefert wurden. Es ist nicht haltbar, den Chinesen einen Sinn für Exaktheit abzusprechen.

Was für Fähigkeiten hatten die damaligen Astronomen? Sie konnten berechnen, auf welches Tageszeichen der Neujahrsneumond eines beliebigen Jahres fiel, auf welches das Wintersolstiz, die ersten Tage der verschiedenen Monate, auf welches die übrigen Mondphasen, wann eine Mondfinsternis war. Sie konnten weiter berechnen, zu welcher Stunde diese Ereignisse stattfanden und in welchem Grad am Himmel. Ähnlich konnten sie für die Planeten berechnen, wann sie wieder da am Himmel erschienen, wo sie standen, wo sie zu beliebigen Tagen standen, wann sie zum nächsten Mal wieder sichtbar wurden u. a. Sie konnten demnach tatsächlich alle Himmelserscheinungen berechnen, die sie brauchten, und konnten alle die nachrechnen, die sie in der vorliegenden Literatur fanden: das ist für unsere weiteren Untersuchungen besonders zu beachten! Dabei verwendeten sie Formeln von großer Einfachheit im Vergleich mit denen, mit denen wir heute rechnen würden, Formeln, mit denen jeder Gebildete rein mechanisch rechnen konnte. Es fehlt sonderbarerweise nur eine Formel für die Berechnung von Sonnenfinsternissen, was um so mehr auffällt, als diese eine große astrologische Rolle spielen[1]. Wohl kann man, wie schon angedeutet (in Formel 12), die Sonnenfinsternisse mit Hilfe der Mondfinsternisformel berechnen, jedoch wird es von allen Kommentatoren bestritten, daß man dies bei den Chʻun-chʻiu-Daten vorgenommen habe. Es erscheint auch merkwürdig, daß man eine so wichtige Modifikation nicht in unserem Text wenigstens angedeutet hat. Wir kommen aber hierauf noch in Kap. 3 Abschnitt 2 zurück, wo wir entsprechende Rechnungen angestellt haben.

Wie groß ist nun die Genauigkeit der Formeln im Vergleich zu unseren heutigen Werten? Hierzu ist zunächst zu sagen, daß es oft gar nicht auf höchste

[1] Vgl. unsere Beiträge z. kosmologischen Spekulation der Han-Zeit S. 86f. sowie T. Ijima, l. c. S. 217.

Genauigkeit ankam; wenn z. B. beim Jupiter berechnet werden soll, in welcher Station er in einem gesuchten Jahr steht, so kommt es hier nur etwa auf 30° Genauigkeit, also ± 15° an, da jede Station rund 30° umfaßt[1]. Andere Formeln wollen große Genauigkeit. Hier läßt sich nun die erreichbare Genauigkeit durch Untersuchung der verwendeten Grundzahlen berechnen. Die Grundzahlen sind in »Beiträge I, Teil B« schon darauf untersucht. Wir wollen jetzt, im Interesse der in Kap. 3 folgenden Rechnungen, einen anderen Weg gehen und zunächst nur 2 Rechnungen, die der Formeln 3 und 5, auf ihre Genauigkeit untersuchen; weiteres wird dann an passender Stelle noch angeschlossen werden. Die Ergebnisse dieser Prüfung sind in den Tabellen 3 und 4 zusammengestellt.

Tabelle 3. Berechnete Neumonde.

Es bedeutet: a = Neumondsdatum, berechnet nach Formel 1 bis 3, synchronisiert nach P. Hoang. b = astronomisch berechneter Neumond. c = Differenz.

| a | b | c |
|---|---|---|
| 1. XII. 668 | 2. XII. 668 | −1 |
| 18. XII. 637 | 19. XII. 637 | −1 |
| 28. XI. 627 | 29. XI. 627 | −1 |
| 19. XII. 580 | 20. XII. 580 | −1 |
| 5. XII. 576 | 6. XII. 576 | −1 |
| 13. XII. 574 | 15. XII. 574 | −2 |
| 13. XII. 555 | 14. XII. 555 | −1 |
| 29. XII. 551 | 30. XII. 551 | −1 |
| 25. XI. 548 | 27. XI. 548 | −2 |
| 14. XII. 547 | 16. XII. 547 | −2 |
| 22. XI. 545 | 23. XI. 545 | −1 |
| 7. XII. 530 | 8. XII. 530 | −1 |
| 27. XI. 521 | 28. XI. 521 | −1 |
| 20. XII. 428 | 21. XII. 428 | −1 |
| 20. XII. 352 | 21. XII. 352 | −1 |

Wir sehen aus Tabelle 3, Spalte c: Die Neumondsdaten lassen sich nach der Formel 3 bis auf 1 Tag richtig berechnen. Die Abweichungen von 1 bis 2 Tagen erklären sich durch die bei der astronomischen Rechnung wie bei der Rechnung mit der Formel 3 vorgenommenen Abrundungen der Tagesbruchteile. Bei anderen von uns durchgeführten Rechnungen traten auch Differenzen von 0 Tagen auf. Die Formel ist jedenfalls hinreichend genau und sehr brauchbar.

Tabelle 4. Wintersolstizien und Neumonde.

Es bedeuten: a = Jahr, Monat und Tag des astronomischen Wintersolstizes. b = Tag des Wintersolstizes nach Liu Hsin, Han shu 21 b. c = Tag des Wintersolstizes, berechnet nach Formel 5. d = Differenz zwischen den Werten a zu b und c. e = Tag

[1] Jedoch erlaubt hier eine Zusatzformel (die nicht im Text angegeben, aber gebraucht wird) eine genauere Bestimmung (s. u.).

des astronomischen Neumondes im gleichen Jahr und Monat. f = Tag des Neumondes nach Liu Hsin, Han shu 21b. g = Tag des Neumondes, berechnet nach Formel 3 (vgl. zu e bis g die Tab. 3 und 5).

| a[1] | b | c | d | e | f | g |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 656, XII, 21 | 18 | 18 | −3 | 19 | 18 | 18! |
| 580, XII, 21 | 19 | 19 | −2 | 20 | 19 | 19 |
| 523, XII, 21 | 19 | 19 | −2 | 20 | 19 | 19! |
| 428, XII, 21 | 20 | 20 | −1 | 21 | 20 | 20 |
| 352, XII, 20 | 20 | 20 | 0 | 21 | 20 | 20 |

Aus Tabelle 4, Spalte d sehen wir, daß die Wintersolstizien, die wir mit Formel 5 in Spalte c berechneten, gegenüber den wahren astronomischen (Sp. a) einen steigenden Fehler innerhalb des Zyklus haben[2]. Jedoch ist der Fehler bei einem Zeitraum bis zu 500 Jahren noch nicht bedeutend, indem der wahre Tag der Sonnenwende durch einfache Beobachtungshilfsmittel durchaus nicht ganz einfach zu bestimmen ist und eine Rechnungsdifferenz von 3 Tagen durch Beobachtung noch schwer sicher festzustellen ist.

Die Untersuchungen erweisen also eine achtunggebietende Genauigkeit der Formeln des Liu Hsin.

## Kapitel 3.

## Verfälschte Liu Hsin das Tso-chuan?

Nachdem wir in »Beiträge I« und im 1. Kapitel dieser Arbeit die astronomischen Fähigkeiten der Han-Gelehrten kennengelernt, in Kap. 2 zusammengefaßt und an 2 Beispielen die Genauigkeit der damaligen Methoden geprüft haben, wollen wir diese Ergebnisse auf eine Spezialuntersuchung anwenden. Es sollen die astronomischen Angaben des Tso-chuan geprüft werden. Jede Arbeit, die sich mit der Tso-chuan-Frage und besonders der Tso-chuan-Chronologie beschäftigt, muß sich rechtfertigen, denn diese Frage ist seit rund 2000 Jahren von den größten Gelehrten mit höchstem Scharfsinn immer wieder erörtert worden ohne ein endgültig befriedigendes Ergebnis. Wir wollen nun nicht die Chronologie des Tso-chuan prüfen, von der wir nur sagen wollen, daß sie in keines der üblichen chronologischen Schemen sich ganz einreiht, vielmehr eigengeartet ist, sondern die astronomischen Daten auf die Frage hin prüfen: sind diese Daten durch Liu Hsin und seinen Kreis gefälscht; ist somit das Tso-chuan echt, gefälscht oder verfälscht? Diese Frage glauben wir mit unwiderleglicher Sicherheit beantworten zu können durch die folgenden Untersuchungen.

---

[1] Die astronomischen Rechnungen der Tabelle 3, Spalte b, Tabelle 4, Spalte a sind von Dr. R. Müller, Astrophys. Obs. Potsdam, durchgeführt.

[2] Die Spalten b, e–g der Tabelle 4 werden erst unten berücksichtigt.

Die bei diesen zugrunde gelegte Methodik ist folgende:

1. Es werden mit Hilfe der üblichen chronologischen Tafeln (P. Hoang) die astronomischen Daten des Tso-chuan auf unsere Zeitrechnung zurückgeführt. Die Richtigkeit der Tafeln ist, abgesehen davon, daß sie das Resultat jahrhundertelanger Forschungen erster Gelehrter sind, dadurch gewährleistet, daß die Zurückführung der Finsternisdaten des Ch'un-ch'iu mit ihnen richtig gelang.
2. Es werden mit Hilfe der Formeln des Han shu (s. o. Kap. 1), die das astronomische Rüstzeug des Liu Hsin und seiner Zeitgenossen darstellen, bestimmte astronomisch bedeutsame Daten der Tso-chuan-Epoche berechnet. Wir gehen also hier den Weg, den auch Liu Hsin gegangen sein muß.
3. Es werden die Ergebnisse der Untersuchungen Liu Hsins, die hauptsächlich in Han shu 21 b, 2. Teil, ferner in Han shu 21 a und 27 niedergelegt sind, mit herangezogen. Auch sie beschäftigen sich meist mit astronomischen Daten. Die Ergebnisse von Punkt 2 und 3 müssen logischerweise identisch sein.
4. Es werden mit Hilfe der modernen astronomischen Hilfsmittel bestimmte astrale Vorgänge der gleichen Zeit berechnet. Diese Untersuchungen wurden teils von Dr. Rolf Müller (Potsdam), teils von Robert Henseling (Potsdam) durchgeführt. Die Ergebnisse dieser vier Untersuchungen werden miteinander verglichen und in dem angegebenen Sinne ausgewertet. Es werden mit dieser Methodik zunächst die Neumonde, dann die Sonnenfinsternisse, Wintersolstizien, Jupiterstationen und zuletzt einzelne Erscheinungen geprüft.

Unsere Untersuchung unterscheidet sich von den älteren dadurch, daß sie die moderne Astronomie heranzieht, von den neueren dadurch, daß sie die Formeln des Liu Hsin heranzieht. Literatur ist außer dem Han shu und dem Tso-chuan nicht benutzt. Wir werden jedoch am Ende einige der wichtigsten neueren Versuche, die auf der vorliegenden Literatur basieren, kritisch würdigen.

Abschnitt 1: Die Neumondsdaten und das Tso-chuan-Problem.

Das Tso-chuan erwähnt eine Anzahl Neumondsdaten. Das Ch'un-ch'iu nur 2 solche. Diese sind sämtlich auf Tab. 5 zusammengestellt. Die chinesische Tagesangabe (Sp. a) wird (in Sp. b) synchronisiert und mit den modernen Werten (Sp. c; berechnet durch Dr. R. Müller) verglichen in der Spalte d. Es zeigt sich, daß die Daten in der ersten Periode meist um 1 Tag, später meist gar nicht mehr vom richtigen Datum abweichen. Die Abweichung um 1 Tag erklärt sich 1. durch Abrundungen bei der astronomischen Rechnung, 2. dadurch, daß die chinesischen Neumondsdaten auf jeden Fall auch zyklische gewesen sind, da exakte Neumondsbeobachtung schwer ist. Auch hier können daher wieder kleine Verschiebungen, die bis 1 Tag betragen, auftreten. Liu Hsin hätte alle diese Daten fälschen können; dazu stand ihm Formel 3 zur Verfügung. Seine Rechnungen, die wir in Tab. 3 prüften, weichen ebenfalls jeweils um 1 Tag ab. Da jedoch die Unsicherheitsfaktoren in den verschie-

denen Rechnungen auch ± 1 Tag betragen können, so ist die Identität der Differenzen zwischen wahrem, astronomischem und berichtetem bzw. errechnetem Wert ohne Beweiskraft. Die Untersuchung der Neumondsdaten führt für die Tso-chuan-Frage zu keinem Ergebnis, da die Ungenauigkeiten nicht so groß sind, daß sie außerhalb des Unsicherheitsfaktors liegen. Eine ganze Gruppe weiterer Neumondsdaten wird erst im folgenden Abschnitt untersucht; es sind das die Daten, bei denen auf den Neumondstag zugleich eine Sonnenfinsternis fällt. Hier sehen die Rechnungen etwas anders aus.

Bemerkung: Das Datum Tab. 5, m, ist von uns korrigiert, indem wir annahmen, daß zwei ähnlich aussehende zyklische Zeichen vertauscht seien. Diese Annahme ist zweifellos richtig und zeigt, daß gelegentlich die Astronomie auch zur Textkorrektion fähig ist.

Tabelle 5. Neumondsdaten im Ch'un-ch'iu und Tso-chuan.

a = Jahr chinesischer Rechnung, b = Jahr unserer Rechnung, gleichgesetzt nach den Tabellen von P. Hoang, c = Daten des Neumondes nach astronomischer Berechnung, d = Differenzen zwischen beiden.

| a | | | b | c | d |
|---|---|---|---|---|---|
| a) | Hsi 5 | Mon. 1, z. Z. 48 | 18. XII. 656 | 19. XII. 656 | −1 |
| b) | Hsi 5 | Mon. 12, z. Z. 13 | 8. XI. 655 | 9. XI. 655 | −1 |
| ! c) | Hsi 16 | Mon. 1, z. Z. 45 | 17. XII. 645 | 18. XII. 645 | −1 |
| d) | Hsi 24 | Mon. 3, z. Z. 26 l. T. | 15. IV. 636 | 16. IV. 636 | −1 |
| e) | Wen 1 | Mon. 5, z. Z. 58 | 26. III. 626 | 27. III. 626 | −1 |
| ! f) | Ch'eng 16 | Mon. 6, z. Z. 31 | 31. V. 575 | 1. VI. 575 | −1 |
| g) | Ch'eng 17 | Mon. 13, z. Z. 52 | 13. XII. 574 | 14. XII. 574 | −1 |
| h) | Ch'eng 18 | Mon. 2, z. Z. 22 | 12. III. 573 | 12. III. 573 | 0 |
| i) | Hsiang 18 | Mon. 11, z. Z. 4 | 15. XI. 555 | 14. XI. 555 | +1 |
| j) | Hsiang 19 | Mon. 5, z. Z. 29 | 8. VI. 554 | 9. VI. 554 | −1 |
| k) | Hsiang 26 | Mon. 3, z. Z. 51 | 24. I. 547 | 24. I. 547 | 0 |
| l) | Hsiang 27 | Mon. 6, z. Z. 44 | 12. V. 546 | 12. V. 546 | 0 |
| m) | Hsiang 28 | Mon. 12, z. Z. 31! | 25. X. 545 | 26. X. 545 | −1 |
| n) | Chao 12 | Mon. 10, z. Z. 9 | 10. IX. 530 | 10. IX. 530 | 0 |
| o) | Chao 20 | Mon. 7, z. Z. 55 | 17. V. 522 | 17. V. 522 | 0 |
| p) | Chao 23 | Mon. 1, z. Z. 39 | 16. XII. 520 | 16. XII. 520 | 0 |
| q) | Chao 23 | Mon. 7, z. Z. 5 l. T. | 10. VII. 519 | 11. VII. 519 | −1 |

Bemerkungen: Neumond c und f nur im Ch'un-ch'iu, alle übrigen nur im Tso-chuan. — Bei den Neumonden d und q bedeutet l. T. = letzter Tag des Monats. Um den Neumond zu erreichen, muß noch ein Tag addiert werden. — Bei g bedeutet 13. Monat: Schaltmonat nach dem 12. Monat.

## Abschnitt 2: Sonnenfinsternisse und Tso-chuan-Problem.

a) Die Datenkorrektion. Wir untersuchten an anderer Stelle die im Tso-chuan aufgezeichneten Sonnenfinsternisse auf eine bestimmte Frage hin[1]. Wir setzen diese Arbeiten hier mit neuer Fragestellung fort. Wir hatten dort festgestellt, daß in Han shu 27c b Liu Hsin die Finsternisdaten in ihren

[1] Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han-Zeit S. 86f.

Monatsdaten korrigiert. Da diese Korrektion nicht nur ± 1 Monat beträgt, ist die Annahme, es handele sich um eine Transponierung in ein anderes Kalendersystem, nicht haltbar. Da Liu Hsin, der der »Fälscher« des Tso-chuan sein soll, diese Korrektion vorgenommen hat, ist sie für uns hier untersuchenswert. Die Art und Größe der Korrektion ist in Tab. 6 zusammengestellt. Aus Spalte *f* dort sehen wir, daß diese Korrektionen bis ± 3 Monate betragen. Der chinesische Kalender ist nun so eingerichtet, daß nach 2 Monaten der 1. Monatstag annähernd wieder das gleiche zyklische Tageszeichen hat wie vor 2 Monaten. Ein Versuch, Tageszeichen und Monatsdaten in Einklang zu bringen, bedarf also eigentlich höchstens einer Korrektion von ± 1 Monat. Eine Transponierung eines Hsia-Kalenders in einen Chou-Kalender etwa ist nach der Tabelle 5a nicht möglich, da die Abweichung hier

Tabelle 5a. Kalenderverschiebung.

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Astronom. Monat ..... | 10 | 11 | 12 | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Chou-Kalender ....... | 10 | 11 | 12 | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
| Yin-Kalender......... | 9 | 10 | 11 | 12 | 1 | 2 | 3 | 4 |
| Hsia-Kalender........ | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 1 | 2 | 3 |

2 betragen müßte; die eines Chou- in Hsia-Kalender unmöglich, da die Formeln, die Liu Hsin für seine astronomischen Rechnungen ansetzte, wie sich aus Han shu 21 b klar ergibt, sich zunächst auf Chou-Kalender bezogen; sodann Liu Hsin das Tso-chuan so deutete, als ob es Chou-Kalender habe, wie sich auch aus Han shu 21 b ergibt, wenn man den historischen Teil dort mit den Formeln nachzurechnen versucht. Die Frage des Grundes dieser Korrektion klärt sich nun, indem wir die Mondfinsternisformel (Formel 12) zu Rate ziehen. Daß Sonnenfinsternisse und Mondfinsternisse oft in einem Abstand von 14 bis 15 Tagen aufeinanderfolgen, muß auch den damaligen Astronomen bekanntgewesen sein. Daher kann die Mondfinsternisformel auch zur rohen Berechnung der Möglichkeit einer Sonnenfinsternis gebraucht werden, mit der Unsicherheit, daß — da nach dem chinesischen Kalender die Mondfinsternisse in der Monatsmitte stattfinden müssen — man nicht weiß, ob sie an dem 1. Tag des begonnenen oder des folgenden Monats stattfindet. Jedoch läßt der Rechnungsgang immer eine Möglichkeit als wahrscheinlicher erscheinen[1]. Auf Tab. 7 sind solche Rechnungen von uns in Spalte c zusammengestellt. Es zeigt sich, daß sie, bis auf ein Datum, das überhaupt herausfällt, woran ein Schaltmonat die Schuld tragen wird, mit den Korrektionen, die Liu Hsin vorgenommen hat, übereinstimmen. Das erweist, daß sich die Korrektionen aus der Vornahme dieser Rechnung er-

[1] Eine Sonnenfinsternisformel gab es, wie schon ausgeführt, in der Han-Zeit nicht; jedoch hatte man noch eine gewisse Korrektion, mit der man die Mondfinsternisformel für Sonnenfinsternisberechnungen präzisieren konnte in der Angabe, daß alle 41—42 Monate eine Sonnenfinsternis erfolge (Lun-heng XI, 2 = Forke 1907, I, 50; XVII, 3 = Forke II, 14).

### Tabelle 6. Liu Hsins Datenkorrektion.

Es bedeuten: a = Datum nach Jahr und Monat, wie es im Ch'un-ch'iu gegeben. b = zyklisches Zeichen dieses Datums ebendort. c = Angabe des Monatstages ebendort. d = Verbesserung nach Liu Hsin, wie sie Han shu 27cb gegeben ist. e = Angabe des Monatstages nach Liu Hsin. f = Differenz zwischen beiden Datenreihen.

| | a | b | c | d | e | f |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. | Yin 3, 2 | 6 | – | Yin 3, 1 | 2. Tag | −1 M. |
| 2. | Huan 3, 7 | 29 | 1. Tag | Huan 3, 6 | – | −1 M. |
| 3. | Huan 17, 10 | – | 1. Tag | Huan 17, 10 | – | 0 |
| 4. | Chuang 18, 3 | – | – | Chuang 18, 3 | letzt. Tag | +1 M. |
| 5. | Chuang 25, 6 | 8 | 1. Tag | Chuang 25, 5 | 2. Tag | −1 M. |
| 6. | Chuang 26, 12 | 60 | 1. Tag | Chuang 26, 10 | 2. Tag | −2 M. |
| 7. | Chuang 30, 9 | 7 | 1. Tag | Chuang 30, 8 | – | −1 M. |
| 8. | Hsi 5, 9 | 45 | 1. Tag | Hsi 5, 7 | – | −2 M. |
| 9. | Hsi 12, 3 | 7 | 1. Tag | Hsi 12, 3 | – | 0 |
| 10. | Hsi 15, 5 | – | – | Hsi 15, 2 | 1. Tag | −3 M. |
| 11. | Wen 1, 2 | 60 | – | Wen 1, 1 | 1. Tag | −1 M. |
| 12. | Wen 15, 6 | 38 | 1. Tag | Wen 15, 4 | 2. Tag | −2 M. |
| 13. | Hsüan 8, 7 | 1 | – | Hsüan 8, 10 | 2. Tag | +3 M. |
| 14. | Hsüan 10, 4 | 53 | – | Hsüan 10, 2 | – | −2 M. |
| 15. | Hsüan 17, 6 | 40 | – | Hsüan 17, 3 | letzt. Tag | −2 M. ? |
| 16. | Ch'eng 16, 6 | 3 | 1. Tag | Ch'eng 16, 4 | 2. Tag | −2 M. |
| 17. | Ch'eng 17, 12 | 54 | 1. Tag | Ch'eng 17, 9 | – | −3 M. |
| 18. | Hsiang 14, 2 | 32 | 1. Tag | Hsiang 13, 12 | 2. Tag | −2 M. |
| 19. | Hsiang 15, 8 | 54 | – | Hsiang 15, 5 | 2. Tag | −3 M. |
| 20. | Hsiang 20, 10 | 53 | 1. Tag | Hsiang 20, 8 | – | −2 M. |
| 21. | Hsiang 21, 9 | 47 | 1. Tag | Hsiang 21, 7 | – | −2 M. |
| 22. | Hsiang 21, 10 | 17 | 1. Tag | Hsiang 21, 8 | – | −2 M. |
| 23. | Hsiang 23, 2 | 10 | 1. Tag | Hsiang 22, 12 | 2. Tag | −2 M. |
| 24. | Hsiang 24, 7 | 1 | 1. Tag | Hsiang 24, 5 | – | −2 M. |
| 25. | Hsiang 24, 8 | 30 | 1. Tag | Hsiang 24, 6 | – | −2 M. |
| 26. | Hsiang 27, 12 | 12 | 1. Tag | Hsiang 27, 9 | – | −3 M. |
| 27. | Chao 7, 4 | 41 | 1. Tag | Chao 7, 2 | – | −2 M. |
| 28. | Chao 15, 6 | 54 | 1. Tag | Chao 15, 3 | – | −3 M. |
| 29. | Chao 17, 6 | 11 | 1. Tag | Chao 17, 6 | 2. Tag | 0 |
| 30. | Chao 21, 7 | 19 | 1. Tag | Chao 21, 5 | 2. Tag | −1 M. |
| 31. | Chao 22, 12 | 10 | 1. Tag | Chao 22, 10 | – | −2 M. |
| 32. | Chao 24, 5 | 32 | 1. Tag | Chao 24, 5 | 2. Tag | 0 |
| 33. | Chao 31, 12 | 48 | 1. Tag | Chao 31, 12 | 2. Tag | 0 |
| 34. | Ting 5, 3 | 48 | 1. Tag | Ting 5, 1 | 2. Tag | −2 M. |
| 35. | Ting 12, 11 | 3 | 1. Tag | Ting 12, 12 | 2. Tag | +1 M. |
| 36. | Ting 15, 8 | 17 | 1. Tag | Ting 15, 6 | – | −2 M. |
| 37. | Ai 14, 5 | 57 | 1. Tag | Ai 14, 3 | 2. Tag | −2 M. |

klären[1]. Weiter: wenn um ± 1 oder ± 3 Monate korrigiert wird, so verschieben sich, wie schon angedeutet, die Tageszeichen um etwa 30. Nun beobachteten wir an anderer Stelle schon[2], daß eine Bestimmung der Daten

[1] Zur Erklärung des Phänomens der »Doppelfinsternisse« (Tab. 6 Nr. 21—22, 24—25) ergibt eine Rechnung mit der Formel 12 nichts; wir bleiben also bei der in den »Beiträgen zur Kosmologie« S. 93 gegebenen Erklärung und fügen hinzu, daß nach diesem Befund hier die angenommene Fälschung jedenfalls vor Liu Hsin vorgenommen sein muß.

[2] Siehe Beiträge zur Kosmologie S. 96.

Tabelle 7. Datenkorrektion und Sonnenfinsternisse.

Es bedeuten: a = laufende Nummer nach Tab. 6. b = durch Liu Hsin korrigiertes Datum. c = Lage der Sonnenfinsternis, errechnet nach Formel 12. Unterstrichen: wahrscheinlicheres Datum.

| a | b | c | |
|---|---|---|---|
| 6. | Chuang 26, 10 | 9.–10. Monat | |
| 7. | Chuang 30, 8 | 7.– 8. Monat | |
| 9. | Hsi 12, 3 | 3.– 4. Monat | |
| 13. | Hsüan 8, 10 | 9.–10. Monat | |
| 18. | Hsiang 13, 12 | 12.– 1. Monat | |
| 22. | Hsiang 21, 8 | 7.– 8. Monat | In diesem Jahr Schaltmonat! |
| 23. | Hsiang 22, 12 | 12.– 1. Monat | |
| 24. | Hsiang 24, 5 | 5.– 6. Monat | |
| 26. | Hsiang 27, 9 | 9.–10. Monat | |
| 27. | Chao 7, 2 | 2.– 3. Monat | |
| 35. | Ting 12, 12 | 8.– 9. Monat | In diesem Jahr Schaltmonat! |

der Sonnenfinsternisse an Hand der Tafeln von P. Hoang, die mit Chou-Kalender rechnen, dadurch auf Schwierigkeiten stößt, daß Tageszeichen genannt werden, die nach den Tabellen nicht auf den 1. Tag des genannten Monats, ja oft überhaupt nicht in den Monat gefallen sind. In unserer Tab. 8 sind in Spalte i die Tageszeichen des 1. Monatstages für die Monate der Spalte h nach den Hoangschen Tabellen gegeben; in Spalte d die Tages-

Tabelle 8. Berechnungen der Finsternisdaten.

Es bedeuten: a = Jahr und Monat, dessen erster Tag in Spalte b nach Formel 1 bis 3 auf sein zyklisches Zeichen berechnet ist. c = Monat und d = zyklisches Zeichen des ersten Tages, das das Ch'un-ch'iu gibt. e = Monat und f = zyklisches Zeichen des ersten Tages, das Liu Hsin in seiner Korrektion gibt. g = Eintreffen der Sonnenfinsternis, berechnet nach Formel 12; vgl. Tab. 7. h = Monat und i = zyklisches Zeichen des ersten Tages des Monats, das die Tabellen von P. Hoang geben.

| a | | b | c | d | e | f | g | h | i |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 06a. | Chuang 26, 10 | 58 | | | 10 | 59 | 10. Mon. | 10 | 59 |
| b. | Chuang 26, 12 | 58 | 12 | 60 | | | | 12 | 58 |
| 07a. | Chuang 30, 8 | 7 | | | 8 | 7 | 8. Mon. | 8 | 7 |
| b. | Chuang 30, 9 | 36 | 9 | 7 | | | | 9 | 37 |
| 09a. | Hsi 12, 3 | 6 | | | 3 | 7 | 3. Mon. | 3 | 6 |
| b. | Hsi 12, 3 | 6 | 3 | 7 | | | | 3 | 6 |
| 18a. | Hsiang 13, 12 | 31 | | | 12 | 31 | 12. Mon. | 12 | 31 |
| b. | Hsiang 14, 2 | 30 | 2 | 32 | | | | 2 | 30 |
| 22a. | Hsiang 21, 8 | 17 | | | 8 | 17 | 8. Mon. | 8 | 17 (Schaltmonat!) |
| b. | Hsiang 21, 10 | 16 | 10 | 17 | | | | 10 | 16 |
| 23a. | Hsiang 22, 12 | 9 | | | 12 | 9 | 12. Mon. | 12 | 9 |
| b. | Hsiang 23, 2 | 8 | 2 | 10 | | | | 2 | 8 |
| 35a. | Ting 12, 11 | 32 | 11 | 3 | | | | 11 | 32 (Schaltmonat!) |
| b. | Ting 12, 12 | 1 | | | 12 | 2 | 8. Mon. | 12 | 2 |

zeichen, wie sie uns das Ch'un-ch'iu für die Monate der Spalte c gibt. In Spalte f die Tageszeichen, wie sie Liu Hsin für seine in Spalte e dem Ch'un-ch'iu gegenüber korrigierten Monatsdaten gibt. In Spalte b aber haben wir nach der Neumondsformel (Formel 3) für die Daten der Spalte a die Tageszeichen errechnet. Es zeigt sich eine vollkommene Harmonie zwischen den Spalten b, f und i — die Abweichungen von 1 Tageszeichen erklären sich durch den Einfluß der nicht berücksichtigten Tagesbruchteile —, während Spalte d herausfällt. Das beweist, daß Liu Hsin durch seine Korrektion zweierlei erreicht hat: 1. er hat die Monate so korrigiert, daß nach seiner Rechnung (Tab. 7 Spalte c) die Sonnenfinsternis in diesen korrigierten Monat fiel, während sie nach seiner Rechnung in die Monate, die das Ch'un-ch'iu gibt, nicht hineinfiel; 2. er brachte die Tageszeichen mit den Monaten in Einklang.

Wir wissen nun bei den Finsternissen durch astronomische Rechnung, an welchem Tage sie wirklich stattfanden[1]. Wir stellen nun fest, auf welchen Tag und Monat dieses Ereignis fiel, wenn wir das moderne Datum mit den Hoangschen Tafeln auf chinesische Chronologie umrechnen. Das Ergebnis ist Spalte b der Tabelle 9. Die Differenz dieser Daten zu den im Ch'un-ch'iu gegebenen (Tab. 9 Spalte a) ist nach Spalte c dieser Tabelle in den Finsternissen 1 bis 11 meist + 1 Monat, danach meist 0 Monate; wir unterscheiden also 2 Perioden im Ch'un-ch'iu (Yin-kung bis Hsi-kung und Wen-kung bis Ai-kung)[2]. Durch Vergleich der Spalte c der Tabelle 9 mit Spalte f der Tabelle 6 erweist sich wieder, daß Liu Hsin mit seiner Korrektion nur bei Finsternis Nr. 13, 32, 33 das richtige Datum getroffen hat. Das erweist nun, daß seine Mondfinsternisformel im ganzen nicht geeignet ist zur Berechnung von Sonnenfinsternissen des Ch'un-ch'iu-Kalenders, denn die 3 Treffer müssen in diesem Sinne als Zufalltreffer gelten.

Was bedeuten nun die Ergebnisse dieser Untersuchungen für unsere Tso-chuan-Frage? — Zunächst, sollte man meinen, sehr wenig, denn die Daten der Finsternisse des Tso-chuan sind mit einer gleich zu besprechenden Ausnahme mit denen des Ch'un-ch'iu identisch. Sie können vom Ch'un-ch'iu übernommen sein. Das ist uns hier unwichtig. Dagegen: Liu Hsin und sein Kreis sollen das Tso-chuan gefälscht haben. Es ist unwahrscheinlich, daß ein Fälscher in sein Werk Daten aufnimmt, die ihm und seinen Zeitgenossen als falsch erschienen und die er an anderer Stelle (Han shu 21 c, b) mit großer Mühe und vielem Scharfsinn zu korrigieren sucht. Ein Fälscher hätte logischerweise die »richtigen« Daten hereingebracht.

---

[1] Siehe Kosmologie S. 87–88, Tab. 12.

[2] Die erste Periode entspricht also genau der Periode der »Überlieferung« in der von der hanzeitlichen Forschung vorgenommenen 3-Teilung des Ch'un-ch'iu (s. Ku Chieh-kang: Ku-shih pien II, 161, Aufsatz von Mei Sih-p'ing). Das ist interessant!

Tabelle 9. Ch'un-ch'iu-Finsternisse.

a = Datum des Ch'un-ch'iu. b = Monatsdatum nach den chronologischen Tabellen von P. Hoang. c = Differenz zwischen beiden.

| a | b | c |
|---|---|---|
| 01. Yin 3, 2 | 3, 3 | 1 M. |
| 02. Huan 3, 7 | 3, 8 | 1 M. |
| 03. Huan 17, 10 | 17, 11 | 1 M. |
| 04. Chuang 18, 3 | 18, 5? | 2 M. |
| 05. Chuang 25, 6 | 25, Sch.-6 | 1 M. |
| 06. Chuang 26, 12 | 26, 12 | 0 |
| 07. Chuang 30, 9 | 30, 10 | 1 M |
| 08. Hsi 5, 9 | 5, 9 | 0 |
| 09. Hsi 12, 3 | 12, 5 | 2 M. |
| 10. Hsi 15, 5 | ? | |
| 11. Wen 1, 2 | 1, 3 | 1 M. |
| 12. Wen 15, 6 | 15, 5 | −1 M. |
| 13. Hsüan 8, 7 | 8, 10 | 3 M. |
| 14. Hsüan 10, 4 | 10, 4 | 0 |
| 15. Hsüan 17, 6 | ? | |
| 16. Ch'eng 16, 6 | 16, 6 | 0 |
| 17. Ch'eng 17, 12 | 17, 11 | −1 M. |
| 18. Hsiang 14, 2 | 14, 2 | 0 |
| 19. Hsiang 15, 8 | 15, 7 | −1 M. |
| 20. Hsiang 20, 10 | 20, 10 | 0 |
| 21. Hsiang 21, 9 | 21, 9 | 0 |
| 22. Hsiang 21, 10 | 21, 10 | 0 |
| 23. Hsiang 23, 2 | 23, 2 | 0 |
| 24. Hsiang 24, 7 | 24, 7 | 0 |
| 25. Hsiang 24, 8 | 24, 8 | 0 |
| 26. Hsiang 27, 12 | 27, 11 | −1 M. |
| 27. Chao 7, 4 | 7, 4 | 0 |
| 28. Chao 15, 6 | 15, 5 | −1 M. |
| 29. Chao 17, 6 | 17, 9 | 3 M. |
| 30. Chao 21, 7 | 21, 7 | 0 |
| 31. Chao 22, 12 | 22, 12 | 0 |
| 32. Chao 24, 5 | 24, 5 | 0 |
| 33. Chao 31, 12 | 31, 12 | 0 |
| 34. Ting 5, 3 | 5, 3 | 0 |
| 35. Ting 12, 11 | 12, 10 | −1 M. |
| 36. Ting 15, 8 | 15, 8 | 0 |
| 37. Ai 14, 5 | 14, 5 | 0 |

b) Sonnenfinsternis Nr. 26. — Bei der Finsternis Nr. 26 differieren Ch'un-ch'iu und Tso-chuan. Ch'un-ch'iu gibt: Hsiang 27, 12; Tso-chuan: 27, 11. In anderen Fällen würden wir diese Abweichung als einen in dieser Art sehr häufigen Schreibfehler nicht weiter beachten. Wir können aber zeigen, daß dieser »Schreibfehler« schon zur Zeit Liu Hsins vorlag. Er sagt hierzu:

»Das 27. Jahr Hsiang-kungs ist vom Tag hsin-hai[1] 109 Jahre entfernt. Im 9. Monat (!!) am Tag i-hai war Neumond. Das ist ein chien-shen-Monat[2]. Der

[1] Das ist der Tag hsin-hai des 5. Jahres Hsi-kung, Dez. 656 v. Chr., ein Schlagdatum für Liu Hsins Rechnungen.

[2] shen ist das 9. Zeichen des 12-Zyklus; chien-shen heißt, daß der »Weiser« des »Scheffel-Gestirnes«, der den astronomischen Monat anzeigt, den 9. Monat anzeigt.

Geschichtsschreiber von Lu notiert: »Im 12. Monat (!) am Neumondstag i-hai war eine Sonnenfinsternis.« Der Kommentar[1] sagt: »Im Winter im 11. Monat am Tag i-hai am Neumondstag war eine Sonnenfinsternis. Die Station war in shen[2], das ist ein Versehen des Kalenderbeamten; man hatte zweimal vergessen, zu schalten.« (Han shu 21b, 18b.)

Liu Hsin stellt hier nochmals fest, wie schon Tab. 6 Spalte d, daß die Finsternis im 9. Monat war. Das Tso-chuan betont, die Finsternis habe im 11. Monat stattgefunden, astronomisch habe man sich aber erst im 9. Monat (shen) befunden, was durch zweimaliges Vergessen der Schaltung sich erkläre. Wir wollen uns für die Echtheit des letzten Satzes des Tso-chuan-Zitates nicht einsetzen[3], kommen aber hinsichtlich des Datums zu dem gleichen Ergebnis wie oben: Das Datum des Ch'un-ch'iu wie auch das des Tso-chuan werden von Liu Hsin auf Grund seiner Rechnungen für falsch erklärt. Ein Fälscher hätte, wenn er schon von dem im Ch'un-ch'iu überlieferten Datum abgewichen wäre, bestimmt das ihm »richtig« erscheinende eingesetzt und nicht eins, das er ebenfalls für falsch hielt!

Da andererseits aber die im Ch'un-ch'iu aufgezeichneten Finsternisse bis auf wenige — für deren Fälschung wir andere, nicht astronomische Gründe beibrachten[4] — echt sind, ferner Liu Hsin die im Tso-chuan berichteten, wie wir eben zeigten, nicht fälschte, ist wahrscheinlich, daß die Astronomen der Han-Zeit aus den Intervallen zwischen den einzelnen Finsternissen die genauen Werte für die Dauer der Lunation u. a.[5] erschlossen, die wir im System des San-t'ung-Kalenders finden und hier behandelt haben. Daß die 36 Finsternisse[6] des Ch'un-ch'iu in der Han-Zeit unendlich viel studiert wurden, was zahlreich zu belegen ist, ist vielleicht ein Hinweis auf die Richtigkeit unserer Theorie.

Abschnitt 3: Wintersolstizien und Tso-chuan-Problem.

Das Tso-chuan berichtet nur von 2 Wintersolstizien. Das eine fand statt im Dezember 656 v. Chr., das andere im Dezember 523 v. Chr. Beide sind Han shu 21b erörtert. Für das erste Datum ergibt das Tso-chuan den 18. Dezember 656. Aus Tab. 4 sehen wir, daß Liu Hsin den gleichen Tag erhielt durch seine Rechnungen mit Formel 5 (Sp. b und c). Dieses Datum weicht um drei

---

[1] Das Tso-chuan, Hsiang-kung 27.
[2] Vgl. Anm. 2.
[3] Siehe unten.
[4] Beiträge zur Kosmologischen Spekulation S. 93.
[5] Siehe R. Henseling in: Beiträge I, 13.
[6] Es werden immer nur 36 Finsternisse erwähnt (Han shu 26; 27c, b; 36, 6a; 36, 13b; auch 81, 7a); es sind aber 37. Die letzte wird nicht gerechnet. Wahrscheinlich spielen auch Zahlenspekulationen hier mit, da das Ch'un-ch'iu 12 (!) Herzöge und 36 (!) Sonnenfinsternisse umfaßt, unter denen 2 Doppelfinsternisse sind. Parallel dazu hatte die Han-Zeit 12 Herrscher und ebenfalls 2 Doppelfinsternisse. Weiter hat das Ch'un-ch'iu 36 (!) Fürstenmorde und 52 Staatenvernichtungen (Mei Sih-p'ing in Ku-shih pien II, 161 nach Han shu 26, 10b).

Tage vom wahren Wert ab. Es ist auffallend und verdächtig, daß das Tso-chuan wie Liu Hsins Rechnung beide den gleichen Fehler von — 3 Tagen haben. Zum absolut einwandfreien Beweis einer Fälschung dieses Datums reicht der Befund aber nicht aus, denn wir müssen annehmen, daß in der Ch'un-ch'iu-Zeit die Solstizien beobachtet wurden, und bei mäßigen Hilfsmitteln ist ein Irrtum von — 3 Tagen schließlich noch möglich. Das 2. Datum ist sehr interessant: Das Tso-chuan verlegt das Solstiz in den 2. Monat. Nach den Tabellen von P. Hoang fallen die beigegebenen Tageszeichen aber in den 1. Monat. Rechnungen mit Liu Hsins Formeln ergeben das gleiche Tageszeichen wie das Tso-chuan, aber den 1. Monat. Liu Hsin schreibt denn auch zu diesem Datum: »Im 1. Monat, am Tag i-ch'ou, am Neumondstag war morgens Wintersolstiz. Man vergaß die Schaltung, daher sagt das (Tso-) Chuan: ‚Im 2. Monat, am Tag i-ch'ou war Wintersolstiz'« (Han shu 21 b, 39 a). Es ist für uns gleichgültig, worauf die Monatsangabe des Tso-chuan zurückgeht, vielleicht sogar auf einen Schreibfehler; wichtig ist, daß Liu Hsin, wie aus der angeführten Textstelle ersichtlich, im Widerspruch zu diesem Datum steht, denn das scheint ein Beweis gegen eine Fälschung, wenn auch wieder die Tageszeichen, die im Tso-chuan und bei Liu Hsin gleich sind, beide die Abweichung um — 2 Tage haben! — Äußerst auffallend ist nun aber: die beiden einzigen genannten Solstizdaten sind solche, die eine besondere Stellung in der Astronomie der Han-Zeit einnehmen. Es sind Daten, an denen nach den Formeln Liu Hsins Solstiz und Neumond zusammenfallen, bei denen also (nach Chou-Kalender) am Neujahrstag das Solstiz war. Solche Daten sind in Tab. 4 zusammengestellt, nach Han shu 21 b (Sp. b und f) und nach den Formel 3 und 5 (Sp. c und g), verglichen mit den wahren Werten (Sp. a und e); es zeigt sich dabei, daß astronomisch Wintersolstiz und Neumond nie ganz zusammenfallen. Nach dem San-t'ung-Kalender des Liu Hsin wie nach dem System des Yin-Kalenders, das wir aus dem Shih-chi ableiten können, kommt dies alle 76 Jahre vor[1].

Das Interesse an der Verfälschung des Datums 656 v. Chr. mag besonders groß gewesen sein, da das Wintersolstiz dieses Jahres, wie aus Han shu 21 b ersichtlich, als eine Art Schlagdatum der ganzen vorhanzeitlichen Chronologie aufgefaßt wurde. Astronomisch ist dieses Datum interessant, als gleichzeitig ziemlich genau auch der Jupiter in Opposition stand (Abweichung 2.6 Tage[2]). Diese Tatsachen (Übereinstimmung der Abweichungen von — 3 und — 2 Tagen, Schlagdatum) können als Beweise für eine Fälschung wenigstens des ersten der beiden Daten sein; dagegen ließe sich höchstens sagen, daß vielleicht

---

[1] Dabei ist die Formel Liu Hsins genauer.

[2] Berechnet von R. Henseling.

gerade diese beiden Daten Liu Hsin und seine Zeitgenossen dazu gebracht haben könnten, einen solchen Zyklus aufzustellen.

Im ganzen ergibt dieser Befund den Verdacht der Fälschung des ersten Wintersolstizdatums.

Abschnitt 4: Jupiterstationen und Tso-chuan-Problem.

Das Han shu 21 b gibt in seinem zweiten, historischen Teil, den wir jetzt schon oft herangezogen haben, sieben Angaben über Jupiterstationen während der Ch'un-ch'iu-Periode. Diese sind in Tab. 10 zusammengestellt. Davon stammen die ersten drei aus dem Kuo-yü (sämtlich Chin-yü 4); wir ziehen diese mit in unsere Diskussion ein, weil nach allen bisherigen Untersuchungen der verschiedensten Richtungen nie die Verwandtschaft von Kuo-yü und Tso-chuan in Zweifel gestellt ist. Die übrigen vier Angaben stammen aus dem Tso-chuan. Darüber hinaus enthält das Tso-chuan noch drei weitere hier verwertbare Angaben über Jupiterstationen: 1. Chao kung 10. Diese ist uninteressant, weil der Jupiter genau zwei Stationen weiter gelaufen ist als Chao kung 8; genau so Hsiang-kung 31. 2. Chao kung 9. Diese ist überaus wichtig und wird nachher ausführlich behandelt. Weiter hat die Angabe Chao kung 32 zu Diskussionen Anlaß gegeben. Hier heißt es nur, daß der Staat Yüeh »den Jupiter erlangt« hat, daß also Jupiter in dem zu Yüeh gehörigen Himmelsteil steht. Zur Bestimmung der Sternstation muß eine Staatengleichung herangezogen werden, und hier ergibt sich, daß es nur die Station Hsing-chi (Nr. 1) sein kann, denn andere, zu dieser selben Staatengleichung gehörige Glieder sind ebenfalls im Tso-chuan oder Kuo-yü einwandfrei belegt[1]; eine andere Zuordnung ist demnach ohne Textkorrektur nicht möglich.

Tabelle 10. Stand des Jupiter in der Ch'un-ch'iu-Zeit.

a = Jahr chinesischer Rechnung. b = Jahr unserer Rechnung. c = Stand des Jupiter, berechnet nach Formel 26. d = Stand des Jupiter nach Angabe im Han shu 21 b, 36 b bis 39 b; die Angaben hier sind Zitate aus dem Tso-chuan. Die Zahlen bezeichnen die Nummern der Station des Jupiterzyklus, beginnend mit hsing-chi = 1. e = Gradstand nach Formel berechnet. f = Stand in Station.

| a | b | c | d | e | f | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Hsi 5 | 655 v. | 11 | 11 | 293 | 3 | aus Kuo-yü |
| Hsi 16 | 644 v. | 10 | 10 | 264 | 5 | aus Kuo-yü |
| Hsi 24 | 636 v. | 6 | 6 | 144 | 7 | aus Kuo-yü |
| Hsiang 28 | 545 v. | 1 | 1 | 12 | 26 | |
| Hsiang 30 | 543 v. | 3 | 3 | 72 | 26 | |
| Chao 8 | 534 v. | 12 | 12 | 348½ | 28½ | |
| Chao 32 | 510 v. | 1 | 1 | 341 | 1 | |

[1] Beiträge zur Kosmologie Tab. 6, S. 55.

Spalte d der Tabelle 10 gibt die Station an, in der sich Jupiter nach den Texten befand, Spalte c die Station, in der er sich nach Liu Hsins Rechnung (Formel 26a) befand. Diese Formel ist durch eine Zusatzformel erweitert worden, durch die der Gradstand genau bestimmt wird, und die auch Liu Hsin benutzt haben muß:

> Der Stationsüberschuß wird mit 30 multipliziert, dann durch 144 dividiert. Das sind die aufgehäuften Grade. Man rechnet exklusive und beginnt beim Anfang der Station.

Danach ergeben sich unter Benutzung der Tabelle 1 und 2 in Spalte e die genauen Werte der Gradstände des Jupiter nach Rechnung Liu Hsins, in Spalte f zeigt sich, ob Jupiter am Anfang, Mitte oder Ende der Station steht. Wir bemerken: Formel und Text stimmen miteinander überein.

Nun ist Formel 26a sehr ungenau. Vor Liu Hsin und auch nach ihm rechnete man für den Jupiterlauf pro Jahr eine Station (31°). Diese Rechnung ist noch ungenauer, denn in 82.6 Jahren ist der Jupiter schon um 31° weiter, steht also schon in der folgenden Station. Nach herrschender Ansicht führt nur Liu Hsin die in Formel 26 enthaltene Schaltung ein, indem er alle 144 Jahre eine Station (= 31°) zuschaltet. Die Ungenauigkeit läßt sich aus dem Verhältnis 82.6 : 144 berechnen. Hierauf beruht nun unsere Rechnung.

Tabelle 11. Wahrer Stand des Jupiter.

a = Jahr unserer Zeitrechnung. b = wahrer Stand des Jupiter, berechnet durch R. Henseling und R. Müller für den Jahresbeginn, also das Wintersolstiz. c = Stand nach Liu Hsins Rechnungen (s. Tab. 10, e). d = Differenz beider. e = Nummer der Jupiterstation, in der der Jupiter nach astronomischer Rechnung stand. f = Nummer der Jupiterstation, in der der Jupiter nach den Texten und Rechnungen stand (Tab. 10, c, d). Die Gradangaben nach chinesischer Rechnung (Tab. 1 bis 2) umgerechnet.

| a | b | c | d | e | f |
|---|---|---|---|---|---|
| 655 v. | 185 | 293 | 108 | 7 Mitte | 11 Anfang |
| 644 v. | 155 | 264 | 109 | 6 Mitte | 10 Anfang |
| 636 v. | 36 | 144 | 108 | 2 Mitte | 6 Anfang |
| 545 v. | 300 | 12 | 77 | 11 Mitte | 1 Ende |
| 543 v. | 360 | 72 | 77 | 1 Mitte | 3 Ende |
| 534 v. | 274 | 348 | 74 | 10 Mitte | 12 Ende |
| 510 v. | 283 | 341 | 58 | 10 Mitte | 1 Anfang |
| 206 v. | 129 | 173 | 44 | 5 Ende | 7 Anfang |
| 104 v. | 363 | 14 | 16 | 1 Anfang | 1 Ende |
| 13 n. | 286 | 280 | −6 | 10 Ende | 10 Ende |
| 16 n. | 2 | 7 | 5 | 1 Mitte | 1 Mitte |
| 20 n. | 125 | 129 | 4 | 5 Mitte | 5 Mitte |
| 25 n. | 289 | 282 | − 7 | 10 Ende | 10 Ende |
| 25 n.? | | 229 | −60 | | 9 Anfang |

Im 1. Teil der Tabelle 11 ist von Dr. R. Müller (für die erste Datengruppe) und R. Henseling (für die zweite Datengruppe) in Spalte b für die Jahre a

der Stand des Jupiter berechnet, wobei unsere Gradangaben in die entsprechenden chinesischen umgerechnet sind durch Zuschaltung von 91°. Spalte d gibt die Differenz des wahren Wertes zu dem Rechnungswert Liu Hsins. Spalte e gibt die Station, in der nach Umrechnung mit Tab. 1 und 2 Jupiter wirklich gestanden hat, f gibt die Station, in der er nach dem Text sowohl wie nach der Rechnung gestanden hat. Hieraus ergibt sich nun eins mit absoluter Sicherheit: die Stationsangaben können nicht echt sein, sie können nicht aus dem Jahr überliefert sein, unter dem sie notiert sind! Das ergibt sich aus folgender Überlegung: wir müssen logischerweise annehmen, daß im Jahr a, wo die Rechnung nach Jupiterstationen begann, Jupiter (x°) in dem Sternbild stand, in dem die Rechnung (y°) begann. Also Tab. 12, 1; nun verschiebt sich das Bild infolge des schnelleren Laufes des Jupiter in der Art Tab. 12, 2 ... Das heißt: Der Jupiter ist 250 Jahre nach Beginn der Rechnung über 90° weiter als die zyklische Rechnung. Tab. 11 zeigt aber aus den Differenzen (Sp. d), daß im Gegenteil in der ganzen Zeit die zyklische Rechnung dem wahren Jupiterlauf voraus ist.

Tabelle 12.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 1. | Jahr a | : x | = x | = y |
| 2. | a + 82 1/2 | : x + 31° | = x + 1 Station | = y |
| 3. | a + 165 | : x + 62° | = x + 2 Stationen | = y |
| 4. | a + 247 1/2 | : x + 93° | = x + 3 Stationen | = y |

usf.

Die zweite Möglichkeit ist nun die, daß die Stationsangaben mit der alten Formel: Jupiter pro Jahr eine Station gerechnet sind. Hierzu müßte zunächst eine Textkorrektur vorgenommen werden: wie sich aus einfachem Abzählen ergibt, muß der Jupiter bei dieser Zählung im Jahr 510 in der Station 12 gestanden haben, nicht in Station 1. Die Angabe: »Yüeh erlangt den Jupiter« müßte in »Yen ...« umgeändert werden[1]. Diese Korrektur erscheint uns durch nichts begründbar. Dann ergibt sich entsprechend den obigen Ausführungen das Bild der Tabelle 13. Hierbei ist wieder Jupiter im Grad x, der zyklische Jupiter im Grad y oder in der Station y. Die Ausgangsform für das Jahr 655: x = y — 108° ergibt sich aus Tab. 11.

Tabelle 13.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 1. | a | (= 655): | x = y − 108° | = y − 3 1/2 Stationen |
| 2. | a + 82 1/2 | (= 572 1/2): | x = y − 78° | = y − 2 1/2 Stationen |
| 3. | a + 165 | (= 490): | x = y − 48° | = y − 1 1/2 Stationen |
| 4. | a + 247 1/2 | (= 407 1/2): | x = y − 18° | = y − 1/2 Stationen |
| 5. | a + 288 1/2 | (= 366 1/2): | x = y | = y |

[1] Beiträge zur Kosmologie Tab. 6, S. 55.

Danach müßten diese Daten um 360 v. Chr. errechnet und ins Tso-chuan hineingebracht sein. Das ist eine Zeit, in der nach vielen Autoren das Tso abgefaßt sein soll. Nun zeigen aber Vergleiche der Tabelle 13, Spalte d mit den Differenzen der Spalten e und f der Tabelle 11, daß diese Erwägung mit dem Textbefund nicht gut aufgeht[1], immerhin jedoch noch innerhalb der zulässigen Grenzen. Die Annahme, daß die Jupiterstationen um 360 v. Chr. in das Tso-chuan hereingebracht sein könnten und, was logisch aus der Gleichung (Tab. 13): 366 : x = y geschlossen werden muß, daß nämlich um 360 die ganze Rechnung zugleich auch eingeführt wurde, ist aber noch aus folgenden weiteren Gründen, abgesehen von der hohen Unwahrscheinlichkeit der ganzen vorgebrachten Konstruktion, unmöglich: die unbegründbare Textkorrektur; ferner müßte man annehmen, daß dieses ganze, 360 eingeführte System sehr bald wieder verlassen wurde. Denn das nächste sichere Datum, das wir kennen[2], das des Jahres 206 v. Chr., zeigt wieder das gleiche Bild wie die Daten des Tso-chuan, y ist nicht kleiner, wie nach Tab. 12 einleuchtet, wenn man dort a = 366 v. Chr. einsetzt, sondern viel größer. Sollte tatsächlich die Jupiterrechnung um 360 eingeführt sein, so halten wir es ferner für höchst merkwürdig, daß aus dem ganzen 4. bis 3. Jahrhundert keine Jupiterstände berichtet sind. — Also die Möglichkeit einer Einführung der Jupiterstationen in das Tso-chuan um 360 ist nicht absolut zu widerlegen, erfordert aber unbegründbare Hilfskonstruktionen und setzt große Unwahrscheinlichkeiten voraus. Die dritte Möglichkeit ist die, daß die Stationsangaben nach der neuen Formel Liu Hsins (F. 26a) errechnet sind. Hierzu können wir Tab. 14 aufstellen:

Tabelle 14.

| | a | b | c | d | e | f | g |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1. | – | : | – – | a | $(742^1/_2)$: | x = y=270° | |
| 2. | a | (720 : | $x = y^1 - 150°$ | – | : | – – | |
| 3. | a – | : | – – | $a + 82^1/_2$ | (660 ): | $x = y - 240°$ | etwa 105° |
| 4. | a + 144 | (576): | $x = y^1 - 120°$ | a + 165 | $(577^1/_2)$: | $x = y - 210°$ | 90° |
| 5. | – | : | – – | $a + 247^1/_2$ | (495 ): | $x = y - 180°$ | |
| 6. | a + 288 | (432): | $x = y^1 - 90°$ | – | : | – – | |
| 7. | – | : | – – | a + 330 | $(412^1/_2)$: | $x = y - 150°$ | |
| 8. | – | : | – – | $a + 412^1/_2$ | (330 ): | $x = y - 120°$ | |
| 9. | a + 432 | (288): | $x = y^1 - 60°$ | – | : | – – | |
| 10. | – | : | – – | a + 495 | $(247^1/_2)$: | $x = y - 90°$ | etwa 42° |
| 11. | – | : | – – | $a + 577^1/_2$ | (165 ): | $x = y - 60°$ | |
| 12. | a + 576 | (144): | $x = y^1 - 30°$ | – | : | – – | etwa 15° |
| 13. | – | | – – | a + 660 | $(82^1/_2)$: | $x = y - 30°$ | |
| 14. | a + 720 | ( 0): | $x = y^1$ | $a + 742^1/_2$ | ( 0 ): | x = y | 0° |

[1] Selbstverständlich muß, entsprechend unserer eingangs vermerkten Textkorrektur bei dieser Möglichkeit Tab. 11, Sp. f für das Jahr 510 die Station 12 gesetzt werden.

[2] Wir schließen die Angaben im Lü-shih Ch'un-ch'iu und Hsin-shu aus. Sie sind nicht in den Termini der Tabelle 1 gegeben, sondern in einer anderen Reihe. Wir halten es nicht für zulässig, bei Untersuchungen unserer Art Angaben, die in verschiedenen Termini gegeben werden, zu vergleichen.

In dieser Tabelle 14 stehen einander die zwei Rechnungsarten gegenüber: Spalte a bis c die der Formel 26a, in der alle 144 Jahre 30° zugeschaltet werden; in Spalte d bis f die astronomische, nach der schon alle 82¹/₂ Jahre[1] 30° zugeschaltet werden müssen. Nun ist zunächst willkürlich angenommen, daß Liu Hsin etwa um die Wende unserer Zeitrechnung diese Rechnungsart nach Formel 26 einführte, und daß damals wahrer und zyklischer Stand des Jupiter übereinstimmten. Das zeigt Glied 14 der Tabelle 14 in Spalte g, die die Differenzen zwischen $y^1$ (zyklischer Gradstand des Jupiter nach Formel 26) und y (zyklischer Gradstand des J. ohne die astronomisch richtige Zuschaltung von 30° in 82¹/₂ Jahren) gegenüber x (wahrer astronomischer Gradstand des J.) gibt. Wir sehen weiter aus Spalte g, daß Liu Hsins Rechnung um 660 v. Chr. gegenüber dem wahren Stand um rund 105° voraus war, um 577 rund 90° usw. Vergleichen wir nun diese Werte mit den Differenzen, die in Tab. 11d erscheinen, so erkennen wir ihre weitgehende Identität. Da Tab. 11 wieder mit Tab. 10 identisch ist, so ergibt sich, daß sich die Jupiterstationen, ohne irgendwelche Textkorrekturen, vollständig dadurch erklären lassen, daß man annimmt, sie seien mit Liu Hsins Formel berechnet, also gefälscht. In diese Reihe fügen sich dann auch die neueren Daten absolut ein (Tab. 11, 2. Teil). Daraus ergibt sich, daß auch das Datum 206 v. Chr., der Beginn der Han-Dynastie, in seinem Jupiterstand durch Liu Hsin gefälscht sein muß (s. u.). Anders verhält es sich mit dem Datum 104 v. Chr. Hier weicht der wahre Jupiterstand von dem durch Formel 26a berechneten nur um 16° ab (Tab. 11d); wahrer und zyklischer Jupiter fallen also noch in die gleiche Station. Daher ist anzunehmen, daß die Jupiterstation für 104 v. Chr. echt überliefert ist. Die drei späteren Angaben stammen aus Han shu 99, der Biographie des Wang Mang. In diesen Jahren tritt zum erstenmal eine negative Differenz auf. Das besagt, daß der Zeitpunkt der Berechnung der Formeln vor 13 n. Chr. gelegen haben muß. Das Datum für 25 n. Chr. ist zunächst von uns mit Formel 26a berechnet, es fügt sich daher dem Schema richtig ein. In Abschnitt 3 Tab. 11 aber ist für das Jahr 25 der Stand gegeben, den der letzte Satz von Han shu 21b gibt. Dieser Stand fällt ganz aus dem Rahmen heraus. Das beweist, daß Kuang-Wu-ti schon wieder mit dem System Liu Hsins brach und ein anderes einführte. Dieser letzte Satz von Han shu 21b stammt ja auch bestimmt nicht mehr von Liu Hsin, sondern wohl von Pan Ku.

Wir haben die drei Möglichkeiten vorgeführt, wie die Jupiterstände des Tso-chuan zu erklären wären. Die erste erwies sich als absolut unmöglich, die zweite auch als nicht haltbar, während die dritte die Jupiterstände überraschend gut erklärt. Der Beweis ihrer Fälschung um die Wende unserer Zeitrechnung durch Liu Hsin oder besser den Kreis um Liu Hsin ist damit erbracht.

---

[1] In abgerundeter Rechnung.

Man kann uns entgegenhalten, daß wir für das Tso-chuan nicht die genauen Gradstände einsetzen dürfen, die wir erst durch Liu Hsins Formel erhalten haben. Aber auch wenn man die unwahrscheinliche Hypothese aufstellt, die Angabe im Tso-chuan: »Jupiter steht in Station a« besage, er habe jeweils am Anfang jeder Station gestanden, so ändert das an unserer Rechnung nichts Wesentliches und stürzt sie nicht um.

Sehr viel wichtiger ist der Einwurf, der sich aus dem Text Chao kung 9 ergibt. Dort ist gesagt über den Staat Ch'en: »In 5 Jahren wird Ch'en wieder Lehen werden. 52 Jahre danach wird es dann zugrunde gehen. ... 5 Jahre, wenn dann der Jupiter 5mal in Shun-huo (Station Nr. 8) war, dann wird Ch'en zugrunde gehen.« (Vollst. Text s. Beiträge zur Kosmologie S. 17/18 nach Han shu 27a, 4b—5a.) Dazu sagt in Han shu 27a Liu Hsin, ganz seinen Rechnungen mit Formel 26a entsprechend: Jetzt ist Jupiter in Hsing-chi (Nr. 1). Dann aber sagt er: 5 Jahre später ist er in Ta-liang (Nr. 5) ... Von Ta-liang kommt Jupiter in 4 Jahren nach Shun-huo (Nr. 8). 4 Umläufe sind 48 Jahre. Im ganzen erreicht er 5mal Shun-huo. Das sind 52 Jahre. ... Im 17. Jahre Ai-kung ... vernichtete Ch'u Ch'en. Das berichtet auch das Tso-chuan unter Ai-kung 17 wieder. Nun stimmt das zwar, wenn man pro Jahr eine Jupiterstation rechnet; es stimmt auch, wenn man mit Liu Hsin sagt, es wird alle 144 Jahre eine Station zugeschaltet, denn die zwischen Chao 9 und Ai 17 liegende Zeit ist nicht 144 Jahre, also wird nicht zugeschaltet. Aber es stimmt nicht, wenn man mit den Formeln rechnet. Denn da zeigt sich, daß zwar Chao 9 Jupiter in Hsing-chi, Chao 13 in Ta-liang, aber Chao 16 der Jupiter schon in Shun-wei (Nr. 9) ist! Gerade zwischen Chao 13 und Chao 16 liegt die Stelle, wo nach Formel 26a eine Station übersprungen wird! Wenn daher beim Untergang von Ch'en der Jupiter wieder in Shun-huo (Nr. 8) gewesen sein soll (gemäß dem Text), so muß Ch'en schon Ai-kung 16 untergegangen sein. Nun berichten im Shih-chi vier Stellen (Shih-erh-chu-hou-nien-piao, Chou-pen-chi, Ch'u-shih-chia, Cheng-shih-chia) den Untergang von Ch'en in der Tat für Ai-kung 16 (= 479), während vier andere Stellen ebendort (Ch'in-pen-chi, Wu-T'ai-po-shih-chia, Kuan-Ts'ai-shih-chia, Ch'en-Ch'i-shih-chia) und Tso-chuan Ai-kung 17 berichten. Das besagt zunächst, daß das Jahr des Untergangs unsicher überliefert ist. Wir erklären uns diese Abweichung des Tso-chuan von dem Datum, welches Formel 26 erfordert, und vor allem die Abweichung Liu Hsins von seiner eigenen Formel entweder so, daß Liu Hsin bei seiner Fälschung nur das Datum Chao 9 berechnet, die anderen dann durch einfaches Abzählen errechnet hat, nicht durch Formelrechnung, somit also einen Rechenfehler gemacht hat; oder aber — das erscheint uns als wahrscheinlicher — Tso-chuan wie Han shu 27a berichteten zuerst die nach Formel 26 richtigen Stationen und Daten. Spätere Abschreiber aber bemerkten, daß sich bei einem einfachen Abzählen diese Zahlen nicht ergaben; da sie die Zuschaltung von einer Station alle 144 Jahre nicht mehr übten, verstanden sie den Sinn des Liu Hsinschen Textes nicht mehr und änderten ihn in die jetzige Form um, wofür sie auch im Shih-chi den Beleg fanden, daß Ch'en im Jahr Ai-kung 17 vernichtet wurde. — Wir geben zu, daß diese unsere Lösung des Problems nicht gegen jeden Einwand gefeit ist, halten sie aber für die einzig mögliche.

Keiner der von uns als gefälscht erkannten Sätze wird im Shih-chi zitiert.

Wenn eine Fälschung erwiesen ist, so ist die 2. Frage: warum wurde gerade dies gefälscht? Die Schwierigkeiten eines solchen Nachweises sind so große, daß es fast unmöglich ist, ihn zu führen; es kann sich nur um politische oder andere Anspielungen gehandelt haben, und solche Anspielungen sind schon bei uns nach oft ganz kurzer Zeit nicht mehr verständlich und erkennbar. Immerhin wollen wir folgendes hierzu bemerken:

a) Hsi kung 5, Hsi kung 16: beide Texte im Kuo-yü beziehen sich auf Wen-kung von Chin, sie geben die Prophezeiungen, daß er auf den Thron kommen wird. — Han shu 99b, 11a sagt Wang Mang nach der Feststellung, daß jetzt der Jupiter in der Station Shou-hsing sei (wie Hsi 5), er wolle sich den Fall von Chin zum Vorbild nehmen (觀晉掌歲). Das ist eine Anspielung, wie sie nicht deutlicher sein kann!

b) Hsi kung 24: Dieser Text spricht von der endgültigen Einsetzung des Wen-kung zum Fürsten von Chin. Wang Mangs ganzes Leben, so wie es uns in Han shu 99 erscheint, ist eine Kopie, bald des Huang-ti, bald des Shun, des I-yin, des Chou-kung, des Han Kao-tsu, des Huo Kuang, aber auch, wie der vorige Absatz zeigte, des Wen-kung von Chin und noch vieler anderer. So wie Wen-kung allem Anschein zum Trotz doch noch Fürst wurde, so Wang Mang Kaiser!

c) Hsiang 28: Es gibt im Winter kein Eis, die Staaten Sung und Cheng werden Unheil erleiden. — Anlaß zur Fälschung nicht mehr erkennbar. — Typischer Fall der Unheilslehre, die am Ende der Han-Zeit so große Ausbreitung gefunden hatte (vgl. allgemein: Beiträge zur Kosmologie S. 82), und die auch Liu Hsin vertrat. — Der Text setzt das Bestehen einer Staatengleichung voraus (l. c. Tab. 6, S. 55); diese Staatengleichung ist unserer Kenntnis nach nur im Han shu, vorhanzeitlich aber nur in dem zweifelhaften Tso-chuan und Kuo-yü belegt.

d) Hsiang 30: Prophezeiung eines Unheils. — Anlaß zur Fälschung nicht mehr erkennbar, da in der späten Han-Zeit kein ähnlicher Fall berichtet.

e) Chao 8: Prophezeiung des Unterganges von Ch'en. — Anlaß zur Fälschung: es handelt sich um die Feststellung der Abstammung des Geschlechts von Ch'en vom Kaiser Shun, von dem Übergang dieses Geschlechts nach der Vernichtung von Ch'en in den Staat Ch'i. Das ist eines der wichtigsten Stücke des Stammbaumes von Wang Mang, der sich auf dieser Linie von Shun herleitet und damit seine Ansprüche der Han-Dynastie gegenüber begründet, die von Yao abstammen wollte. Der Einwand, daß Shih-chi 36, 3a den Stammbaum, abgesehen von den Jupiterangaben, ebenfalls mitteilt, ist nicht entscheidend: auch das Shih-chi ist mancher Überarbeitung verdächtig; einige solche sind bereits erwiesen.

f) Chao 9: Ebenfalls Prophezeiung zum Untergang von Ch'en. — Gleicher Anlaß zur Fälschung wie bei e.

g) Chao 10: Tod eines Fürsten von Chin mit einer Anspielung auf das Fürstengeschlecht von Ch'i, die Ahnen Wang Mangs! (Text s. Beiträge zur Kosmologie S. 62.)

h) Chao 32: Yüeh im Kampf mit Ch'u, Prophezeiung des Sieges von Yüeh. — Han shu 99c wird gleich anschließend an den Bericht, daß Jupiter im 8. Jahr Shih-chien-

kuo in Station Hsing-chi steht (wie Chao 32), berichtet von den ersten Beziehungen zu den Wu-sun, einem ganz entlegenen Fremdstamm (wie damals Yüeh!), und Kämpfen mit den Hunnen.

i) Beginn der Han-Dynastie: Jupiter soll in Station Shun-shou gestanden haben. Erwiesenermaßen kam gegen Ende der Han-Zeit die Theorie aus dem Kreis um Wang Mang auf, die Han-Dynastie gehöre zum Feuer und müsse jetzt der Hsin-Dynastie (= Erde) weichen. Die Station Shun-shou gehört nun zum Feuer (Beiträge zur Kosmologie Tab. 11; vgl. S. 67ff.). Die Fälschung bezweckte, für die Gleichung Han = Feuer einen weiteren Beleg zu geben.

Gegen unsere vorgetragene Ansicht scheint zu sprechen: Wang Mang berichtet in seinem Stammbaum (Han shu 98, 1a—b) auch den Einsturz des Sha-lu-Berges. Dabei berichtet er eine Prophezeiung eines alten Mannes, die auf die Yin-Yang- und Elementenlehre anspielt und besagt, daß 645 Jahre später eine heilige Frau aus dem Geschlecht T'ien in Ch'i erstehen werde. Dies bezieht sich auf die Tante Wang Mangs, die Yüan-hou. Im Tso-chuan dagegen steht an dieser Stelle nur eine Prophezeiung, die sich auf das folgende Jahr bezieht. Warum ist nicht die für Wang Mang wichtige Prophezeiung in das Tso-chuan hineingebracht? Wir können das nicht begründen, weisen nur darauf hin, daß diese Voraussage für die Kaiserin Yüan ja doch ein Glückszeichen ist. Liu Hsin aber vertrat mit seinen Zeitgenossen die Ansicht, daß Bergstürze ein schweres Unheilzeichen seien. Der Bergsturz wird Han-shu 27 ca, 5a nach dem Tso-chuan, Ku-liang sowie nach Tung Chung-shu und Liu Hsiang durchweg als unheilbedeutend gedeutet. Aus diesem Kreis kann daher diese Voraussagung nicht stammen. Wang Mang persönlich dagegen suchte überall Glückszeichen (vgl. ausführlich Beiträge zur Kosmologie S. 36). Ku Chieh-kang geht aber zu weit, wenn er aus dieser Stelle den Beweis ziehen will, daß Liu Hsin nicht für Wang Mang gefälscht habe (Ch'ing-hua Journal VI, H. 1, S. 214)[1].

Für die Jupiterstationsangabe Chao 11 (Text s. Beiträge zur Kosmologie S. 94—5) kann kein Anlaß zur Fälschung mehr erkannt werden. —

Es ist bezeichnend, daß alle in Tab. 10 verzeichneten Jupiterangaben mit Voraussagen zusammenhängen. Wir wissen aus der Geschichte, daß nichts so sehr von vornherein der Fälschung verdächtig ist wie eine Prophezeiung: zumindest wartet man ab, ob sie eingetroffen ist.

Abschnitt 5: Einzelangaben.

Wir fügen hier noch einige Einzelangaben astronomischen oder verwandten Charakters an, weiteres hierzu ist im kritischen Teil zu finden. Wir wiesen schon an anderer Stelle (Beiträge zur Kosmologie S. 34; 62; 94) darauf hin, daß im Tso-chuan bei der Sonnenfinsternis Nr. 27 (Tab. 6) eine Staatengleichung auftritt. Es heißt da, daß die Staaten Lu und Wei Schaden infolge

[1] Diese Prophezeiung wird auch noch im Sung shu (Kap. 27, 5b—6a) berichtet. — Es besteht übrigens auch die Möglichkeit, anzunehmen, daß durch eine nach Liu Hsin vorgenommene Korrektur die durch Liu Hsin ins Tso-chuan hineingebrachte Prophezeiung wieder herausgenommen und durch einen harmloseren Text ersetzt wurde. Überarbeitungen einzelner Stellen am Tso-chuan, die nachhanzeitlich sind, will schon Ku Chieh-kang nachgewiesen haben.



der Finsternis erleiden würden. Dies wird auf Grund der Angabe, daß die Finsternis im 4. Monat war, gesagt. Die entsprechende Staatengleichung (Beitr. z. Kosm. Tab. 8) ist erst hanzeitlich belegt. Für eine Fälschung ist das nicht absolut beweisend, da eine verwandte Form der Staatengleichung (l. c. Tab. 7) schon vorhanzeitlich belegbar ist.

Vom Standpunkt der Elementenlehre aus ist zu unserem Problem zu sagen, daß das Tso-chuan außer den vorgebrachten Punkten in seinen Elementengleichungen kein Material vorbringt, das unbedingt hanzeitlich sein muß, daß es im Gegenteil stellenweise eine deutlich ältere Entwicklungsstufe der Lehre zeigt[1]. Eine Untersuchung der Häufigkeit der einzelnen Zeichen des 60-Zyklus, mit dem Ziel, etwaige Einflüsse von Elementenspekulationen zu erkennen, führte zu keinem Ergebnis. Ein Vergleich der Häufigkeit vollständiger Tagesangaben im Chʻun-chʻiu und Tso-chuan (s. Kurve 1) erweist eine relative Parallelität zwischen beiden, jedoch berichtet das Tso-chuan an 3 Stellen auffallend mehr Daten als das Chʻun-chʻiu. Diese 3 Stellen fallen jedesmal sehr nahe mit den Jahren zusammen, in denen die gefälschten Jupiterstationen berichtet sind.

Bei der Untersuchung der Sonnenfinsternis Nr. 26 (Tab. 6) machten wir auf den letzten Satz unseres Tso-chuan-Zitats aufmerksam. Tab. 9 Spalte b erwies, daß die Finsternis nicht im 9. astronomischen Monat war, wie das Tso-chuan berichtet. Liu Hsin aber ist der Ansicht, wie aus dem gleichen Zitat (s. o.) hervorgeht, daß die Finsternis im 9. Monat war. Dadurch ist dieser Satz als gefälscht erwiesen, denn er berichtet etwas objektiv Falsches, genau das, was Liu Hsin auf Grund seiner nicht genügend genauen Formel auch errechnen mußte.

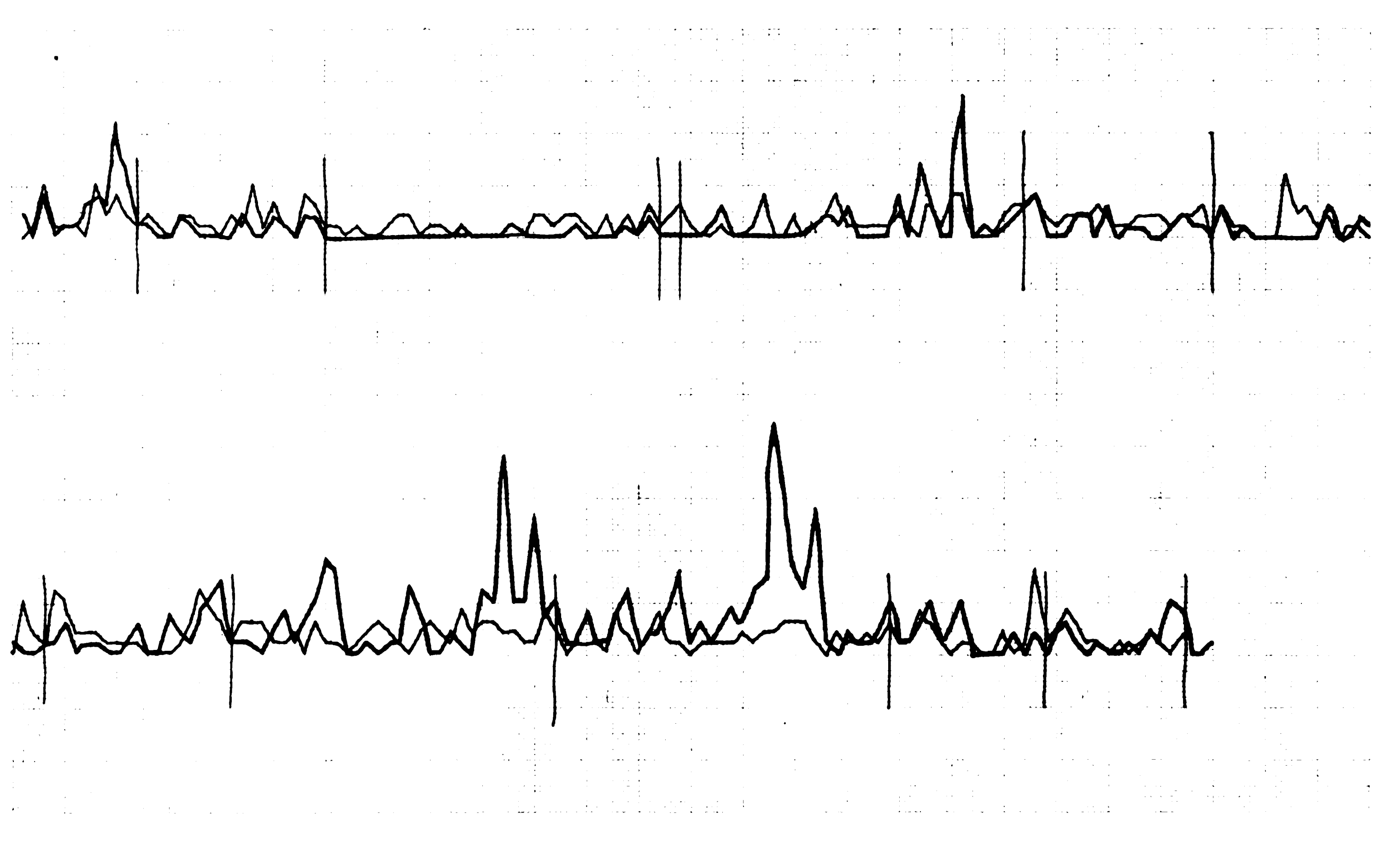
Als gefälscht sind also von uns erwiesen: sämtliche Sätze, die Jupiterpositionen berichten; 1 Satz, der zu der Sonnenfinsternis Hsiang-kung 27 geschrieben ist[2]. Möglicherweise sind gefälscht die beiden oder wenigstens das eine Wintersolstizdatum. In allen anderen Fällen ist kein Beweis zu erbringen.

Diese Ergebnisse, die die Echtheit des Tso-chuan als Ganzes, seine Stellung sowie seine Chronologie und seine Verfälschungen nichtastronomischer Art — solche sind ebenfalls sicher erwiesen — nicht berühren, stehen also auch nicht im Widerspruch zu dem Ergebnis B. Karlgrens, der die Echtheit des Tso-chuan als Ganzes erwies; sie bestätigen aber die Theorien der jungen Schule von Liu Fêng-lu, Kʻang Yo-wei, Tsʻui Shih und in Europa vor allem von O. Franke. Es ist nie behauptet worden, daß das Tso-chuan

[1] Beiträge zur Kosmologie S. 62–63; 77 Anm.; 94–96.

[2] Dies ist nach Kurve 1 gerade eines der »Spitzenjahre«, es ist ferner unmittelbar vor einem Jahr, in das eine Jupiterposition hineingefälscht ist.





W. Eberhard, R. Müller und R. Henseling: Beiträge zur Astronomie der Han-Zeit. II.

ein Produkt der Phantasie Liu Hsin's ist; jedoch ist schon seit 1000 Jahren immer wieder darauf hingewiesen, daß das Tso-chuan verfälscht sein müsse.

Abschnitt 6: Kritisches.

Es sollen nun kurz 2 Arbeiten besprochen werden, die ebenfalls von der astronomischen Seite her das gleiche Thema anschneiden. Es sind das die Arbeiten von Kuo Mo-jo und Ijima Tadao. Schlossen wir bei unserer Arbeit bewußt alle nichthanzeitlichen Arbeiten aus, so ziehen sie beide viel Material mit heran, das besonders in der Sung- und Mandschu-Zeit hierzu schon vorgebracht ist.

Kuo Mo-jo beschäftigt sich im 2. Band seiner »Studien an Texten auf Schildkrötenschalen und Knochen«[1] eingehend mit Astronomie, besonders mit angeblichen westlichen Einflüssen auf die älteste Astronomie des 3. Jahrtausends v. Chr. Im Anschluß an Arbeiten von Shinjô Shinzô kommt er auch auf die Jupiterangaben des Tso-chuan. Es macht ihm dabei das Problem des »Überspringens« die größten Schwierigkeiten. Nach Liu Hsin wird alle 144 Jahre 1 Station übergangen; vor ihm, wie wir wissen, nicht. Nun erscheint eine Angabe, die ein Überspringen voraussetzt (s. o. S. 968), eine andere, die es nicht zu tun scheint (s. o. S. 971). Wir glaubten diese letzte Stelle als verderbt auffassen zu müssen (S. 971) und fügen hier noch hinzu, daß Fu Chien in seinem verlorenen Werk über das Tso-chuan in einer Stelle, die im Chou-li-Kommentar (zu 保章氏) zitiert wird, sagt: »In dem Jahr, als man ein Opfer im Tempel des Fürsten darbrachte (Chao-kung 15), überschritt der Drache das Himmelstor. Der Drache ist Jupiter; das Himmelstor ist in hsü (Nr. 11 des 12-Zyklus).« Im heutigen Tso-chuan ist dieser Satz vom Drachen im Himmelstor nicht mehr vorhanden, damals muß er es gewesen sein, denn wozu gäbe sonst Fu Chien einen Kommentar dazu? Seine Identifikation des Drachens mit Jupiter ist auch durch Huai-nan tse 3, Han shu 99, Hou-Han-shu T'ien-wen-chih belegbar. Chao-kung 15 ist nun in der Tat das Jahr, in dem nach Liu Hsin ein »Überschreiten« stattfand[2]. Kuo Mo-jo möchte sich aber doch im ganzen trotz der Schwierigkeiten, die der Widerspruch uns aufgibt, unserer Ansicht anschließen, und er bekämpft Shinjô Shinzô, nach dem die Jupiterdaten um 360 v. Chr. eingefügt sind. Andere moderne japanische Forscher entschieden sich ebenfalls für 360 v. Chr.[3]. Sie alle ziehen aber doch nicht in Erwägung — abgesehen von allem bisher gegen diese Theorie Vorgebrachten —, wie unwahrscheinlich es wäre, wenn alle Jupiterangaben des Tso-chuan sich rein zufällig völlig mit Liu Hsin's Formeln erklären ließen, ebenso wie die Angaben der Han-Zeit ohne irgendeinen Bruch; während man nach ihrer Theorie unbedingt einen (nicht beweisbaren) Bruch annehmen muß. Weiter treten Jupiterangaben nur im Tso-chuan und Kuo-yü, dann erst wieder in der späthanzeitlichen Literatur auf, sonst nirgends in der gleichen Form; auch das spricht für uns. Gegen Kuo Mo-jo läßt sich nur anführen, daß er nicht genügend das Han shu berücksichtigt hat, nicht mit den Formeln selbst Parallelrechnungen unternommen hat, nicht ganz exakte astronomische Zahlen eingesetzt hat, ferner bei seinen

[1] Peiping 1931; s. Ostas. Zeitschr. XVIII, 225–26.
[2] Vgl. Ijima S. 402.
[3] Huang Hsiao-k'o in Yenching Journal 8, S. 1636.

Überlegungen über das Überspringen ohne weiteres den Anfang des Tso-chuan auch als Anfang einer Periode von 144 Jahren ansetzt, was nach den Formeln zwar richtig, aber von vornherein als richtig anzunehmen eine kühne Hypothese ist.

Ijima Tadao behandelt in seinen »Shina kodai shiron« (Tokyo 1925; 540 S.) fast allein die altchinesische Chronologie und Astronomie in einer Reihe einzelner, sehr eingehender Aufsätze.

Wir können auf die meisten dieser hier nicht näher eingehen, wollen jedoch auf einige wichtige Einzelheiten hinweisen: Ijima will im Ch'un-ch'iu eine Sonnenfinsternisperiode von 223 Monaten erkennen, eine Art Saroszyklus. Wir glauben das ablehnen zu müssen[1]; eine gewisse Periodizität, die vielleicht erkennbar ist, liegt schon rein astronomisch in den Finsternissen. Nach ihm ist vorwiegend auf Grund dieser astronomischen Tatsachen das Ch'un-ch'iu nicht von K'ung-tse, sondern zur Zeit des Tsou Yen und Mêng tse, um etwa 360 v. Chr. abgefaßt[2]. Ijima versucht weiter, die altchinesische Naturphilosophie, Kosmologie und Astronomie sämtlich in engste Beziehungen zur altgriechischen und besonders pythagoreischen Wissenschaft zu bringen. Durch den Alexanderzug sei alles dies nach dem Osten gekommen[3]. Wir erkennen einige der von ihm angeführten Momente als schlagend an, halten diese Frage aber immer noch für ungeklärt. Wir sind überzeugt, daß sowohl im 4. wie besonders im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. starke westliche Einflüsse auf die Entwicklung der chinesischen Astronomie eingewirkt haben werden[4], ohne daß wir bis jetzt absolut zwingende Beweise dafür geben können. Aber die Wirkung dieser Einflüsse darf auch nicht überschätzt werden, es ist bei vielen, ja den meisten eine ganz organische Weiterentwicklung alten einheimischen Gutes festzustellen.

Es interessiert uns hier besonders Ijimas Ansicht über das Tso-chuan[5]. Er diskutiert erst die uns bekannte Textüberlieferungsgeschichte und die neuen chinesischen Theorien. Sodann entscheidet er sich dafür, daß die Wintersolstizien mit Hilfe der Rechnungsmethoden des Liu Hsin, des »San-t'ung-li« errechnet seien[6]. Große Schwierigkeiten macht ihm bei den Jupiterangaben, wie allen Bearbeitern, die Geschichte vom Untergang von Ch'en (s. o. S. 971). Er entscheidet sich genau wie wir, indem er annimmt, sowohl Tso-chuan wie Han shu 27 hätten ursprünglich hierfür das Jahr Ai kung 16 gegeben, jedoch habe es ein späterer Bearbeiter, vielleicht Tu Yu, in Ai kung 17 umgeändert, da schon zu Beginn der Hou-Han-Zeit Liu Hsin's Formel des Überspringens einer Station in 144 Jahren nicht mehr gebraucht, sondern pro Jahr ein Lauf von nur 1 Station angenommen wurde. Der

---

[1] Ijima S. 389.

[2] S. 394; 412.

[3] S. 342–366.

[4] So die Erklärung Ijimas für den »360000jährigen Kalender« des Wang Mang (Han shu 99), durch babylonische Zyklenrechnungen (S. 337). Westlichen Ursprungs waren besonders wohl auch die Orakelbücher, worauf C. Bezold (Ostas. Zeitschr. 1919, 42–50) hinwies (s. a. Kosmologische Spekulation S. 84), darauf deutet der Titel vieler dieser Bücher, der mit 海外.... beginnt (Ch'ien Pao-tsung: Chung-kuo suan-hsüeh-shih [Peiping 1932] S. 15).

[5] Saden Kokugo no temmon rekiho. In: Shina kodai shiron S. 395–418. — Hrn. Prof. Dr. F. Jäger, der mir die seltene Arbeit freundlichst zur Verfügung stellte, bin ich zu großem Dank verpflichtet, desgleichen Dr. H. Zachert für einige sprachliche Hilfen bei der Lektüre dieses Aufsatzes.

[6] S. 398.

Abschreiber oder Bearbeiter fand daher bei einer Nachrechnung, die Liu Hsin's Eigenart nicht berücksichtigte, einen »Fehler« und korrigierte Ai kung 16 in Ai kung 17. Danach sei dann wieder der Text im Han shu 27 korrigiert[1]. Wir schließen uns dem an. — Weiter erkennt er auch den einen Satz bei der von uns bearbeiteten Sonnenfinsternis Nr. 26 als gefälscht[2].

Danach geht Ijima auf einige chronologische Dinge, wie die Lage einiger Schaltmonate, ein, die er für gefälscht hält[3], weist Einschiebungen einzelner Worte zum Zwecke einer Rhythmisierung nach[4] und erklärt, sicher mit Recht, viele der Prophezeiungen für verdächtig[5]. Nach seiner Anschauung ist der Kern des Tso-chuan um 300 v.Chr. geschrieben, dann ist das Werk von Liu Hsin mit Material aus dem Shih-chi und anderen Quellen sowie eignen Zutaten umgearbeitet und verfälscht worden[6]. Nicht zustimmen können wir seiner Annahme, die sich Tso-chuan Chao 17 findende große Reihe der mythischen Kaiser sei eine Fälschung Liu Hsin's[7]. Die Reihe im Tso-chuan wird von Liu Hsin Han shu 21b genau behandelt und in wesentlichen Punkten umgestellt, verändert und für falsch erklärt. Das ist ein klarer Beweis gegen eine Fälschung, den Ijima übersehen hat. Vielmehr darf man annehmen, daß die Reihe der Kaiser im Tso-chuan ohne Bezug auf die Elementenlehre war[8]. — Gefälscht sei ferner der Stammbaum der Familie Liu (das Herrschergeschlecht der Han) in Tso-chuan Hsiang 24, Wen 13, Chao 29; das hatten inzwischen Ku Chieh-kang (Ch'ing-hua hsüeh-pao VI, H. 1, S. 157—161) und G. Haloun erwiesen. In einem Anhang setzt sich dann Ijima kritisch mit Chalmers, Legge, Chavannes und Saussure auseinander und widerlegt noch einmal die Hypothese, die Jupiterstationen könnten, wie Saussure will, um 360 v. Chr. errechnet sein. Wir stimmen den Feststellungen Ijimas, soweit sie astronomischer Art sind — nur diese untersuchten wir — zu. Seine Arbeit basiert wie auch die Kuo Mo-jos und die von beiden ablehnend herangezogenen Arbeiten von Shinjô Shinzô auf der gesamten vorliegenden Literatur; gegen Ijima ist zu sagen, daß auch er nicht mit Hilfe der Formel Liu Hsin's selbst gerechnet, sondern andere Rechnungswege gewählt hat. So sind seine Rechnungen nicht so exakt, wie sie es sein könnten, und es mangelt ihnen eine letzte Schlagkraft[9].

## Kapitel 4: Ergebnisse und neue Fragestellungen.

Wir schließen hiermit unsere Untersuchungen zur Astronomie der Han-Zeit zunächst ab. Es sind noch immer viele Fragen ungelöst, manche noch nicht endgültig gelöst. Man ist jedoch jetzt in der Lage, sich ein Bild zu machen von der Höhe der Astronomie am Ende der Han-Zeit sowie von den Interessen und der Arbeitsweise der damaligen Wissenschaftler. Der Fortschritt, den die Astronomie von Szû-ma Ch'ien bis Liu Hsin genommen hat, ist ganz erstaunlich. Wohl ist dieses Jahrhundert in vielen Gebieten geistig

[1] S. 406. [2] S. 407. [3] S. 408. [4] S. 409—410. [5] S. 410—411. [6] S. 412.
[7] S. 412—413.
[8] Siehe Kosmologische Spekulation S. 71. Die Frage des Auftretens der Elementenlehre im Tso-chuan und daraus zu ziehende Schlüsse s. ebenda S. 62—63, 77 Anm., 94—96 u. a.
[9] Ijima behandelt in seinen Untersuchungen immer Tso-chuan und Kuo-yü als Einheit. Da das Verhältnis des Kuo-yü zum Shih-chi noch nicht klar ist, läßt sich immer noch auch K'ang Yo-weis Formulierung halten: »Liu Hsin gestaltete das Kuo-yü um und fälschte daraus das Tso-chuan« (K'ang-nan-hai wên-chi V, S. 14b).

eines der fruchtbarsten, aber die Fortschritte der Astronomie scheinen am größten, besonders wenn man der sicheren Tradition glauben kann, daß die wesentlichsten Verbesserungen der Kalenderzyklen des Szû-ma Chʻien schon von Têng Pʻing (s. Ijima l. c. S. 184—185) kurz nach Szû-ma Chʻien's Tode vorgenommen seien. Dieses sowie auch gewisse innere Gründe — es scheinen uns die Grundlagen für manche der Formeln nicht mehr verstanden zu sein — lassen immer wieder die Frage entstehen, ob nicht doch fremde Einflüsse hier wirksam gewesen sein können. Man hat in 6 verschiedenen Perioden fremde Einflüsse auf die chinesische Astronomie feststellen wollen:

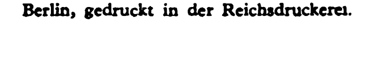
1. in der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. — Nach L. de Saussure sind Mondzodiakus (Tʻoung Pao 1922, 285 und 308) und zahlreiche weitere Grundelemente der chinesischen Astronomie (Journal Asiatique 1922, Okt.-Dez., S. 302f.; J. As. 1923, Apr., S. 297; Archives des sciences phys. et nat, Genf 1923 S. 5—18) in dieser Zeit mit iranischen und babylonischen Kenntnissen so weitgehend ähnlich, daß eine westliche Beeinflussung in dieser Zeit nicht zu bezweifeln sei. Chinesische Gelehrte würden, falls ihnen die Arbeiten Saussures bekannt wären, aus philologischen Gründen seine Schlüsse ablehnen, da sie den für Saussure grundlegenden Text, das Yao-tien des Shu-ching als unecht bezeichnen und ihm nicht ein so hohes Alter beimessen (Ku Chieh-kang in Ku-shih pien I, 203—205; Kou Mo-jo, Chia-ku wen-tse yen-chiu, Kap. Shih tsu pi 1b). Auch in astronomischer Hinsicht versuchte Liu Chʻao-yang das Yao-tien als spät zu erweisen (in Yen-ching-Journal VII, 1179f.). In Europa hat bisher noch keiner diese Punkte der Untersuchungen Saussures kritisch geprüft; wir sind der Ansicht, daß nur ein Astronom dazu in der Lage ist. — Aus sprachlichen wie auch astronomischen Gründen ganz anderer Art versucht Kuo Mo-jo (l. c. Kap. Shih chih-kan, bes. S. 46b—65a) nachzuweisen, daß der Zwölferzyklus und andere solche Zyklen babylonischen Ursprungs und im 2. Jahrtausend v. Chr. nach China gekommen seien. Auch seine Ausführungen können uns nicht überzeugen, vor allem dürfte die sprachliche Schwierigkeit der Gleichsetzung der Zeichen größer sein, als Kuo es annimmt, es sei denn, daß B. Karlgrens Untersuchungen über die Sprache des alten China irrig sind, wofür kein Beweis bisher vorliegt.
2. Im 7. bis 3. Jahrhundert v. Chr. — Nach vielfach vertretener Ansicht ist Tsou Yen (4. Jahrhundert v. Chr.), der ein neues geographisches Weltbild sowie die Lehre von den 5 Elementen, die weitgehend astronomischen Charakters ist, vortrug, von Indien beeinflußt (siehe z. B. bei L. Wieger, La Chine à travers les âges [Hsien-hsien 1924] S. 62). Jedoch lassen sich nach unseren Untersuchungen (Beiträge zur kosmologischen Spekulation, Teil 2, Kap. 2, Abschn. 8) fremde Einflüsse auf die Gestaltung der Lehre der 5 Elemente nicht nachweisen. Auch die diesbezüglichen Untersuchungen von F. Röck (Die kulturhistorische Bedeutung von Ortungsreihen und Ortungsbildern. Anthropos XXV, 255—302; 1930) konnten uns nicht überzeugen (s. Zeitschr. f. Ethn. 63, 369); ebensowenig hat H. Kunicke (in: Erdball 1930, H. 1, S. 37 und »Die Quadrantentheorie« in Int. Archiv f. Ethn. XXXI, 98—143; 1932) diese Fragen klären können. Beiden Arbeiten lag wohl auch nicht genügend Material aus chine-

sischen Quellen vor. Immerhin sind Einflüsse auf die chinesische Astronomie dieser Epoche möglich, ja wahrscheinlich, da gerade in dieser Zeit die Astronomie und Astrologie größere Wandlungen durchmacht und Beeinflussungen auf anderen Gebieten der Kultur ziemlich erwiesen sind (vgl. auch O. Franke, Geschichte des chinesischen Reiches I, 200 und L. Wieger l. c. S. 180 und 193).

3. Um die Wende unserer Zeitrechnung (Han-Zeit). — E. Chavannes versuchte den Nachweis zu führen, daß die Reihe der 12 Tiere türkischen Ursprungs sei (T'oung Pao 1906, 117). L. de Saussure will wenigstens türkischen Einfluß auf die Ausbreitung der Tierreihe in China zugeben (Journal Asiatique 1920, Jan., S. 85). Kuo Mo-jo weist auf griechische Einflüsse hin (l. c. Kap. Shih chih-kan S. 68b); griechische Einflüsse in dieser Zeit auf die Gestaltung der chinesischen Musiktheorie sind schon früher aufgefallen. C. Bezold (Szê-ma Ts'ien und die babylonische Astrologie. In: Ostas. Zeitschr. 1919/20, S. 42—49) wies an den Omina des Shih-chi babylonische Einflüsse nach. Für die Omina des Kommentars zum I-ching des Ching Fang, die im Kap. 27 des Han shu zitiert werden, ist das gleiche wahrscheinlich (W. Eberhard l. c. Teil 2, Kap. 2, Abschn. 8).
4. In der Vor-T'ang- und T'ang-Zeit. — Starke, vor allem indische und vorderasiatische Einflüsse sind quellenmäßig belegt.
5. In der Sung- und Yüan-Zeit, jedoch auch schon viel früher, werden arabische Einflüsse immer stärker, die so weit gehen, daß in der Yüan-Zeit arabische Astronomen in China offiziell angestellt werden (vgl. L. Wieger l. c. S. 241).
6. In der späten Ming- und frühen Mandschu-Zeit das Auftreten der Jesuiten am Kaiserhofe und ihre die chinesische Gelehrtenwelt stark beeinflussende Tätigkeit. — Ist die erste Einflußperiode noch stark hypothetisch, die zweite bisher nur schwer beweisbar, so sind die weitern exakt belegbar. Unser Text fällt in die 3. Einflußperiode. Beweise für fremden Einfluß können wir nicht erbringen. Wir möchten aber die Hoffnung aussprechen, daß unsere chinesischen Formeln einmal von Iranisten oder Kennern hellenistischer Astronomie vergleichend untersucht würden.

Der Nachweis der Textfälschungen am Tso-chuan, das zweite hauptsächliche Ergebnis dieser Arbeit, hat nicht nur eine philologische und historische Bedeutung. Er ist eine Probe auf das Exempel unserer Formeln und Rechnungen. Er ist weiter ein Zeugnis für den damals herrschenden wissenschaftlichen Geist, der alle ihm in älteren Werken vorliegenden Daten genau nachrechnete und gegebenenfalls korrigierte, wie dies auch für die Angaben über den Beginn der Chou-Zeit nachzuweisen ist. Und schließlich ist er weiter ein Beweis für die in China bis heute zu erweisende gegenseitige Abhängigkeit von wissenschaftlicher Forschung und Tagespolitik. So liefert unsere Arbeit in beiden Teilen einen Beitrag zur Geistesgeschichte der Han-Zeit.

Ausgegeben am 17. Oktober.


Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.



1933 XXIV

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

## Philosophisch-historische Klasse



BERLIN 1933

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI WALTER DE GRUYTER U. CO.



(Preis dieses Heftes RM 4.—)

# Aus dem Reglement für die Redaktion der akademischen Druckschriften

Aus § 1.

Die Akademie gibt gemäß § 41, 1 der Statuten zwei fortlaufende Veröffentlichungen heraus: »Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften« und »Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften«.

Aus § 2.

Jede zur Aufnahme in die Sitzungsberichte oder die Abhandlungen bestimmte Mitteilung muß in einer akademischen Sitzung vorgelegt werden, wobei in der Regel das druckfertige Manuskript zugleich einzuliefern ist. Nichtmitglieder haben hierzu die Vermittelung eines ihrem Fache angehörenden ordentlichen Mitgliedes zu benutzen.

§ 3.

Der Umfang der aufzunehmenden Mitteilungen soll in der Regel in den »Sitzungsberichten« 64 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Sitzungsberichte«, in den »Abhandlungen« 12 Druckbogen von je 8 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Abhandlungen« nicht übersteigen.

Überschreitung dieser Grenzen ist nur mit Zustimmung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse statthaft und ist bei Vorlage der Mitteilung ausdrücklich zu beantragen. Läßt der Umfang eines Manuskripts vermuten, daß diese Zustimmung erforderlich sein werde, so hat das vorlegende Mitglied es vor dem Einreichen von sachkundiger Seite auf seinen mutmaßlichen Umfang im Druck abschätzen zu lassen.

§ 4.

Sollen einer Mitteilung Abbildungen im Text oder auf besonderen Tafeln beigegeben werden, so sind die Vorlagen dafür (Zeichnungen, photographische Originalaufnahmen usw.) gleichzeitig mit dem Manuskript, jedoch auf getrennten Blättern, einzureichen.

Die Kosten der Herstellung der Vorlagen haben in der Regel die Verfasser zu tragen. Sind diese Kosten aber auf einen erheblichen Betrag zu veranschlagen, so kann die Akademie dazu eine Bewilligung beschließen. Ein darauf gerichteter Antrag ist vor der Herstellung der betreffenden Vorlagen mit dem schriftlichen Kostenanschlage eines Sachverständigen an den vorsitzenden Sekretar zu richten, dann zunächst im Sekretariat vorzuberaten und weiter in der Gesamtakademie zu verhandeln.

Die Kosten der Vervielfältigung übernimmt die Akademie. Über die voraussichtliche Höhe dieser Kosten ist — wenn es sich nicht um wenige einfache Textfiguren handelt — der Kostenanschlag eines Sachverständigen beizufügen. Überschreitet dieser Anschlag für die erforderliche Auflage 100 Goldmark, so ist Vorberatung durch das Sekretariat geboten.

Aus § 5.

Nach der Vorlegung und Einreichung des vollständigen druckfertigen Manuskripts an den zuständigen Sekretar oder an den Archivar wird über Aufnahme der Mitteilung in die akademischen Schriften, und zwar, wenn eines der anwesenden Mitglieder es verlangt, verdeckt abgestimmt.

Mitteilungen von Verfassern, welche nicht Mitglieder der Akademie sind, sollen der Regel nach nur in die Sitzungsberichte aufgenommen werden. Beschließt eine Klasse die Aufnahme der Mitteilung eines Nichtmitgliedes in die Abhandlungen, so bedarf dieser Beschluß der Bestätigung durch die Gesamtakademie.

Aus § 6.

Die an die Druckerei abzuliefernden Manuskripte müssen, wenn es sich nicht bloß um glatten Text handelt, ausreichende Anweisungen für die Anordnung des Satzes und die Wahl der Schriften enthalten. Bei Einsendungen Fremder sind diese Anweisungen von dem vorlegenden Mitgliede vor Einreichung des Manuskripts vorzunehmen. Dasselbe hat sich zu vergewissern, daß der Verfasser seine Mitteilung als vollkommen druckreif ansieht.

Die erste Korrektur ihrer Mitteilungen besorgen die Verfasser. Fremde haben diese erste Korrektur an das vorlegende Mitglied einzusenden. Die Korrektur soll nach Möglichkeit nicht über die Berichtigung von Druckfehlern und leichten Schreibversehen hinausgehen. Umfängliche Korrekturen Fremder bedürfen der Genehmigung des redigierenden Sekretars vor der Einsendung an die Druckerei, und die Verfasser sind zur Tragung der entstehenden Mehrkosten verpflichtet. Übersteigen die Kosten der Korrektur einen gewissen Prozentsatz der Satzkosten, so fallen die Mehrkosten den Verfassern selbst ganz oder teilweise zur Last.

Aus § 8.

Von allen in die Sitzungsberichte oder Abhandlungen aufgenommenen wissenschaftlichen Mitteilungen, Reden, Adressen oder Berichten werden für die Verfasser, von wissenschaftlichen Mitteilungen, wenn deren Umfang im Druck 4 Seiten übersteigt, auch für den Buchhandel Sonderabdrucke hergestellt, die alsbald nach Erscheinen ausgegeben werden.

Von Gedächtnisreden werden ebenfalls Sonderabdrucke für den Buchhandel hergestellt, indes nur dann, wenn die Verfasser sich ausdrücklich damit einverstanden erklären.

§ 9.

Von den Sonderabdrucken aus den Sitzungsberichten erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 50 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 200 (im ganzen also 350) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten ohne weiteres 50 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar zum gleichen Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 50 und auf ihre eigenen Kosten weitere 150 Exemplare (im ganzen also 250) abziehen lassen.

Von den Sonderabdrucken aus den Abhandlungen erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 30 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 100 (im ganzen also 230) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten 30 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar weitere 100 Exemplare auf ihre Kosten abziehen lassen.

§ 17.

Eine für die akademischen Schriften bestimmte wissenschaftliche Mitteilung darf in keinem Falle vor ihrer Ausgabe an jener Stelle anderweitig, sei es auch nur auszugsweise oder auch in weiterer Aus-

(Fortsetzung auf S. 3 des Umschlags)

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

1933

**XXIV.** Sitzung der philosophisch-historischen Klasse. 19. Oktober.

## Vorsitzender Sekretar: Hr. Heymann.

1. Hr. Vasmer sprach über die ehemalige Ausbreitung der Finnen in den heutigen slavischen Ländern. (Ersch. später.)

Es wurden zunächst verschiedene Versuche abgelehnt, finnisch-ugrische Urbevölkerung in Mitteleuropa, in Polen und Weißrußland nachzuweisen. Dann wurden russische Gewässer- und Ortsnamen auf finnische Spuren hin untersucht. Ostseefinnische Bevölkerung hält der Vortragende für die russischen Gouvernements Pskov, Petersburg, Tvef, Novgorod und Olonec für erwiesen. Es ist ein Gebiet, auf dem sich die meisten, in Finnland belegbaren älteren Ortsnamentypen nachweisen lassen. Von den anderen finnischen Stämmen haben die Tscheremissen und die ihnen nahverwandten Merier eine besonders große Ausdehnung gehabt. Mit Hilfe des Tscheremissischen lassen sich geographische Namen der Gebiete von Moskau, Jaroslavl' und Vladimir deuten. Der Vortrag erscheint in den Sitzungsberichten.

2. Das korrespondierende Mitglied Hr. Bruno Krusch in Hannover übersandte eine Arbeit »Neue Bruchstücke der Zeitzer Ostertafel vom Jahre 447«.

Auf dem Holzdeckel der Hs. der Zeitzer Stiftsbibliothek, aus der Mommsen 1843 die Zeitzer Ostertafel vom Jahre 447 in den Abhandlungen herausgegeben hat, fand ich Schriftzüge abgedruckt, die ich mit Tinktur lesbar gemacht habe. Diese Ergänzungen des Textes ermöglichen eine bessere Beurteilung der Konsulliste, als sie Mommsen möglich war. Mein Aufsatz nimmt zugleich zu Mommsens Kritik meiner in den Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie geäußerten Ansichten Stellung.

3. Hr. Brackmann überreichte das von ihm herausgegebene Werk »Deutschland und Polen. Beiträge zu ihren geschichtlichen Beziehungen« (München und Berlin 1933),

4. Hr. Oncken sein Werk »Das Deutsche Reich und die Vorgeschichte des Weltkrieges« (2 Bde., Leipzig 1933) und

5. Hr. Bolte die »Bolte-Bibliographie. Verzeichnis der von Johannes Bolte in den Jahren 1882—1933 veröffentlichten Schriften, als Festgabe zum 75. Geburtstag dargebracht vom Verband deutscher Vereine für Volkskunde«, zusammengestellt von Fritz Boehm (Sonderabdr. Berlin und Leipzig 1933).

# Neue Bruchstücke der Zeitzer Ostertafel vom Jahre 447.

Von Bruno Krusch
in Hannover.

Mit einer Tafel.

Theodor Mommsens Ausgabe der Zeitzer Ostertafel in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1862 hatte den Namen der Zeitzer Stiftsbibliothek in alle Windrichtungen getragen. Mich hatte dieses kostbare Denkmal des christlichen Altertums schon als Student gefesselt, und meine Ansichten über dasselbe hatte ich in meinem Erstlingsbuch dargelegt[1]. Als ich dann als Mitarbeiter der M. G. nach Berlin kam, verglich ich die inzwischen auf Mommsens Veranlassung in die Staatsbibliothek gekommenen Blätter mit seiner Ausgabe, fand aber nur wenig, was nachzutragen gewesen wäre. Der Gedanke ließ mir indessen keine Ruhe, daß doch vielleicht noch manches zur Ausfüllung der großen Lücken des trümmerhaften Textes zu gewinnen sein möchte. Ich schrieb also nach Zeitz und fand auch bei Hrn. Studienrat Dr. Schamberger, dem staatlichen Stiftsbibliothekar, volles Verständnis. Er schickte die betreffenden Bände an das Staatsarchiv in Hannover und gestattete auch die Behandlung mit Tinktur, ohne die nichts zu machen gewesen wäre.

Durch dringende andere Arbeiten wurde ich gezwungen, die Arbeit liegenzulassen. Jetzt nun nach langen Jahren erinnert mich eine Karte des Hrn. Bibliothekars an meine Pflicht, und eine kurze Atempause benutze ich, die Arbeit fertigzumachen.

Er schrieb, er wisse nicht, ob ich überhaupt noch am Leben sei. In der Tat bin ich in ein Alter gelangt, wo es Zeit ist vasa colligere, wie mir Mommsen einmal schrieb. Heißt es erst von mir: Pulvis et umbra sumus, würden wohl meine kleinen Entdeckungen für immer verloren sein. Es ist leider nicht viel, aber bei dieser uralten Schrift aus dem Pontifikat Leos I. ist auch jeder einzelne Buchstabe ein Gewinn, und ich habe doch fast eine ganze Seite herausgebracht.

Die Zeitzer Gymnasialbibliothek durchstöberte 1816 der Kieler Prof. Andreas Wilhelm Cramer, der zur Erforschung handschriftlicher Subsidien für die Quellen des römischen Rechts im Einspänner, begleitet von seiner Frau, die weniger bekannten Bibliotheken Deutschlands besuchte[2]. Für die

[1] Studien zur christl. mittelalt. Chronologie 1880, S. 116ff.

[2] Die humoristische Beschreibung seiner dritten Badereise mit seinem alten Gaule Hans, den er unter Umständen auch eigenhändig beschlug, in seiner Hauschronik Hamburg 1822, S. 124, ist noch heute lesenswert.



Rechtsquellen scheint wenig auf dieser Entdeckungsreise herausgekommen zu sein, dagegen brachte man ihm am letzten Tage seines Zeitzer Aufenthaltes einen Wälzer »von erschrecklicher Höhe«, wie er schreibt, einen Kommentar zu dem VI. Buche der Dekretalen Bonifaz' VIII. ohne Titelblatt aus der Hinterlassenschaft des letzten katholischen Bischofs von Naumburg und Zeitz Julius Pflugk (gest. 1564).

Vorn und hinten waren je 2 Blätter an die Deckel eingeklebt mit einer prächtigen Unzialschrift, die wenigstens in das 6. Jahrhundert von ihm gesetzt wurde. Eine kostbare literarische Reliquie aus dem Pontifikat Leos I. war gefunden. Die letzte römische Reform des okzidentalischen 84jährigen Osterzyklus, von deren Existenz bisher niemand eine Ahnung gehabt hatte. Der unbekannte Verfasser hatte 10 Jahre vor dem Aquitanier Victorius (457) versucht, die abendländische Osterberechnung mit der alexandrinischen auszugleichen, aber auf Grund des alten Systems, des 84jährigen Zyklus, während Victorius zum 19jährigen Zyklus der Alexandriner überging. Die letzten Überreste dieser gänzlich verschollenen Ostertafel hat Cramer erst 1826 in einer Kieler Universitätsschrift veröffentlicht[1], soweit er sie zu lesen vermochte, nämlich die nicht aufgeklebten Seiten Fol. 1, 2, 3, 4. Gustav Hänel hat 1837 Nachträge und Berichtigungen zu dieser Publikation herausgegeben[2], und de Rossi[3] führte die neue Quelle 1861 in die Wissenschaft ein. Nun wurde Mommsen auf die Blätter aufmerksam, veranlaßte ihre Überführung in die Berliner Staatsbibliothek und besorgte zuerst eine vollständige und wissenschaftlich brauchbare Ausgabe[4]. Was er darin geleistet hat, ersieht man am besten, wenn man seine Ausgabe mit den Leistungen seiner Vorgänger vergleicht. Seinen Text hat er 1892 in den M. G. Auct. antiq. IX, 503ff. wiederholt, ist aber dort auf die chronologische Technik nicht eingegangen, auf die er in seiner ersten Ausgabe eingegangen war. Nur in einigen mehr allgemeinen Punkten hat er zu meinen Ausführungen Stellung genommen. Gibt mir das schon Veranlassung, auf den Gegenstand zurückzukommen, so noch mehr das harte Urteil, das kürzlich MacCarthy[5] über Mommsens neue Ausgabe gefällt hat, ohne ein Wort der Begründung hinzuzufügen. Gründlich eingedrungen in den Gegenstand ist Schwartz in seinem ausgezeichneten Werke über christliche und jüdische Ostertafeln[6], während Rühl den Gegenstand nur flüchtig streift, wie es wohl auch in der Anlage seines Buches lag.

---

[1] Cramer, De fragmentis nonullis vetustarum membranarum narratio, Kiel 1826.

[2] Hänel in Richters krit. Jahrbüchern für deutsche Rechtswissenschaft 1837, I, 2, 756ff.

[3] de Rossi, Inscr. christ. urbis Romae I, p. XCIff.

[4] Mommsen, Zeitzer Ostertafel von 447 (Abh. d. Ak. d. Wiss. zu Berlin 1862, S. 539ff.).

[5] MacCarthy, Annals of Ulster Vol. IV, Introduction Dublin 1901, S. LXXXIII, mit der Bemerkung a second and less satisfactory edition by the same editor.

[6] Abhandl. d. Gött. Ges. d. Wiss. N. F. VIII Nr. 6, 1905.

Die zwei erhaltenen Doppelblätter gehören zu zwei aufeinanderfolgenden Lagen. Das erste Doppelblatt mit dem Schluß der Vorrede und dem Anfang des ersten Zyklus 29—52 n. Chr. bildete das innerste Doppelblatt einer Lage, was Mommsens Scharfsinn zuerst erkannte, und enthält also einen zusammenhängenden Text, während Hänel glaubte, ein Doppelblatt sei dazwischen ausgefallen. Es fehlen die drei äußeren Doppelblätter und das äußerste der folgenden Lage mit den Jahren 53—112 des ersten Zyklus und dem Anfang des zweiten 113—158. Vom zweiten Doppelblatt enthält das Vorderblatt den Schluß des zweiten Zyklus 159—191 und den Anfang des dritten 192—198, das Hinterblatt den Anfang des fünften Zyklus 365—388 n. Chr. Verloren sind die beiden inneren Blätter dieser Lage mit dem Schluß des dritten Zyklus 199—280 und dem ganzen vierten 281—364. Verloren ist auch alles weitere, also der Schluß des fünften Zyklus 389—448 und was etwa noch folgte. Mommsen stellt die Frage: Inscriptio cycli sexti? Er schwankte also, ob noch ein sechster Zyklus 449—532 vorhanden war, und Schwartz (S. 71) schreibt ganz bestimmt, daß der Laterculus nur fünf 84jährige Zyklen umfaßte. Der Punkt ist, wie wir gleich sehen werden, für die Kritik nicht ohne Bedeutung. Die Jahre zählte der Verfasser nur nach den Konsulaten, was bei der Fehlerhaftigkeit seiner Liste ein großer Übelstand ist, und man sieht, welchen Fortschritt die Einführung der Passionsära, selbst der unrichtigen, durch Victorius bedeutete. Die chronologischen Daten, nämlich Wochentag und Epakte des 1. Januar und die Osterneumonde, sind nur dem ersten und fünften Zyklus beigeschrieben, also für den zweiten und dritten nur die Konsulate notiert. Das konnte auch genügen, da sich ja diese Angaben alle 84 Jahre wiederholen. Beim Ablösen der Blätter von den Deckeln im Innern ist die Schrift stark beschädigt worden, und Reagenzien haben das übrige getan. Besonders die aufgeklebten Seiten Fol. 1′ und 2 haben stark gelitten.

Die Hs. ist auch in paläographischer Hinsicht von höchstem Interesse. Die wunderschöne Unzialschrift kann nach Mommsens Urteil nicht beträchtlich jünger sein als das überlieferte Abfassungsjahr 447, und so sicher zu datierende Unzial-Hss. aus dieser Zeit sind zu zählen.

Die Herkunft des Bandes war leider nicht zu ermitteln, doch schon Mommsen bemerkte, daß die Schrift »vermutlich von einem italienischen Geistlichen herrühre«. Ich erinnere daran, daß Bischof Pflugk, aus dessen Bibliothek, wie gesagt, die Blätter stammen, in Padua studiert hatte.

Nach meiner Übersiedlung nach Berlin 1879 hatte ich, wie gesagt, in der Berliner Staatsbibliothek die Blätter (Ms. Lat. Quart. 298) mit Mommsens 1. Ausgabe verglichen, und das Ergebnis war nicht gerade erschütternd. In dem zerstörten Texte am Schlusse der Vorrede (Fol. 1′) wird man an manchen Stellen anderer Ansicht sein können, und hier läßt sich, wie ich meine, durch meine Ergänzungen und Vergleichung mit dem Text des Nachfolgers des

Autors weiterkommen. Sonst ist nur noch im Konsulat von 187 Aelano mit Mommsens Note »vielmehr Aeliano« einfach Aeliano zu verbessern, denn dies steht ganz deutlich in der Hs., obgleich auch die 2. Ausgabe die unrichtige Lesart wiederholt.

Ist nun in paläographischer Hinsicht an der Ausgabe nicht gerade viel auszusetzen, so hat doch wohl auch Mac Carthys Mißfallen mehr Mommsens Verzicht auf ein Eingehen in die chronologische Technik erregt, und nicht allein beim Victorius ist er dieser Charybdis, wie er schreibt, aus dem Wege gegangen, schon bei seiner neuen Ausgabe des Chronographen von 354 erklärte er (Auct. antiq. IX, S. 62), er wolle nicht wiederholen, was er darüber in seiner 1. Ausgabe geschrieben habe.

Das wäre auch nach de Rossis und meiner Kritik unmöglich gewesen.

Aus dieser Beschränkung erklärt sich wohl, daß er in der Zeitzer Tafel bei den Osterneumonden von 41 und 377 IV. Kal. Apr. den Fehler nicht gerügt hat, daß die beigefügte Epakte IV beide Male auf V. Kal. Apr. führt, was nach meiner Kritik (S. 123) jetzt auch Schwartz (S. 71 A. 1) anerkannt hat. Zum Verständnis des Inhalts hat er einige allgemeine Bemerkungen in der Einleitung vorausgeschickt und sich dabei auch mit gewissen Ausführungen von mir auseinandergesetzt, die sich z. T. gegen seine Einleitung zur 1. Ausgabe richteten. Ich freue mich, hier meine Ansichten teils berichtigen, teils verteidigen zu können.

Der Streit dreht sich zunächst um den Umfang der Ostertafel. Die erhaltenen Bruchstücke bringen nur die Osterneumonde zu zwei 84jährigen Zyklen, nicht auch die Ostersonntage, und ich vermutete, daß letztere vielleicht durch starkes Beschneiden verloren seien, wie die Ostermonde von 365—376 tatsächlich dadurch verlorengegangen sind. Aber Mommsen (S. 50 A. 1) hat ganz recht, daß der Raum nicht hinreicht, und die Ostersonntage haben also nicht neben den Neumonden gestanden, wohlverstanden beim 1. und 5. Zyklus. Bei den dazwischenliegenden finden sich ja nicht einmal die Osterneumonde, nicht einmal die Januardaten. Mommsen geht aber nun noch einen Schritt weiter und behauptet, daß die Osterfeste überhaupt nicht in der Ostertafel gestanden hätten, weil sie in den erhaltenen Zyklenresten nicht stehen, und zieht aus dieser Annahme nicht unwichtige Schlüsse. Also eine Ostertafel ohne Osterfeste! Den Grund für das Fehlen der Osterfeste sieht Mommsen darin, daß sich die Veränderungen nur auf die Osterneumonde erstreckt hätten. Aber die Veränderung der Osterneumonde bedingte doch wohl auch eine Veränderung der Osterfeste, und zu diesem Zweck war ja die neue Ostertafel aufgestellt. Wenn nun auch der Verfasser die römischen Osterregeln sonst beibehalten zu haben scheint, wie Mommsen annimmt, so waren diese doch derart, daß sich in manchen Jahren ein ihnen allen genügendes Osterfest überhaupt nicht ergab, und schon aus diesem Grunde war die Be-

rechnung der Osterfeste nötig. Man werfe nur einen Blick auf die alte 84jährige Ostertafel mit ihren doppelten Ansetzungen. Wenn aber der Verfasser die Osterfeste nicht berechnete, hätte sie sich jeder Benutzer selbst aus den Osterneumonden berechnen müssen, und eine solche Annahme scheint mir überhaupt a limine abzulehnen zu sein. Durchaus notwendig war aber diese Berechnung für die Zukunft, also für die Zeit von 448 an, und mit 449 begann ja der Verfasser einen neuen 84jährigen Zyklus. Mommsen scheint mir vollständig den Zweck dieser Ostertafel zu verkennen, wenn er an der Existenz eines 6. Zyklus von 449 an auch nur den geringsten Zweifel hegt, wenn er sich zu der sonderbaren Behauptung versteigt, die Zeitzer Ostertafel könne nicht für ein Paschale gehalten werden, da ihr die Osterfeste fehlten.

Wenn nun eine Ostertafel ohne Osterfeste einfach undenkbar ist, und anderseits die Annahme bei den ersten fünf Zyklen an der Raumfrage scheitert, so wird man jetzt fragen, wie die Verhältnisse beim sechsten Zyklus lagen. Das Jahr 448 bezeichnete der Verfasser nach dem vorhergehenden Konsulate, seinem Abfassungsjahre, als Jahr: qui Calepii et Artaburis consulatum sequetur, und das Osterdatum ist ihm III. Idus April. Das folgende Jahr 449 konnte er nicht einmal in der vorigen Weise bezeichnen, sondern nur nach dem Osterfeste von 448: post illud pascha, und auch das neue Osterfest gibt er mit VI. Kal. Apr. ganz bestimmt an. Es war das Auferstehungsdatum Christi, der Anfang des sechsten Zyklus (sexti cycli exordium), und nun fährt er fort: Huic autem collectioni paschalium dierum habe er die Konsulliste beigefügt. Dieser Mann soll kein Paschale geschrieben haben? Konnte er noch deutlicher zum Ausdruck bringen, daß er die Ostertage verzeichnet hatte? Die erhaltene Abschrift ist also unvollständig, und die Papst- und Kaiserlisten fehlen ja ebenfalls.

Seine Konsulliste schloß also, wie er selbst bekennt, mit dem Jahre 447. Für den sechsten Zyklus konnte er Konsuln nicht mehr hinzufügen, weil er sie nicht kannte, und da verblieb doch wohl reichlich Raum für die Osterfeste, die für die früheren Zyklen und besonders den ersten schon mehr als gleichgültig, jedenfalls überflüssig waren. Im Bedürfnisfalle konnten sie aus dem sechsten Zyklus leicht ergänzt werden. Der sechste Zyklus muß die Osterfeste der 84jährigen Periode enthalten haben, denn erst damit hätte der Verfasser seine eigentliche Aufgabe gelöst, die Angleichung der römischen Osterberechnung an die alexandrinische.

Die alexandrinische Epakte wich damals um zwei Tage von der alten römischen ab, und den Anschluß an jene Rechnung erreichte der Verfasser, indem er in seinem ersten Zyklusjahr 449 die römische Epakte XXIII kurzerhand auf XXI herabsetzte und dann weiter rechnete. Indem er nun auch rückwärts rechnete, traf das traditionelle Passionsjahr 29 n. Chr. wiederum mit seinem ersten Zyklusjahr zusammen, und die resurrectio fiel 29 wie 429 auf den 27. März luna XVII, also genau auf den Tag, den die Tradition nicht bloß der

alten Supputatio Romana, sondern auch der Alexandriner für sie bestimmt hatte[1]. Keine einzige Ostertafel hatte bisher die Berechnung von der Passio an durchgeführt, und das Zusammenfallen von 29 und 429 war ein ganz überraschender Erfolg. Wenn nun auch der Verfasser von derselben Epakte wie die Alexandriner ausging, so mußten doch die Reihen infolge der verschiedenen Saltus sehr bald wieder differieren. Auch hatte der Verfasser zu der Verschiedenheit der Ansichten keine Stellung genommen, sondern sich einfach durch doppelte Berechnung (duplicem denuntiationem) geholfen. Diese Verschiedenheit der Ansichten bestand in den Grenzen der Osterfeste und ihren Mondaltersgrenzen. Die Bemerkung bringt es ganz bestimmt zum Ausdruck, daß, wenn die Luna XIV auf einen Sonnabend fiel, und die Lateiner dann das Osterfest auf den übernächsten Sonntag verschoben, die Zeitzer Tafel außer ihrem Datum der Luna XXII auch das eine Woche frühere alexandrinische der Luna XV verzeichnete. Die Auswahl überließ der Komputist dann dem Papste, und die Beziehungen zu diesem mit den Worten: quid electatione tua, ad quam cuncta respiciunt, dignius videatur, zeigen sehr deutlich den amtlichen Charakter.

Die Zeitzer Ostertafel ist also direkt an den Papst gerichtet und gesandt worden, nicht bloß wie die des Victorius an einen Beauftragten des Papstes. In meinem Buch (S. 117) schrieb ich, daß sie auf Veranlassung der römischen Kurie geschrieben sei. Dieser Behauptung hat Mommsen (S. 505, A. 2) die schroffste Negation entgegengesetzt, sie sei nicht auf Befehl des Papstes geschrieben, und Schwartz hat sich dieser Ansicht (S. 72) angeschlossen. Die näheren Umstände seines Auftrages hatte Victorius durch Voranstellung der Briefe auseinandergesetzt. Der Anfang des Prologes der Zeitzer Tafel ist verloren, und wir besitzen nur den Schluß. Alles spricht aber dafür, daß beide Ostertafeln unter den gleichen Verhältnissen entstanden sind, und das Gegenteil könnte nur mit der Unvollständigkeit der Zeitzer Tafel begründet werden. Selbst Mommsen hat die Zeitzer Tafel »die offizielle Ostertafel der römischen Kirche um die Zeit Leos d. Gr.« genannt in der Einleitung zu seiner ersten Ausgabe (S. 562). Erst meine Kritik hat seinen Widerspruch hervorgerufen.

Im Juni 453 rief Papst Leo den Kaiser Marcian um Hilfe gegen die alexandrinische Osternsetzung des Jahres 455 an, und in dem Briefe erklärt er sich mit den Osterdaten der 100jährigen Tafel des Bischofs Theophilus für 453 und 454 ausdrücklich einverstanden. In dem Briefe bemerkt er über das letztere Datum, den 4. April[2]: sicut regulariter centenariae adnotationis ordo declarat. Er hatte also eine Regula, mit der er die alexandrinischen Daten in der Tafel des Theophilus nachprüfte, und hatte er sich nicht auch beim Osterstreit von 444, wie aus dem Antwortschreiben des Bischofs Pascasinus hervorgeht, auf die

[1] Studien S. 230, 225.
[2] Studien S. 258, vgl. S. 125.

Supputatio Romana berufen[1]? Nun setzte die Supputatio Romana das Osterfest 454 auf den 28. März luna XVI, und allein die Zeitzer Tafel führte mit dem Neumond 16. März auf den 4. April luna XX[2], das Datum des Theophilus. Damit ist der mathematische Beweis geliefert, daß 454 der Kurie nicht mehr die Supputatio Romana, sondern die Zeitzer Tafel als Regula diente, daß diese die offizielle Ostertafel des Papstes war. Die offizielle Ostertafel selbstverständlich im Rahmen der Zuständigkeit des Papstes, und diese war ziemlich beschränkt. Der Papst war nicht in der Lage, das Osterfest aus eigener Machtvollkommenheit durch Briefe an die Kirchen einseitig zu bestimmen, wie Mommsen behauptet (S. 506), sondern seine Pflicht bestand nach dem eigenen Zeugnisse Leos I. allein darin, die Verschiedenheit in den Osterfeiern zu beseitigen, was etwas ganz anderes ist, und dann den Bischöfen das Datum in den Formatae anzuzeigen, nicht einmal allen, sondern nur den okzidentalischen. Wenn er aber kraft seines Amtes die einheitliche Feier der gesamten Christenheit herbeizuführen hatte, so war seine Hauptaufgabe, Verhandlungen mit dem Orient und besonders mit den gelehrten Alexandrinern über das Datum einzuleiten, zugleich aber auch mit den »Priestern« über die zu tuenden Schritte zu beraten[3]. Ein absoluter Herrscher war er keineswegs. Für die Beseitigung von Differenzen sahen wir ihn eben seine Regula, die Zeitzer Ostertafel, gebrauchen. Gebunden war er an sie nicht, und anderseits hat auch seine Formata die okzidentalischen Bischöfe nicht immer gebunden. Aus Gregor von Tours wissen wir, daß diese ziemlich selbständig und gar nicht einmal unter sich einheitlich das Fest feierten, auch die Richtigkeit des Datums nach ganz anderen Umständen beurteilten als nach der Formata des Papstes. Die Formata Leos I. an die Bischöfe Galliens und Spaniens über das Osterfest 455 ist noch erhalten[4], »studio unitatis et pacis« trat Leo den hartnäckigen Alexandrinern bei (definitioni orientalium), daß am 24. April Ostern gefeiert werden müsse. Wer die Geschichte der Osterstreitigkeiten kennt, wird niemals auf den Gedanken kommen, dem Ausdruck offizielle Ostertafel die Bedeutung beizulegen, gegen die Mommsen streitet, und da er ihn, wie wir oben sahen, früher selbst gebraucht hat, ist er auch über seine Bedeutung früher anderer Ansicht gewesen[5]. Daß sich die Päpste durch keinen Kanon für die Zukunft gebunden haben, ist ganz selbstverständlich. Sie ließen den offiziellen Kanon

---

[1] Ebenda S. 248.

[2] Ebenda S. 121, 125.

[3] Brief Leos I. an Bischof Ravennius von Arles von 451 20/7. Jaffé Reg. n. 477[2] (ed. Ballerinii I, 1079): Ad praecipuum religionis nostrae pertinet sacramentum, ut in festivitate paschali nulla sit toto orbe diversitas.

[4] Jaffé n. 512.

[5] In der Vorrede zu seiner 1. Ausgabe spricht er S. 563 von der Befugnis des Papstes, das Osterfest für die »gesamte« Christenheit »anzusagen« (nicht zu bestimmen), die wohl sehr großer Beschränkung bedürfen möchte. Wie gesagt, handelt es sich nur um die okzidentalische Christenheit.

sofort fallen, wenn er seinen Zweck nicht mehr erfüllte, die Differenzen mit den Alexandrinern zu beseitigen, und ließen sich einen neuen anfertigen, der diesen Zweck erfüllte. Das zeigen die Ostertafeln des Victorius und Dionysius mit voller Deutlichkeit, und die Aufgabe des Papstes wird in den Worten Leos am prägnantesten ausgedrückt: acquiescere definitioni orientalium.

In seiner ersten Ausgabe (S. 561) war Mommsen von der offiziellen Eigenschaft der Zeitzer Tafel so sehr überzeugt, daß er behauptete, ihr System scheine schon 444 der römischen Osterrechnung zugrunde zu liegen, also drei Jahre vor ihrer Abfassung! Durch den Hinweis auf die Erwähnung der Romana Supputatio im Briefe des Pascasinus war diese Ansicht leicht zu widerlegen[1]. Meine Erklärung hat diesmal Mommsen selbst (S. 505 A. 2) als richtig anerkannt. Er hatte früher direkt bestritten (S. 562), daß die Zeitzer Tafel eine nur ephemere und zu keiner weiteren Verbreitung gelangte Ostertafel gewesen sei, und diesen Gedanken hatte ich durch einen Vergleich mit den italienischen Fasten der Vindobonenses posteriores, wie sie Mommsen jetzt getauft hat[2], weiter ausgeführt. In diese Fastenredaktion ist in Abständen von 84 Jahren der Ablauf der Osterzyklen eingetragen.

Fasti Vindob. post.

117. fiunt a passione domini ueque ad consulatum Nigri Aproniani anni LXXXIIII (S. 285).
197. His conss. revolutus est cyclus paschalis (S. 287).
280. His conss. revolutus est cyclus paschalis III (S. 289).
370. His conss. revolutus est cyclus paschalis IIII (S. 295).
448. His conss. revolutus est cyclus paschalis V (S. 301).
532. His conss. revolutus est cyclus paschalis VI, qui fiunt anni D IIII (S. 332).

Diese italienischen Fasten in der späteren Rezension, der frühere Anonymus Cuspiniani, notieren also sechs 84jährige Zyklen, und den Ablauf des fünften setzen sie zu demselben Jahre 448, zu welchen ihn die Zeitzer Tafel setzt. Sie notieren sogar den Ablauf des sechsten Zyklus, an dessen Existenz Mommsen gezweifelt hatte, richtig unter dem Jahre 532 und zählen von der Passio bis dahin richtig 504 Jahre, setzen also diese ganz richtig wie die Zeitzer Tafel in das Jahr 29, nicht etwa 28, wie Holder-Egger meinte, der von dem Vorhandensein der Zeitzer Tafel anscheinend keine Ahnung hatte[3]. Die vorhergehenden vier Jahresangaben sind verdorben, und das Datum 370 für den vierten Zyklus scheint überhaupt unheilbar verdorben zu sein.

---

[1] Studien S. 114.
[2] Auct. antiq. IX, 263.
[3] N. A. I, 219.

Die Zyklenrechnung der Zeitzer Tafel ist also noch im 6. Jahrhundert in Italien in Gebrauch gewesen, und von einer ephemeren Bedeutung dieser Ostertafel kann keine Rede sein. Das war auch noch in meinem späteren Aufsatze betont worden[1]. Es wundert mich daher, daß Mommsen in der Vorrede zu seiner 2. Ausgabe auf dieses für seine Aufstellung doch sehr wichtige Quellenverhältnis mit keinem Wort Bezug genommen hat; auf die Verwandtschaft war aber schon von de Rossi und Mommsen selbst in seiner 1. Ausgabe hingewiesen, wo (S. 558) die Zahlen z. T. verdruckt sind. Auch in der Vorrede zu seiner neuen Ausgabe des Anonymus (S. 264) begnügt er sich mit der einfachen Angabe der Zyklenjahre, ohne auf das Verhältnis zur Zeitzer Tafel einzugehen.

Von der größten Bedeutung für die Kritik der Zeitzer Ostertafel sind ihre Beziehungen zum nächsten Reformwerk, dem Paschale des Aquitaniers Victorius von 457, und ich glaubte in diesem Spuren der Benutzung feststellen zu können, was Mommsen mit dem Bemerken abwies (S. 671 A. 2), Ähnliches hätte in keinem Paschale fehlen können und Victorius sei kein solches »infans« gewesen, daß er solche Dinge hätte kompilieren müssen. Er schreibt: bewiesen habe ich ihm die Benutzung nicht. Die von mir nachgewiesene Benutzung[2] von Hilarians Schrift de ratione paschae c. 11 scheint Mommsen wenigstens insofern anzuerkennen, als er die Parallelstelle in seiner Ausgabe (S. 679) unter dem Texte anführt, und was sich vielleicht noch klügere Komputisten als Victorius im Plagiieren geleistet haben, zeigt der Quellennachweis in meiner Ausgabe des Carthagischen Paschalewerks von 455, welches u. a. denselben Hilarian weidlich ausgebeutet hat. Als »infans« möchte ich den Verfasser deshalb doch nicht bezeichnen. In der Annahme, daß der Verfasser der Zeitzer Tafel keine Osterdaten beigefügt habe, also nur die Unterlagen für ihre Berechnung zusammenstellte und diese selbst dem Papst Leo überließ, behauptet Mommsen (S. 670) in der Vorrede zum Victorius, dieser habe kein unvollkommenes Werk geliefert wie sein Vorgänger, der sich der Bestimmung der Osterfeste enthielt. Die Zeitzer Tafel ist die älteste lateinische Ostertafel, welche die Rechnung mit der Passio beginnt und die Tradition zu Ehren bringt, daß Christus am Vollmond das Osterlamm aß. Durch die Beifügung der Päpste und der römischen Herrscher macht sie fast den Eindruck von Annalen, wie sie Mommsen selbst (S. 504) in gewissem Sinne zu den Chroniken zählt. Von der Passio an gingen auch die lateinischen Osterannalen, von denen Papst Leo in seinem Brief an Kaiser Marcian 454 spricht[3]. Ebenso hat Victorius sein Paschalwerk mit der Passio begonnen, und hier wie dort ist das erste Jahr das Konsulat der beiden Gemini, unter welchen Christus

[1] N. A. IX, 106.
[2] Studien S. 59.
[3] Studien S. 128.

gekreuzigt sein soll. Mommsen bestreitet (S. 505) die Beziehung des Ausdrucks Annalen im Briefe des Papstes auf die Zeitzer Tafel und gibt ihm eine allgemeinere Bedeutung: seitdem das Osterfest in Rom gefeiert sei, sei der betreffende Tag beobachtet worden, aber Leo schreibt eben nicht so, sondern »seit der Passio«, schreibt auch nicht »beobachtet«, sondern »beigeschrieben« (adscriptus), und scheidet in der parallelen Stelle des Briefes an Julian von demselben Jahre wiederum bei der Erwähnung der Osterannalen zwischen »celebratus«[1] und »constitutus«, wobei doch wohl letzteres nur auf berechnete Ostertafeln gehen kann. Beide Ostertafeln, die Zeitzer wie die des Victorius, sind auf Anregung und im Auftrage des Papstes entstanden, und die Veranlassung gab, wie schon die Abfassungsjahre beider beweisen, die Sorge des Papstes um die Herstellung der Einigkeit in den Osterfeiern, die Abweichung der Paschalrechnung der Alexandriner von der römischen. Mit dieser Verschiedenheit der beiden Systeme beginnt der erhaltene Text des Zeitzer Paschales am Schluß der Vorrede, und denselben Gedanken hat Victorius in seiner Vorrede mit ähnlichen Worten ausgedrückt.

| Zeitzer Tafel (Auct. antiq. IX, 507) | Victorius § 5 (ebenda S. 680) |
|---|---|
| ut dixi accidit, quia et in regulis festi et in cursu lunae pars utraque non consonat. | Quod inde, sicut supra iam diximus, evenire certissimum est, quia tam in regulis temporum quam in disputatione lunari pars alterna non congruit. |

Bei der Gleichartigkeit der Verhältnisse und des Ausgangspunktes beider Tafeln ist an der Abhängigkeit der jüngeren von der älteren nicht zu zweifeln. Mommsens Vorrede (S. 505 A. 4) hat nur eine Flut von Spott für meine Ansicht, was schwerlich beweist, daß er recht hat, »coniectura audaciore quam feliciore, furto non minus impudenti quam inepto«. Solche ebenso unverschämte wie unpassende Diebstähle, wie er schreibt, sind in dieser Literatur nach meinen Quellennachweisen so zahlreich, daß man sich über unsern Fall nicht aufzuregen braucht. Beide Verfasser verweisen an den obigen Parallelstellen auf die vorausgehenden Verschiedenheiten in den Osterregeln und der Lunarberechnung, und es ist doch sehr merkwürdig, daß die von Victorius an dieser Stelle gewählten Beispiele die lateinische Luna XVII und sogar XVIII habe der ägyptischen XVI entsprochen, luna XXII und sogar XXIII der ägyptischen XXI, genau dem Zustand entsprechen, den die Zeitzer Tafel 447 vorfand, indem die beiden Systeme 427—441 einen, 442—448 zwei Tage differierten, und das alexandrinische Osterdatum von 448 der 11. April luna XXI,

[1] Studien S. 262.

in Anbetracht dessen die Zeitzer Tafel geschrieben ist, hatte bei den Lateinern gerade die Luna XXIII, wie Victorius angibt. Ich vermutete also (S. 126), daß Victorius auch die vorausgehenden Einzelbeispiele aus der Vorrede der Zeitzer Tafel genommen habe, wie er den folgenden Satz daraus entnommen hatte. Mommsen hat nicht nur meine Vermutung schroff zurückgewiesen (S. 505), sondern auch noch die gewählten Beispiele gegen die Rezeption der Zeitzer Tafel verwertet. Er behauptet nämlich jetzt, daß, wenn die römische Kirche die Zeitzer Tafel angenommen hätte, Hilarus nicht nach wenigen Jahren dem Victorius einen neuen Auftrag gegeben und dieser die obigen Beispiele gebraucht hätte, denn die Zeitzer Tafel habe eben die Verschiedenheiten beseitigt. Aber wie lange? Als Mommsen in der Vorrede seiner 1. Ausgabe (S. 562) noch die Rezeption der Zeitzer Tafel gegen de Rossi[1] gerade so verteidigte, wie ich sie gegen ihn selbst verteidige, meinte er, daß diese Beispiele um so weniger in Betracht kommen könnten, »als ja der modifizierte Zyklus selbst die Differenz nur für den Augenblick, nicht dauernd beseitigte«. Seine frühere Ansicht läßt sich mit meiner Vermutung vereinigen, und diese würde sie nur noch wahrscheinlicher machen und stützen; damals, glaube ich, würde er sich über die naheliegende und glückliche Konjektur vielleicht sogar gefreut haben. Ein offenbarer Irtrum Mommsens ist es, wenn er jetzt glaubte, daß die Zeitzer Tafel die Schwierigkeiten für die nächsten Jahre gehoben habe, und bei ihrer Rezeption also der Auftrag des Hilarus an Victorius nicht nötig gewesen sei. Schon 455 muß die Zeitzer Tafel den 17. April luna XV notiert haben, wie auch Mommsen zugibt[2], da der 24. April luna XXII den Lateinern unerträglich war.

Der Verfasser der Zeitzer Ostertafel war ein zu gehorsamer Diener seines Herrn, als daß er hinsichtlich der Ostergrenzen den Alexandrinern Zugeständnisse gemacht hätte, und wie sehr er in den Vorurteilen der Lateiner befangen war, lehrt die Eintragung über Theophilus beim Jahre 51, die eigentlich zu dem betreffenden Jahre (23) des fünften Zyklus = 387 n. Chr. gehörte[3]. Theophilus, schreibt er (S. 508), kündigte Ostern am 18. April an, was vielleicht besser sei, wenn nur der 21. März, den die Lateiner ausgewählt hatten, zurückgewiesen würde. Besser sei, als was? Er selbst verzeichnete für das Jahr die Epakte XXIV und den Osterneumond 8. März, woraus sich der Ostervollmond 21. März und der tadellose Ostersonntag 28. März luna XXI ergab. Dieser Tag hatte aber in der Romana Supputatio bei der Epakte XXVI die Luna XXIII und mehr, und die Überschreitung der Mondaltersgrenzen luna XVI—XXII erklärte die damalige Theorie für ein Verbrechen, demgegenüber der 8 Tage frühere 21. März mit der Luna XVI trotz der Tagundnachtgleiche nur

[1] Inscr. chr. Urbis Rom. 1, XCII.
[2] Zeitzer Ostertafel S. 562.
[3] Vgl. Studien S. 111.

als »levis reprehensio« galt. In dieser Klemme verzeichnete die Ostertafel der Lateiner, was die Vorrede mit keinem Worte erwähnt, auch noch das einen Mondmonat spätere Datum, den 18. April luna XV. Das ist nun gerade das in der Zeitzer Tafel dem Theophilus zugeschriebene Datum, welches der Verfasser für besser erklärt, aber nach dem 19jährigen Zyklus der Alexandriner hatte es die Luna XIV, und nach Theophilus fiel also Ostern auf den 25. April luna XXI. Sicher ist die zweite Ansetzung in der Tafel der Rom. Sup. als ein Zugeständnis gegenüber den Alexandrinern aufzufassen, deren Berechnung man sich damit näherte, aber es war nur eine halbe Maßnahme. Bei der kecken Behauptung der Zeitzer Tafel, Theophilus habe dieses Datum verkündet, ist schwer noch an die bona fides des Verfassers zu glauben. Ich bin daher auch zweifelhaft, ob an meiner früheren Erklärung (S. 111) festzuhalten ist, der Verfasser habe irrtümlicherweise von den beiden Daten der »Romana Supputatio« das spätere dem Theophilus zugeschrieben, denn der Irrtum paßte doch zu schön zu der Politik des Päpstlichen Stuhles, und anderseits ist schwer zu glauben, daß ein Komputist damaliger Zeit die 100jährige Ostertafel des Theophilus nicht gekannt haben sollte, mit der er den 84jährigen römischen Zyklus in Einklang zu bringen hatte. Mommsen erklärte früher (S. 560) die falsche Angabe so, der Verfasser habe als das nach alexandrinischen Voraussetzungen allein annehmbare Datum den 18. April betrachtet, und wiederholt jetzt (S. 505) unter Verweis auf diese Erklärung: »ex elementis Theophili diem 18. Apr. deduxit, evitato Theophilano vero«. Soll das heißen, daß der Verfasser selbst das Fest des Theophilus nach dessen System errechnete, so begann der nächste Osterneumond in seinem Zyklus am 6. April, und mit dem nächsten Ostervollmond, 19. April, hätte er nie den 18. April als Osterdatum errechnen können. Wie man die Sache auch wenden mag, eine andere Erklärung des Datums ist nicht zu geben, als daß es »fingiert« ist, wie Schwartz (S. 72) richtig schreibt. Fingiert zur Bemäntelung des wahren alexandrinischen Datums, über welches der Verfasser stillschweigend hinweggleitet. Bis zum 25. April, wie die Alexandriner, ist also der Verfasser der Zeitzer Ostertafel sicher nicht vorgegangen.

Er hatte aber zwei Osterdaten (»duplicem denuntiationem«) notiert, wo die Verschiedenheit (»opinionum diversitas«) der ägyptischen Osterberechnung dies nötig machte, deren Überlegenheit nach dem Urteil der ehrwürdigen Väter, nämlich des Konzils von Nizäa[1] feststand, und überließ in der Fortsetzung des Prologes »deiner Auswahl« (electatione tua), auf die alles ankommt

[1] Ähnlich hatte auch schon Gennadius c. 34 in dem Artikel über Theophilus das Konzil von Nizäa für die Sanktion des 19jährigen Zyklus aufgerufen: (Theophilus) paschalem etiam recursum, quem magna apud Nicaeam synodus post 95 annos agi in tempore et die et luna secundum suum statum invenerat, additis quibusdam ipsius festivitatis rationibus et expositionibus, Theodosio principi obtulit.



(adquam cuncta respiciunt), den Nachweis des geeigneteren Tages. Ebenso hatte nachher Victorius (c. 11) durch Doppeldaten (gemina designatione) der Verschiedenheit der Paschalia (diversorum paschalium) Rechnung getragen und der Auswahl (electioni) des Papstes, welcher der ganzen Kirche (universali ecclesiae) vorsitzt, die Bestimmung des Tages vorbehalten. Als solchen Fall bezeichnet Victorius bestimmt die verschiedenen Mondaltersgrenzen, luna XV—XXI der Ägypter, luna XVI—XXII der Lateiner, und auch in dem parallelen Ausdruck der Zeitzer Tafel muß die Beziehung auf den gleichen Fall liegen[1]. Die Wahl hatte der Papst unter gewissen Beschränkungen zu treffen, und wie er gebunden war, sahen wir schon. Der Komputist spricht nach den Geminationen von der Einrichtung seiner Ostertafel, von den sechs 84jährigen Zyklen von der Passio an, der Beifügung der Konsulliste zu der »Sammlung der Ostertage«, der Papstliste und der römischen Kaiserliste, lobt selbst seinen außerordentlichen Fleiß in der Aufzeichnung (»diligentissima adnotatione«), so daß alles stimmt, und kein Zweifel an der Folge der Osterfeste möglich sei: »[per te]stimonium quodammodo per [nos] constitu[tum]«. Diese Lesung Mommsens scheint mir bedenklich; was ist ein »gewissermaßen« durch »uns« festgestelltes Zeugnis? Aber die Hauptsache: »nos« steht nicht in der Hs., dazu würde der Raum vor constit... Zeile 28 nicht ausreichen. Dann hängt per am Schlusse von Zeile 27 in der Luft. Daß dies eine falsche Lesung Mommsens ist, zeige ich unten.

Die von den Herausgebern veröffentlichten Blätter Fol. 3 und Fol. 4′ stammen aus der Hs. Fol. 33 der Zeitzer Stiftsbibliothek saec. XV. Es ist eine Glosse zu dem Liber sextus Bonifaz' VIII.[2]. Der gleichzeitige Einband enthielt in dem vorderen Innendeckel aus Buchenholz die beiden Seiten, nämlich in der 1. Kolumne Fol. 3, in der 2. Fol. 4′, die wohlerhalten sich jetzt in der Berliner Bibliothek befinden. Der hintere Innendeckel enthält querabgedruckt in der 1. Kolumne Fol. 2 den Anfang der Ostertafel, in der 2. Kolumne den Schluß des Prologes Fol. 1′. Ein anderer Band derselben Bibliothek Fol. 19, ebenfalls saec. XV, beginnend Gregorius hoc prohemium, auf den Pertz, Archiv 11 (1858), S. 133, zugleich mit dem ersten hingewiesen hatte, hat den gleichen Einband, auf die inneren Deckel ist aber Papier geklebt, und niemals ist Pergament dazwischen gewesen, wie die Wurmstiche zeigen. Mommsen gibt also AA IX, 503, irrig n. 19 als Fundstelle an. Er hatte sich beide Bände schicken lassen und die Nummern verwechselt. Er

[1] Victorius hatte ebenfalls 387 zwei Osterdaten notiert, den 18. April, wie die Zeitzer Tafel, und am Rande den 25. April mit einem nicht weniger merkwürdigen Zusatz: »Graeci sive Machedones VIII. Kal. Mai. Luna XXII (A. A. IX, 717). Das war natürlich ebensolcher Schwindel wie in der Zeitzer Ostertafel, vielleicht noch etwas raffinierter.

[2] Vgl. v. Schulte, Die Gesch. der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts, Stuttgart 1877, II, S. 34.



spricht von vestigia foliorum aliquando adglutinatorum tegminibus. Das sind eben die Schriftspuren in Fol. 33, die ich mit Tinktur lesbar gemacht und entziffert habe. Dieser Abdruck der Schrift von Fol. 1' auf dem Deckel bietet nun eine höchst willkommene Ergänzung. Mommsen schrieb a. a. O. Z. 27, daß etwa 14 Buchstaben fehlten. Meine Photographie zeigt ganz deutlich: (o)mnia sibi et in (te)mporibus und von dem Folgenden et in lunae recursibus ist noch die Endung bus ziemlich deutlich zu erkennen. Hänel druckte recur..., Mommsen recur und nimmt auf die nächste Zeile su. Er bemerkt, daß Hänel errore am Schlusse der 1. Zeile eine Lücke andeute. In der nächsten Zeile ist der Anfang bei Mommsen bloße Konjektur; auf dem Deckel ist zu lesen ..... AR DIE[BUS]. Dann sind nur noch Spuren von Buchstaben auf der Photographie zu erkennen, aber nichts Bestimmtes mehr zu lesen. Am Ende von Z. 22 las Mommsen per, Hänel feri. Schon vor langen Jahren hatte ich bei der Kollation von Mommsens Text fer gelesen und auch bei der Nachprüfung sah ich das »f« ganz deutlich. Hänel hatte also recht, und seine Lesung allein macht das vorhergehende quodammodo begreiflich, das wieder Hänels Scharfsinn herausgebracht hat. Gewissermaßen weist auf das bildliche Zeugnis der Wochentage, deren Berechnung von der Passio an die Richtigkeit der Ostertafel beweise. Diese Berechnung an den verschiedenen chronologischen Elementen, den Jahren, Zeiten, Wochentagen und der Luna hat nun auch in viel größerem Umfange Victorius zum Beweise der Unfehlbarkeit seines Systems gemacht, und sein Verfahren faßt er (c. 9) in die Worte zusammen: Rursumque omnibus annis, temporibus, diebus ac luna maxime rite discussis. Auf der Zeitzer Tafel hat (te)mporibus wiederum Mommsen richtig entziffert und das folgende et in lunae hatte schon Hänel ermittelt.

Ich las Z. 28 o constit.tu ullo, Mommsen constitu(tum) nullo, Hänel constitutae sunt, und sunt ist noch deutlich zu sehen. Mommsens Lesung constitu(tum) ist unmöglich. Dahinter hat er nullo herausgebracht, während Hänel irrig quod las.

Nur durch die engen Beziehungen der Zeitzer Tafel zu Victorius war es möglich, einen Sinn in den spärlich erhaltenen Schluß der Vorrede zu bringen, und glücken konnte es nur, nachdem in paläographischer Beziehung besonders von Mommsen so ausgezeichnet vorgearbeitet war. In seiner 1. Ausgabe schrieb er (S. 551), daß der Zweck des Verfassers auf das genaueste mit dem des fast gleichzeitigen Victorius übereinstimme. Mehr als wunderbar wäre es, wenn Victorius nicht seines Vorgängers Schrift gekannt und benutzt hätte. Schwartz' Ansicht (S. 72), daß Victorius die Zeitzer Tafel ignoriere, scheint mir unhaltbar, und Mommsens Auffassung bedarf in wesentlichen Punkten der Berichtigung.

MacCarthys absprechendes Urteil über seine 2. Ausgabe aber ist unberechtigt und entbehrt der Begründung.

Mit seinem Gewissen muß ausmachen, wer eine solche Arbeitsleistung, wie es Mommsens Ausgabe der kleinen Chroniken AA IX ist, herabzusetzen wagt. Trotz aller Unvollkommenheiten in der chronologischen Technik ist und bleibt sie das Werk eines Genies, das kein anderer Mensch zustande gebracht hätte. Die Mängel in seiner Ausgabe des Paschale des Victorius sind zahlreich, und doch halte ich diese Ausgabe für hochverdienstlich. Das gesamte handschriftliche Material hatte ich Mommsen auf seine Bitte für Victorius zur Verfügung gestellt, weil ich selbst aus Zeitmangel die Ausgabe nicht machen konnte, wie er es wünschte.

Die anliegenden Schrifttafeln von Fol. 1', Schluß des Prologes, und Fol. 2, Anfang der Ostertafel, zeigen, daß die Entzifferung keine ganz einfache Sache war. Den Anfang der Ostertafel bis zum 40. Jahre des ersten Zyklus habe ich, wie die Anlage zeigt, fast vollständig herausbekommen, während Mommsen in seinen beiden Ausgaben fast nur Punkte setzen konnte[1]. Interessant ist die Konsulliste, die mit der Passio 29 p. Chr. Duobus Geminis conss. beginnt, gerade wie das Paschale des Victorius, dann aber stark von ihm abweicht. Bei einigen Konsulaten gleicht sie der Liste des Chronographen von 354 mit dem ältesten Kalender der römischen Kurie:

| | Zeitz | | Chronograph von 354 | | Victorius |
|---|---|---|---|---|---|
| 35 | Camerino et Nonniano | 35 | = | 32 | Gallo et Noniano |
| 39 | G. Cae ... Caesiano | 39 | C. Caesare II et Caesiano | 38 | Caesare II et Saturnino |
| 40 | G. Caesare II solo | 40 | C. Caesare III solo | 39 | Saturnino II et Venusto |

Anlage Fol. 2

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 29 | Duobus Geminis co(s)s | kal. Jan. d. VII | lun. XXI | mn. V. id. Mar |
| 30 | Vinicio et Longino | kal. Jan. d. I | lun. II | men III (K) Apr. |
| 31 | Tiberio Caesare IIII ... | kal. Jan. d. II | lun. XIII | mn XIIII k. Apr, |
| 32 | Arrontio et Aenoba[rb]o | kal. Jan. d. II [I] | lun. XXIIII | mn VIII. id. M. |
| 33 | Galba et Sylla | kal. Jan. d. V. | lun. V. | mn VI k. Apr |
| 34 | Vitellio et Per(si)co | kal. Jan. d. V(I) ... | XVI | mn XVII k. ... |
| 35 | Camerino et Nonniano | kal. Jan. d. .. | lun. XXVII | mn III. non A(pr). |
| 36 | Aemiliano et Plauto .. | al. Jan. d. I. | lun. .. .... | .... Apr. |
| 37 | P(r)oculo et Nigrino | [ka]l Jan d III | lun. XVIIII | mn III id.. |
| 38 | .. liano et Asprenate | k[a]l Jan d IIII | [lun] XXX | mn k ... |
| 39 | G. Cae ...... Caesiano | kal. Jan. d. V | lun. XI | mn XII k A[pr]. |
| 40 | G Caesare II solo | kal. Jan. d. VI | lun. XX ..[2] | mn VI. ... |

[1] S. 543 u. AA IX, S. 508. [2] »XXIII« las Hänel.



Schon die Konsuln der von Mommsen veröffentlichten Blätter weisen einige Verwandtschaft mit der offiziellen Liste des Chronographen von 354 auf: Wenn die Zeitzer Tafel

161 Antonino IIII et Aurelio Caesare duobus Agostis

schreibt, so ist das eine Dittographie, der Chronograph S. 58 hat nur 161 duobus Agustis, aber dieselbe Dittographie hat der Anon. Cuspiniani, der mit der Zeitzer Tafel verwandt ist.

181 für Com ... et Rufo II hat die Chronographie von 354 richtig Commodo et Byrro. Der Zeitzer Computist ist eine Zeile zu tief geraten. Zu dem Konsulat 180 p. Chr. Praesente et Gordiano bemerkte Mommsen vielmehr Condiano, aber Gordiano liest auch der Anonymus Cuspiniani.

Die Konsulliste zeigt, daß die Zeitzer Tafel hinter dem Chronographen von 354 und vor dem Paschale des Victorius einzuschalten ist. Es ist die zweite offizielle Tafel des Päpstlichen Stuhles, was ich auch schon aus ihrer chronologischen Technik geschlossen hatte. Die Chronographie von 354 enthält auch eine Papst- und Kaiserliste, wie sie die Zeitzer Tafel enthalten hatte. Daß diese beiden Listen verloren sind, ist ein großer Verlust für die Wissenschaft.

Für die Osterberechnung bringt der neugewonnene Text keine Überraschung. Er bestätigt lediglich die Richtigkeit meiner vor so langen Jahren aufgestellten Tafel[1].

---

[1] Studien S. 121.

# Zur Geschichte des ostasiatischen Tierkreises.

Von Heinrich Lüders.

(Vorgetragen am 9. März 1933 [s. oben S. 364].)

Der Ursprung und die Verbreitung des sogenannten ostasiatischen Tierkreises ist in vieler Hinsicht noch so ungeklärt, daß der Hinweis auf einige neue oder meines Wissens bisher nicht eingehender behandelte Quellen in Prakrit, in Sanskrit und in der Sprache von Kuči nicht ohne Interesse sein dürfte, zumal da sie, wie mir scheint, auch zur Aufhellung gewisser Namen des Tierkreises in sogdischer und sakischer Sprache beitragen.

Unter den von Sir Aurel Stein in der Niya-Gegend in Ostturkistan, auf der Stätte des alten Caḍoda, ausgegrabenen Dokumenten findet sich ein oblonges Holztäfelchen, das von den Herausgebern der Kharoṣṭhī Inscriptions unter Nr. 565 veröffentlicht ist. Eine Reproduktion der Rückseite ist in Sir Aurel Steins Serindia Bd. IV, Taf. XXVI, enthalten. Das Täfelchen enthält Aufzeichnungen astrologischen Inhalts in dem indischen Dialekte, der in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in dem Reiche von Krorain die Umgangssprache war. Ich gebe zunächst den kurzen Text in der Umschrift der Ausgabe, aber mit Ersetzung der Ligaturen *n̄sa* und *ch́a* durch die, wie Rapson und Noble selbst bemerken, richtigeren Umschreibungen *śpa* und *kṣa*[1].

Rückseite.

Kolumne A.

1 *prathanyana*[2] *nakṣa muṣka naṃma tasya dhivaṣa sarva karyāna karet sidhaṃ ca bhavati*
2 *gava nikṣatrami śirṣa lohidavya khatva pitva gaṃdarvena ramidavya*
3 *vyagra nakṣatrami yodha arabhtidavya*
4 *śaśaka nakṣatrami palayidavya yo ca naśyati durlāpa*
5 *nāǵa nakṣatrami trik̄ṣa sarva karya sahidavya*

Kolumne B.

1 *jaṃdunaṃca*[3] *ṣarva karyena varidavya*
2 *aśpa nikṣatrami purva pac̄ima deśami paṃda gaṃdavo*

[1] Nach den Herausgebern findet sich eine Anzahl von Punkten über den Text verstreut, sie scheinen aber keine Bedeutung zu haben.
[2] -[*nā*]. [3] -*ṇaṃ ca*.

Schon die Konsuln der von Mommsen veröffentlichten Blätter weisen einige Verwandtschaft mit der offiziellen Liste des Chronographen von 354 auf: Wenn die Zeitzer Tafel

161 Antonino IIII et Aurelio Caesare duobus Agostis

schreibt, so ist das eine Dittographie, der Chronograph S. 58 hat nur 161 duobus Agustis, aber dieselbe Dittographie hat der Anon. Cuspiniani, der mit der Zeitzer Tafel verwandt ist.

181 für Com... et Rufo II hat die Chronographie von 354 richtig Commodo et Byrro. Der Zeitzer Computist ist eine Zeile zu tief geraten. Zu dem Konsulat 180 p. Chr. Praesente et Gordiano bemerkte Mommsen vielmehr Condiano, aber Gordiano liest auch der Anonymus Cuspiniani.

Die Konsulliste zeigt, daß die Zeitzer Tafel hinter dem Chronographen von 354 und vor dem Paschale des Victorius einzuschalten ist. Es ist die zweite offizielle Tafel des Päpstlichen Stuhles, was ich auch schon aus ihrer chronologischen Technik geschlossen hatte. Die Chronographie von 354 enthält auch eine Papst- und Kaiserliste, wie sie die Zeitzer Tafel enthalten hatte. Daß diese beiden Listen verloren sind, ist ein großer Verlust für die Wissenschaft.

Für die Osterberechnung bringt der neugewonnene Text keine Überraschung. Er bestätigt lediglich die Richtigkeit meiner vor so langen Jahren aufgestellten Tafel[1].

---

[1] Studien S. 121.

Zu 2. Der Ausdruck *śirṣa lohidavya* kehrt in RB 3 wieder. Ich stelle *lohidavya* zu pr. *luhaï*, das Hemacandra 4, 105 als Substitut für *majjaï* lehrt.

Zu 4. *durlāpa* vertritt offenbar sk. *durlabham*.

Zu 5. *sahidavya* gehört wohl zu sk. *sādhayati*. Unklar bleibt *trik̄ṣa*. Kann es sk. *drākṣā*, Weinstock, Weintraube, sein? Vgl. *tiṃpura* 77, *driṃpura* 721 für sk. *tāmbūla* und die Bemerkungen zu 12. Der Doppelstrich über dem zweiten *akṣara* läßt eher vermuten, daß es für *trikṣna* steht.

Zu 6. *jaṃdunaṃca* wird später besprochen werden.

Zu 9. *pravarana* entspricht sk. *prāvaraṇa*, p. *pārupana*, *vastarna*, wie schon im Index verborum bemerkt ist, sk. *avastaraṇa*.

Zu 12. *kriṣa* steht für *kriṣana*. *masu* muß ein Nahrungs- oder Genußmittel sein, das mit dem Hohlmaß (*milima* = 20 *khi*) gemessen wird. Auffallend ist, daß die Quantitäten, die in den Abgabenlisten für *masu* angeführt werden, bedeutend geringer zu sein pflegen als die für Getreide. Charakteristisch sind Zusammenstellungen wie *masu giḍ́a khi 4 4 aṃna milima 3 paśu 1* (539), *taṃ kalaṃmi aconaṃmi aṃna nikhasta milima 1 khi 10 masu acomenaṃmi khi 3 nikasta* (637); in 207 schließt die Aufzählung der Abgaben *masu milima 1 khi 4 1 poṅġoñena* (so zu lesen) *aṃna milima 10 4 go 1*. Das *masu* scheint also ein wertvolleres Genußmittel gewesen zu sein, und dazu stimmt, daß kleinere Mengen davon auf höheren Befehl auch als Geschenk an gewisse Personen geliefert werden. So heißt es z. B. in 637: *adehi kalaṣa padamulade anatilekha agata tasuca ḍhapġeyaṣa masu prahuḍ́a preṣidavya khi 3 poṅġoñena*. Das *masu* ist ferner trinkbar; in der leider verstümmelten Liste 175 steht: - - - - *na-ja masu ede jaṃna pivaṃti khi 3*. In 272 wird der königliche Befehl erteilt: *yahi eda anadilekha atra eśati praṭha cavala paruvarṣi śuka masu imavarṣi masu sarva spara saṃgalidavya ekadeśaṃmi nisiṃcidavya*, 'wenn dieser Befehlsbrief dorthin gekommen sein wird, ... ist schleunigst das *masu* der vorjährigen Abgabe (und) das diesjährige *masu* alles vollständig zu sammeln (und) an einem Orte einzugießen'. Der Ausdruck *nisiṃcidavya* weist deutlich auf eine Flüssigkeit; von festen Substanzen wird in diesem Zusammenhang *nihida* gebraucht, so z. B. ebenda: *sarvatra nagaradraṃgeṣu aṃna saṃgalida nihida*. In 633 wird auch von einem Krug *masu* gesprochen, der zerbrochen ist: *avi pararivarṣi priyavataṣa vaṃti kalaśa 1 masu aṣi eda kalaśa bhiṃnitaya maṃtreti*. Das alles führt auf die Vermutung, daß *masu* 'Wein' bedeutet und für sk. *madhu* steht, das z. B. Kauṭil. 42 als 'Traubensaft' erklärt wird: *mṛdvīkāraso madhu*. Allerdings wird in der Sprache der Urkunden intervokalisches *dh* gewöhnlich zu *h*, und wenn sich auch *asimatra*, *aṣimatra*, *azimatra* für sk. *adhimātra* findet, so liegt doch der Gedanke nahe, daß *masu* aus einer iranischen Sprache entlehnt ist, wo intervokalisches *d* zur Spirans geworden war wie in av. *maδu*. Sachlich läßt sich gegen die Deutung von *masu* auf den Wein kaum

etwas einwenden. Noch heute werden in Ostturkistan die herrlichsten Trauben gezogen. Wein wird heute allerdings dort nicht gekeltert; die Trauben werden nur zur Herstellung von Rosinen benutzt (A. von Le Coq, Volkskundliches aus Ost-Turkistan, S. 44). Es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß die Weinbereitung erst mit der Einführung des Islam aufgehört hat. Anderseits ist in unsern Texten von getrockneten Trauben nicht die Rede; *śuka*, *śuki*, auch wohl *śukha* in 387, wenn die Lesung richtig ist, geht überall auch in Verbindung mit *masu* (169. 272. 431. 432) nicht etwa auf sk. *śuṣka*, sondern auf sk. *śulka* zurück. Ob in 349: *na śuḍhi* (so in der Note) *masu nevi śagri masu nikhalidavo* etwa mit Ingwer (sk. *śuṃṭhi*) gewürzter und gezuckerter Wein (*śagri* zu *śakara* = sk. *śarkarā* in 702) gemeint ist, bleibt vorläufig unsicher.

Für die Feststellung der Bedeutung von *śaḍ'a* weist *gośaḍ'a* in 157 den Weg. Der Satz: *ninaṃciya* (so ist zu lesen anstatt *nanaṃ ciya*) *opiṃtaṣa gośaḍ'aṃmi go vito* (so wahrscheinlich statt *gośato*) *asti* kann kaum etwas anderes bedeuten als 'in dem Kuhgehege des in Nina wohnenden Opiṃta ist eine *vito* Kuh'. *Śaḍ'a* dürfte mit *śāla*, das im epischen und klassischen Sanskrit in der Bedeutung 'Einfriedigung, Wall' gebraucht wird, identisch sein, wie schon Rapson, Specimens of the Khar. Inscr. p. 8 bemerkt hat. Von *masu śaḍ'a* ist in den Urkunden öfter die Rede. Nach 586 verkauft ein gewisser Ḍhamaśa an den Schreiber Ramṣoṅka einen *masu śaṭa* (so in der Note) mitsamt den Bäumen: *ṣadha vṛkṣena*. In 655 liegt ein Kaufvertrag vor über einen *miṣi* Acker und einen *masu śaḍ'a*, dessen Größe durch die Angabe bestimmt wird: *tatra masu vuta apacira 10 3*. *Vuta* = sk. *upta* kann in diesem Dialekte sehr wohl 'gepflanzt' bedeuten. Auch in dem nahestehenden nordwestlichen Dialekte der Aśoka-Inschriften hat *vuta* diese Bedeutung. In dem Felsenedikt II ist in dem Satze, der in Dhauli lautet: *(osa)dhāni āni munisopagāni pasuopagāni ca atata nathi savata hālāpitā ca lopāpitā ca*, *lopāpitā* in Shāhbāzgaṛhī durch *vuta* ersetzt. Auch Bṛhats. 74, 2 ist *upta* im Sinne von 'gepflanzt' und 'gesät' gebraucht: *bhaṅktvā kāṇḍaṃ pādapasyoptam urvyāṃ bījaṃ vāsyāṃ nānyatām eti yadvat*. Ich möchte daher glauben, daß *masu śaḍ'a* 'Weingehege, Weingarten' bedeutet. Die Annahme, daß *masu* wie unser 'Wein' sowohl das Produkt wie die Pflanze bezeichne, scheint mir keine unüberwindliche Schwierigkeit zu bieten; auch im Lateinischen sagt man, neben *vineam conserere*, in genauer Übereinstimmung mit dem angeführten *masu vuta*, *vinum conserere*, *serere*; siehe Cato, de agri cultura 6, 4: *vineam quo in agro conseri oportet, sic observato. qui locus vino optimus dicetur esse et ostentus soli, aminnium minusculum et geminum eugeneum, helvolum minusculum conserito. qui locus crassior erit aut nebulosior, ibi aminnium maius aut murgentinum, apicium, lucanum serito*; Varro, r. r. 1, 25; Plin. 14, 46.

Was endlich *ukṣivana* betrifft, so macht der Zusammenhang es wahrscheinlich, daß es den Beginn der jährlichen landwirtschaftlichen Tätigkeit im Wein-



garten bezeichnet, so wie Pflügen und Säen die erste Arbeit auf dem Acker im Frühling ist. Stein, Sand-buried Ruins of Khotan, p. 228, gibt an, daß die Rebstöcke in Ostturkistan heute an niedrigen, in Reihen angeordneten Zäunen gezogen und im Winter mit Erde zugedeckt werden. Vielleicht geht also das *ukṣivana* auf das Aufrichten der Rebstöcke im Frühling. Auch in 574 scheint sich der Infinitiv *śaḍ'a ukṣivaṃnae* (neben *bhuma kriṣaṃnae*) auf das Aufrichten eines Geheges zu beziehen.

Es ist ohne weiteres klar, daß die Liste der Namen von Nakṣatras in dem Täfelchen aufs genaueste mit der Liste der Tiernamen des chinesischen Zyklus übereinstimmt. In der Anordnung findet sich nur eine einzige Abweichung: Hahn und Affe sind hier vertauscht. Ich zweifle keinen Augenblick, daß das auf einem einfachen Versehen des Schreibers oder des Verfassers beruht, denn überall, wo der ostasiatische Zyklus vorkommt, steht der Hahn hinter dem Affen[1]. Mit Umstellung dieser beiden Tiere in unserer Liste entsprechen sich also die Reihen[2]:

| Chinesisch | Krorainisch | Chinesisch | Krorainisch |
|---|---|---|---|
| 1 Ratte | *muṣka* | 7 Pferd | *aśpa* |
| 2 Rind | *gava* | 8 Ziege | *paśu* |
| 3 Tiger | *vyagra* | 9 Affe | *makaḍ'a* |
| 4 Hase | *śaśaka* | 10 Hahn | *kukuḍ'a* |
| 5 Drache | *nāǵa* | 11 Hund | *śvana* |
| 6 Schlange | *jaṃdunaṃca* | 12 Schwein | *suǵara* |

Es ist dies der älteste und, soviel ich weiß, der einzige bisher veröffentlichte Text, in dem uns der zwölfteilige Tierzyklus in indischer Sprache entgegentritt[3]. Wohl waren schon früher Erwähnungen des Tierzyklus in chinesischen und tibetischen Werken bekannt, die auf indische Quellen zurückgehen. Chavannes, a. a. O. S. 86f., erwähnt ein kleines Sūtra, das Schï-örh-yüan-schêng-siang-juei-king, das zwischen 980 und 1000 von dem Mönche Schï-hu übersetzt ist. Über den Inhalt des Sūtra bemerkt Chavannes: ‘il traite des présages qui peuvent être tirés au moyen d'un diagramme dans lequel les douze causes

[1] Eine Umstellung von Tieren läßt sich, soweit ich sehe, überhaupt nur einmal in der bildlichen Darstellung des Zyklus auf einem alten turkistanischen Teppich nachweisen, auf den Laufer, T'oung Pao 1909, S. 71ff., hingewiesen hat. Hier sind Drache und Schlange offenbar aus künstlerischen Gründen umgestellt worden.

[2] Die chinesische Reihe nach Chavannes, Le cycle turc des douze animaux, T'oung Pao 1906, S. 52. Dort sind auch die Listen der zwölf Tiere bei den andern Völkern, die den Zyklus kennen, gegeben. Das chinesische Wort für Ziege bezeichnet auch das Schaf. Chavannes, a.a.O. S. 55, Anm. 1 ist der Ansicht, daß es ursprünglich von der Ziege gebraucht wurde. Auf den Spiegeln der T'ang-Zeit ist das dargestellte Tier eine Ziege.

[3] Auf die merkwürdigen, aber kaum sehr alten Tierkreisdarstellungen in Tempeln von Chidambaram und Trichinopoly, die Boll, Sphaera S. 342ff. behandelt hat, gehe ich hier nicht ein. Ihr Ursprung bleibt dunkel, wenn auch eine Beeinflussung durch die ägyptische Dodekaoros des Teukros und den ostasiatischen Tierzyklus naheliegt.

(nidānas) sont mises en corrélation avec les douze mois et avec les caractères du cycle duodénaire; tout à la fin, on lit le passage suivant: »Celui qui examine avec une attention scrupuleuse ce que produisent les douze causes, afin de comprendre parfaitement le bien ou le mal, le chagrin ou la joie, la réussite ou l'échec, doit dessiner un diagramme de l'évolution et le tracer clairement en partant de l'avidyā (correspondant au 10ᵉ mois) pour aboutir au jarāmaraṇa (correspondant au 9ᵉ mois); les mois et les jours y auront leurs places distinctes; dans l'ordre de succession on y disposera les douze formes corporelles qui sont: le rat, le bœuf, le tigre, le lièvre, le dragon, le serpent, le cheval, la chèvre, le singe, le coq, le chien et le porc «'.

Diese merkwürdige Verbindung der Nidānas mit dem Tierzyklus kehrt, wie Laufer, T'oung Pao 1907, S. 400 gesehen hat, im Kapitel 19 der tibetischen Lebensbeschreibung des Padmasambhava wieder[1]. Dort wird erzählt, wie Padmasambhava von einem indischen Lehrer in der Stadt Guhya in Indien die Astrologie erlernt. Er wird dabei über den 'Zusammenhang von zwölf Vorgängen im Leben eines Buddha mit den zwölf Nidānas, welche in einem irdischen Jahre umlaufen', unterwiesen. Die Reihe beginnt: 'Wenn der Gott der Śakti den Segen gibt, so steht dies im Zusammenhang mit dem Mäusejahr der Avidyā. Wenn der aschenfarbene Elefant im Mutterleibe sich sechsfach verwandelt, so hängt es zusammen mit dem Stierjahre der Saṁskāra's.' In der gleichen formelhaften Art geht der Text weiter, genau die Reihenfolge des chinesisch-tibetischen Tierzyklus und der Nidānakette innehaltend. Die letzte Formel lautet: 'Wenn die neun[2] eisernen Schweine eingebohrt in Kraftanstrengung wetteifern, so hängt dies zusammen mit dem Schweinejahre des Alterns und Sterbens.'

Vorausgesetzt, daß der chinesische Traktat wirklich aus dem Sanskrit übersetzt ist, würde sich daraus ergeben, daß den Indern oder, vorsichtiger gesagt, den Sanskrit schreibenden Buddhisten der chinesische Tierzyklus um die Mitte des 10. Jahrhunderts bekannt war, und wenn die Angabe des Padma thaṅyig, daß Padmasambhava die geschilderte Astrologie in Indien studierte, richtig ist, so müßten die Inder ihn schon in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts gekannt haben. An und für sich würde das bei den vielfachen Beziehungen, die schon seit Jahrhunderten zwischen dem indischen und dem ost- und zentralasiatischen Buddhismus bestanden, nichts Auffälliges haben.

Die Mitte des 8. Jahrhunderts ist die untere Grenze für ein astrologisches Werk über günstige und ungünstige Stunden, Tage und Gestirne, das dem Bodhisattva Mañjuśrī und anderen Weisen zugeschrieben wird und das 759 von Amoghavajra übersetzt und 764 durch einen seiner Schüler mit An-

[1] Übersetzt von Grünwedel, Ein Kapitel des Tā-še-suṅ, in der Bastian-Festschrift, S. 471 f.

[2] Man beachte, wie hier die Neunzahl mit dem *jarāmaraṇa* ebenso verbunden ist wie in dem chinesischen Traktat.



merkungen versehen wurde[1]. Wie Pelliot, T'oung Pao 1929, S. 204 angibt, findet sich in diesem Werke die Bemerkung, daß man in den Ländern des Westens die Jahre mit den zwölf Tieren und die Wochentage mittels der Gestirne zählt. Es bestätigt sich also, daß mindestens in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts indische Schriftsteller eine Kenntnis des Tierzyklus hatten, wie er in den Ländern des Westens verbreitet war, wobei unter den letzteren, wie Pelliot annimmt, wahrscheinlich das Gebiet von Ostiran, insbesondere Sogdiane, zu verstehen ist.

Könnten wir uns auf die Angaben eines andern buddhistischen Textes, des Sme-bdun žes-pa skar-mai mdo, des Sūtra von den »Großer Bär« genannten Gestirnen verlassen, so würde die Bekanntschaft der Inder mit dem Tierzyklus schon für die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts bezeugt sein. Über den Inhalt des Werkes hat Laufer, T'oung Pao 1907, S. 392 ff. berichtet. Es wird darin der zwölfjährige Tierzyklus in der Weise aufgeführt, daß die in einem bestimmten Jahre geborenen Menschen zu einem der sieben Sterne des Großen Bären in Beziehung gesetzt und unter den Schutz des betreffenden Sternes gestellt werden. Die zwölf Tiere des chinesischen Zyklus, beginnend mit der Ratte, werden zu diesem Zwecke auf die sieben Sterne verteilt, und zwar in der Reihenfolge 1. 2. 12. 3. 11. 4. 10. 5. 9. 8. 6. 7. Daß diese Verteilung auf einem System beruht, ist unverkennbar; es würde noch einheitlicher hervortreten, wenn die Nummern 8 (Schaf) und 6 (Schlange) umgestellt wären. Über die Geschichte des Buches belehren uns zwei Kolophone, der eine in Versen, der andere in Prosa, die aber nicht genau übereinstimmen. Nach dem zweiten Kolophon wurde das Sūtra von einem indischen Paṇḍita und Hüan-Tsang aus Indien mitgebracht und in China übersetzt. Im Jahre 1330 wurde es ins Mongolische übersetzt und in 2000 Exemplaren gedruckt. Eine uigurische Übersetzung wurde in 1000 Exemplaren gedruckt. Im Jahre 1336 wurde es ins Tibetische übersetzt[2]. Laufer versichert, er habe in dem Sūtra nichts finden können, was gegen eine Entstehung der Schrift in Indien sprechen könnte. Trotzdem dürfte es klar sein, daß man die Nachricht über die Einführung des Werkes aus Indien, die fast 700 Jahre später ist, nicht als unbedingt zuverlässig betrachten kann, zumal da das Werk in der Liste der von Hüan-Tsang erworbenen und mitgebrachten Bücher nicht erwähnt zu sein scheint.

Wahrscheinlich liegt eine Erwähnung des Tierzyklus in dem Śārdūlakarṇāvadāna des Divyāvadāna, S. 630, vor. Da fragt der Brahmane Puṣkarasārin den Triśaṅku Mātaṅgarāja nach dem Umfang seines Wissens: *kiṃ punar bhavatā ṛgvedo 'dhītaḥ yajurvedo 'dhītaḥ sāmavedo 'dhītaḥ āyurvedo*

[1] Pelliot, JA. XI, 1, p. 168.

[2] In dem in Versen abgefaßten Kolophon wird von dem indischen Original nichts gesagt und nur von der Übersetzung des in uigurischen Lettern vorhandenen Sūtra ins Mongolische und seiner Drucklegung in 1000 Exemplaren gesprochen.



*'dhītaḥ atharvavedo 'dhītaḥ kalpādhyāyo 'pi adhyātmam api mṛgacakraṃ vā nakṣatragaṇo vā tithikramagaṇo vā tvayādhītaḥ karmacakraṃ vā tvayādhigatam?* Man wird bei dem *mṛgacakra*, das hier vor der Nakṣatra- und der Tithiliste genannt ist, vielleicht zunächst an den Zodiakus denken, und gewiß wäre es nicht unmöglich, daß *mṛgacakra* eine Übersetzung des griechischen Ausdrucks ist. Allein sonst scheint diese Bezeichnung für den Zodiakus, für den sie ja auch nur bedingt paßt, nicht gebraucht zu sein, und das Śārdūlakarṇāvadāna ist ein so altes Werk, daß eine Erwähunng des Zodiakus darin recht auffällig sein würde[1]. Nach Lévi, T'oung Pao 1907, S. 118f. gehen die beiden chinesischen Übersetzungen, die es gefunden hat, bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. hinauf. Die erste rührt von dem indischen Mönche Tschu Lü-yen her, der 224 nach China kam und das Avadāna im Jahre 230 übersetzte; die zweite stammt von dem bekannten Dharmarakṣa, dessen Übersetzertätigkeit sich von 266 bis 313 oder 317 erstreckte. Es ist unter diesen Umständen doch wohl wahrscheinlicher, daß das *mṛgacakra* auf den zwölfteiligen Tierzyklus zu beziehen ist, und um so mehr, als es feststeht, daß der Verfasser eines andern buddhistischen Sanskritwerkes, das spätestens in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. entstanden sein muß, eine Kenntnis des Tierzyklus hatte.

Wir verdanken diesen Nachweis Chavannes. Er hat T'oung Pao 1906, S. 87ff. eine Stelle aus dem Ta-fang-têng-ta-tsi-king, dem Mahāsaṃnipātasūtra, mitgeteilt, die, wie er im einzelnen nachweist, zu dem alten Textbestande gehört, der zuerst zwischen 147 und 189 n. Chr. von dem Śramaṇa aus dem Reiche der Yüe-tschï, dem (Yüe)-tschï Lou-kia-tsch'ên, dann zwischen 402 und 412 nochmals von Kumārajīva und zum dritten Mal zwischen 414 und 433 von einem Dharmarakṣa übersetzt worden ist. Da wird von der verdienstlichen Tätigkeit gewisser Tiere gesprochen, die sich die Bekehrung ihrer Artgenossen angelegen sein lassen. Es sind die zwölf Tiere des Zyklus. Am ersten Tage des siebenten Monats beginnt die Ratte das Werk, indem sie einen Tag und eine Nacht lang Jambudvīpa durcheilt und die Wesen, die als Ratten geboren sind, ermahnt, von bösen Werken zu lassen und Gutes zu tun. Am folgenden Tage löst das Rind sie ab, und so fort, bis am dreizehnten Tage wieder die Ratte an der Reihe ist. In dieser Weise betreiben sie die Bekehrung 'bis zum Ende der zwölf Monate und auch bis zum Ende der zwölf Jahre'. Je drei der Tiere wohnen auf einem zwanzig *yojanas* hohen Berge im Meere außerhalb Jambudvīpas, ein jedes in einer Höhle, und werden dort von einer Göttin und einer Rākṣasī, die von je 500 Verwandten umgeben sind, verpflegt. Die Verteilung der

[1] In späterer Zeit erscheint aber der Zodiakus in der chinesischen buddhistischen Übersetzungsliteratur. Chavannes hat T'oung Pao 1906, S. 86 eine Stelle aus dem Ta-fang-têng-ta-tsi-king beigebracht, in der die Sanskritnamen der 'zwölf tsch'ên genannten Konstellationen' in chinesischer Umschrift aufgeführt werden. Aber diese Stelle findet sich in einem Teile des Ta-tsi-king, der erst von Narendrayaśas zwischen 566 und 585 übersetzt ist, gehörte also vermutlich nicht dem alten Texte an.



Berge, der Tiere und der pflegenden Göttinen auf die Himmelsgegenden ist wie folgt[1]:

Osten: Vaiḍūryaberg. Bewohner: Schlange, Pferd, Ziege.
 Pflegerin: Göttin des Holzes.

Süden: Sphaṭikaberg. Bewohner: Affe, Huhn, Hund.
 Pflegerin: Göttin des Feuers.

Westen: Silberberg. Bewohner: Schwein, Ratte, Rind.
 Pflegerin: Göttin des Windes.

Norden: Goldberg. Bewohner: Löwe, Hase, Drache.
 Pflegerin: Göttin des Wassers.

Die Elemente, aus denen diese Geschichte aufgebaut ist, sind dem eigentlichen Indien fremd. Wir werden daher mit Chavannes annehmen dürfen, daß das Mahāsaṃnipātasūtra in Ostturkistan entstanden oder doch wenigstens überarbeitet ist, zumal das Werk auch sonst eine bessere Kenntnis der Geographie Zentralasiens verrät, als man sie von einem indischen Verfasser erwarten kann. Chavannes meinte, daß man bei einem in Ostturkistan entstandenen Sanskritwerke an Beeinflussung durch chinesische oder durch türkische Vorstellungen denken könnte, wobei er unter Türken 'soit Kouchans, soit Hiongnou' verstand. Man ist heute nicht mehr geneigt, die Kuṣāns als ein türkisches Volk zu betrachten; wir wissen überdies, daß in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in Khotan Saken, in Bharuka, Kuči, Agni Angehörige eines Volkes saßen, das eine indogermanische Sprache redete. Die Möglichkeiten der Entlehnung sind also viel größer.

In der Tierliste des Ta-tsi-king erscheint der Löwe an Stelle des Tigers der chinesischen Liste. Bei dem größten Teile der Türkvölker, sagt Chavannes, vertritt der Leopard (*bars*, *pars*, *barïs*) die Stelle des Tigers. Chavannes meint, man verstünde nicht, warum der Tiger zum Löwen geworden sein sollte, wenn der Verfasser des Ta-tsi-king aus chinesischer Quelle schöpfte; wenn der Tierzyklus ursprünglich türkisch gewesen sei, so sei es ziemlich natürlich, daß der Leopard von den Chinesen für den Tiger, von den Zentralasiaten für den Löwen genommen sei. Auch Marco Polo, der seine Nachrichten von den Mongolen, nicht von den Chinesen habe, spreche von dem Löwen als einem Tiere des Zyklus[2]. Ich kann diese Beweisführung nicht als stichhaltig ansehen. Von Marco Polo müssen wir meiner Ansicht nach ganz absehen, da seine Angaben auch in bezug auf die Reihenfolge ganz ungenau sind; er nennt als die ersten vier Tiere Löwe, Rind, Drache, Hund. Wenn er das *bars*, das er ver-

---

[1] Die Berge, die Höhlen, die Göttinnen und die Rākṣasīs führen besondere Namen, die für die Frage, die uns hier beschäftigt, kein Interesse haben.

[2] Die Stelle ist angeführt bei Chavannes, a. a. O. S. 58.



mutlich von seinem mongolischen Gewährsmann hörte, durch Löwe wiedergibt, so sind daraus kaum irgendwelche Schlüsse zu ziehen. Es ist mir aber überhaupt sehr fraglich, ob die Türken jemals scharf zwischen Leopard und Tiger unterschieden, obwohl die zentralasiatischen Stämme den einen so gut oder so schlecht gekannt haben müssen wie den andern, da die Nordgrenze des Verbreitungsgebietes der beiden Tiere ungefähr die gleiche ist. Nach Radloff, Wörterbuch 4, 1158 bedeutet *pars* im Uigurischen Tiger, im osmanischen Türkisch Panther, bei den Kasan-Tataren sogar den Luchs[1]. Kowalewski gibt in seinem mongolischen Wörterbuch 2, 1109 für *bars* nur Tiger. Und jedenfalls ist es eine Tatsache, daß in den uigurischen Texten aus Turkistan *bars* die Übersetzung von Tiger ist. So heißt es z. B. Suv. 610, 16 in der bekannten Erzählung von der Speisung der hungrigen Tigerin durch den Bodhisattva: *muntada ad̃in taqï öñi aš ičkü yoq, kim bu alañurmïš ač barsïγ tirgürgülüg*, 'außer dieser gibt es keine andre Speise, die dieser geschwächten, hungrigen Tigerin wieder auf die Beine helfen könnte'[2]. In dem chinesischen Original steht an der entsprechenden Stelle *hu*. Es ist also doch anzunehmen, daß die Uiguren, wenn sie den chinesischen Zyklus übernahmen, das chinesische *hu* = Tiger genau so wie an der angeführten Stelle des Suvarṇaprabhāsa durch *bars* übersetzten[3]. Warum der Verfasser des Mahāsaṃnipātasūtra den Löwen anstatt des Tigers genannt hat, weiß ich allerdings nicht zu sagen. Aber er steht in dieser Beziehung ganz allein. Das Täfelchen von Caḍoda, das zeitlich nicht allzuweit von der Entstehung des Sūtra abliegen dürfte, hat in Übereinstimmung mit dem Chinesischen *vyagra* und beweist somit, daß die indisch sprechenden und schreibenden Bewohner Ostturkistans keineswegs in dem Zyklus den Tiger durch den Löwen ersetzt hatten. Auch in zwei andern Sanskritlisten aus dem Norden Ostturkistans findet sich, wie wir später sehen werden, der Tiger wieder. Ich sehe also vorläufig keinen zwingenden Grund gegen die Annahme, daß der Tierzyklus von den Chinesen erfunden und von den Türken sowohl wie von dem Verfaṣser des indischen Sūtra übernommen wurde.

Es entspricht aber weiter auch die Verteilung der Tiere auf die Himmelsgegenden, wie das Sūtra sie zeigt, nicht dem chinesischen System, nach dem vielmehr dem Osten Tiger, Hase, Drache, dem Süden Schlange, Pferd, Ziege, dem Westen Affe, Hahn, Hund, dem Norden Schwein, Ratte, Rind zugewiesen werden[4]. Auch die Verteilung der Elemente auf die Himmelsgegenden

---

[1] Vgl. auch 4, 1487 unter *bars*.

[2] Siehe SBAW. Phil. Hist. Kl. 1931, S. 338.

[3] Als die Perser den Zyklus von den Mongolen übernahmen, hat man *bars* allerdings als Leopard verstanden und durch *palang*, nicht durch *babr* übersetzt.

[4] In der koreanischen Ausgabe lautet der Text des Ta-tsi-king anders, indem für Osten Süden, für Süden Westen, für Westen Norden, für Norden Osten steht. Dadurch ist aber das Verhältnis der Elemente zu den Himmelsgegenden völlig in Unordnung geraten, und gerade das beweist,



stimmt nicht zu den chinesischen Anschauungen, nach denen dem Osten das Holz, dem Süden das Feuer, dem Westen das Metall, dem Norden das Wasser angehört. Die Unstimmigkeiten in der Verteilung der Tiere auf die Himmelsgegenden sind für Chavannes ein Beweis, daß die Darstellung des Ta-tsi-king nicht auf chinesischer Tradition fuße. In die gleiche Richtung weist nach Chavannes das Fehlen des fünften chinesischen Elements, der Erde, in dem Sūtra und anderseits das Auftreten des Windes anstatt des Metalls im Westen. Die Reihe der vier Elemente, wie sie hier erscheint, ist nicht chinesisch, da die Chinesen den Wind nicht als Element kennen; sie ist ebensowenig indisch, da die Inder wohl vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Wind (= Luft), kennen, aber das Holz nicht als Element betrachten. Chavannes schließt daraus, daß die Reihe nur türkisch sein könne. Nach ihm ist die Theorie von den vier Elementen bei den Ts'in entstanden und von den Chinesen aufgenommen, als die Ts'in sich der Herrschaft über das ganze China bemächtigt hatten, und dann von ihnen zu der Theorie von den fünf Elementen weitergebildet worden; die Bevölkerung des Landes der Ts'in sei aber wesentlich türkisch gewesen.

Mir scheint, daß L. de Saussure, Les origines de l'astronomie chinoise, S. 277ff. die Verschiedenheiten, die sich in der Theorie von den Elementen im Mahāsaṃnipātasūtra und bei den Chinesen zeigen, viel einfacher und überzeugender erklärt hat. Nach de Saussure ist die Lehre von den fünf Elementen durchaus chinesisch und geht in alte Zeiten zurück; ebenso ist ihre Verbindung mit den Kardinalpunkten spezifisch chinesisch. Jedenfalls kann das Fehlen des fünften Elements, der Erde, in dem Sūtra nichts für eine ursprüngliche Reihe von vier Elementen beweisen, denn die Erde wird der Mitte zugewiesen. Da der Verfasser des Sūtra für seine Darstellung nur vier Elemente in den vier Himmelsgegenden unterbringen konnte, so mußte er die Erde, das Element der Mitte, notwendigerweise übergehen. Die Verteilung der Elemente auf die Himmelsgegenden übernahm er in der chinesischen Anordnung, nur ersetzte er das Metall durch den Wind. Weshalb er es bei dieser teilweisen Hinduisierung der Reihe bewenden ließ, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit sagen. Vielleicht trug er Bedenken, die Erde an die Stelle des unindischen Holzes zu setzen, weil er durch die Zuweisung der Erde an den Osten mit der chinesischen Theorie, die für ihn die Grundlage seiner Darstellung war, in völligen Widerspruch geraten wäre.

Auch die andere Verteilung der Tiere auf die Himmelsgegenden, die wir in dem Sūtra finden, dürfte kaum den Schluß auf eine nichtchinesische Vorlage gestatten. Was der Verfasser des Mahāsaṃnipātasūtra getan hat, ist nichts weiter, als daß er den chinesischen Äquatorialkreis um 90 Grad zurückgedreht hat.

---

wie Chavannes bemerkt, daß es sich um eine nachträgliche Änderung der koreanischen Ausgabe handelt, die gemacht ist, um die Angaben über die Beziehungen der Tiere zu den Himmelsgegenden mit dem chinesischen System in Einklang zu bringen.



Warum er das getan hat, bleibt im Grunde ebenso unklar wie die Ersetzung des Tigers durch den Löwen. Aber dürfen wir bei einem Nichtchinesen schließlich nicht auch mit einfachen absichtslosen Versehen rechnen? Man beachte anderseits, wie in der Erzählung von den Missionsreisen der Tiere die Ratte an der Spitze steht, in genauer Übereinstimmung mit der üblichen chinesischen Liste der Tiere, während man nach der Reihenfolge, die bei der vorausgehenden Schilderung der Wohnorte der Tiere beobachtet ist, erwarten sollte, daß die Schlange den Reigen eröffnen würde.

Ich kann mich daher nur der Ansicht de Saussures anschließen, daß die Stelle aus dem Mahāsaṃnipātasūtra nicht geeignet ist, die Ansicht von dem chinesischen Ursprung des Tierzyklus zu erschüttern. Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang gestattet, noch auf einen andern Punkt hinzuweisen, der gegen die Entstehung des Tierzyklus bei den türkischen Stämmen spricht. Bei den meisten Türkvölkern[1] heißt das Tier, das dem Drachen des chinesischen Zyklus entspricht, *lu*, das wegen des anlautenden *l* kein echt türkisches Wort sein kann und sicher nichts weiter als eine Entlehnung des chinesischen *lung* = Drache ist. Es ist aber doch ganz unwahrscheinlich, daß die Türken, wenn sie die Erfinder des Tierzyklus waren, ein Fabeltier darin aufgenommen haben sollten, für das sie gar keinen Namen in ihrer Sprache hatten. Wenn nach Al-Kāšγarī die zentralasiatischen Türken im 11. Jahrhundert den Drachen des Zyklus *nāk* nennen, so werden sie das dem Kučischen entlehnt haben, wo das dem Sanskrit entlehnte *nāk* die Übersetzung des chinesischen *lung* ist[2], und wenn bei einigen Türkvölkern anstatt und teilweise neben *lu balïq* 'Fisch' oder pers. *nahang* 'Krokodil' erscheint, so sind das doch deutliche Versuche, das Unbekannte durch Vertrauteres zu ersetzen.

Auf eine andere Schwierigkeit, die sich der Annahme des türkischen Ursprungs des Tierzyklus entgegenstellt, hat Chavannes a. a. O. S. 122 selbst hingewiesen: die Liste der Tiere enthält den Affen, der in den von den Türken besetzten Gebieten nicht vorkommt. Chavannes sucht diesen Einwand durch den Hinweis zu entkräften, daß der türkische König Kaniṣka Gandhāra und Kaśmīr, wo der Affe lebt, beherrschte und daß es wahrscheinlich sei, daß schon vor ihm andere türkische Herrscher in diese Gebiete vorgedrungen seien. Wenn wir auch von der ethnologischen Stellung der Kuṣāns ganz absehen, so können doch die Eroberungen des Kaniṣka oder seiner Vorgänger auf keinen Fall etwas mit der Aufstellung einer den Affen einschließenden Liste bei irgendwelchen zentralasiatischen Stämmen zu tun haben. Denn jene Eroberungen können frühestens in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung fallen. Nach Chavannes eigenem Urteil (S. 84) war aber der Zyklus der zwölf

[1] Siehe die Zusammenstellung von Samojlowič-Rachmati, Ungar. Jahrb. 11, S. 298f.

[2] Im ostturkistanischen Türkisch wird *luu* dann auch gelegentlich für *nāga* verwendet; so *lun öntürgüči* 'Schlangenbeschwörer', SBAW. Phil.-Hist. Kl. 1930, 438, Z. 60.



Tiere den Chinesen seit dem ersten Jahrhundert n. Chr. vertraut und möglicherweise schon in etwas früherer Zeit bekannt[1].

Kehren wir jetzt zu der Liste der Tiernamen in dem Kharoṣṭhī-Täfelchen zurück. Sie stimmt, da *paśu* genau so wie das chinesische *yang* sowohl Schaf wie Ziege bezeichnen kann, nur in einem Punkte mit der chinesischen Liste nicht überein: anstatt des zu erwartenden Namens der Schlange findet sich hier der Ausdruck *jaṃdunaṃca*, der sicherlich auf sk. *jantu* zurückgeht, aber im einzelnen Schwierigkeiten bereitet. Man könnte ihn zunächst als Vertreter von sk. *jantūnāṃ ca* fassen, mit Ergänzung von *nakṣatrami* wie nachher bei *makaḍa ca*. Allein dem steht entgegen, daß in keinem andern Falle der Name des *nakṣatra* im Genitiv steht. Nun hat Thomas, JRAS. 1927, S. 544ff. darauf hingewiesen, daß in dem Prakrit von Krorain von *a*-Stämmen eine merkwürdige Pluralform auf *-aṃca* erscheint, die im Nominativ und Akkusativ verwendet wird, so *paṭaṃca*, *bhumaṃca*, *uṭaṃca* usw.[2]. Von einem *u*-Stamme liegt eine Form derselben Art in 683 vor: *yo paśunaṃca na vutaṃti*. Dem *paśunaṃca* entspricht *jaṃdunaṃca* in der Bildung genau. Die Bedeutung kann dann nur 'Würmer, Gewürm' sein. Mbh. 14, 1136 werden die aus dem Schweiß entstandenen Lebewesen als die *krimayaḥ* und *jantavaḥ* definiert; Manu 6, 68f., wo dem Asketen Vorsicht beim Gehen eingeschärft wird, um die *jantavaḥ* zu schonen, und die Sühne für unwissentliche Verletzung der *jantavaḥ* bei Tag oder Nacht vorgeschrieben wird, erklärt Kullūka das Wort als kleine Ameisen usw. (*sūkṣmapipīlikādi*). Es ist nicht zu verkennen, daß das Gewürm nicht recht zu den übrigen Tieren des Zyklus paßt. Das spricht dafür, daß die Schlange der Chinesen das Ursprüngliche ist, und vielleicht läßt sich auch der Grund angeben, der den Inder bewogen hat, sie durch etwas anderes zu ersetzen. Wenn er das chinesische *lung* in seiner Sprache wiedergeben wollte, konnte er kaum einen andern Ausdruck als *nāga* wählen, obwohl die Begriffe, für die die beiden Wörter gebraucht werden, sich keineswegs decken. Zwar ist auch der *nāga* in gewisser Hinsicht ein Fabeltier wie der chinesische Drache, aber der indische Hörer stellte ihn sich doch immer als Schlange vor, während der chinesische Drache mit seinen vier oft vogelklauenartigen Füßen wenig Schlangenhaftes hat. Wenn also der Inder, wie es die chinesische Liste verlangte, neben den *nāga* die Schlange stellte, so enthielt seine Reihe im Grunde

---

[1] Andere Gründe gegen die Entstehung des Tierzyklus bei den Türken hat schon Bang angeführt; siehe WZKM. 23, S. 417, Anm. 1 und Ung. Jahrb. 11, S. 299. Das ganze Problem ist eingehend behandelt von de Saussure, a.a.O. S. 221ff., der sich energisch für die chinesische Herkunft des Zyklus ausspricht.

[2] Gelegentlich finden sich auch die Schreibungen *-aca* (*ede uṭaca* 387) und *-aṃcaṃ*. In 117 ist offenbar nicht *sarva piṃḍaiṃ taṃcaṃ gavi 20 3* zu lesen (nach Thomas = *sarvāṇi piṇḍāni tāni gāvaḥ 23*), sondern *sarva piṃḍaiṃtaṃcaṃ gavi 20 3 = sarvāḥ piṇḍitā gāvaḥ 23* 'alle Kühe zusammengezählt (sind) 23'; *piṃḍaiṃta-* beruht auf einem **piṇḍayita-*. Versuche der Erklärung der Formen haben Thomas und Barnett, JRAS. 1927, S. 848f. gemacht. Daß das *ca* als Pluralsuffix, wie Thomas meint, aus einer tibeto-birmanischen Sprache stammt, möchte ich bezweifeln.

die Schlange zweimal, und das mag die Veranlassung gewesen sein, daß in der indischen Liste das Gewürm an die Stelle der Schlange gesetzt wurde. Vielleicht kam die Anregung, gerade das Gewürm als Stellvertreter zu wählen, wie wir später sehen werden, aus dem Chinesischen selbst.

Der Text unseres Täfelchens zeigt aber noch eine schwieriger zu erklärende Abweichung vom Chinesischen. Wie das *dhivase* im Anfang zeigt, hat er den Zweck anzugeben, an welchen Tagen gewisse Verrichtungen günstig oder ungünstig sind. Da dies für zwölf Tage geschieht, sollte man annehmen, daß es sich hier um einen zwölftägigen Zyklus handle, von dem jeder Tag mit dem Namen eines Tieres bezeichnet ist. Das würde durchaus zu der chinesischen Gewohnheit stimmen. Denn die Chinesen haben den zwölfteiligen Tierzyklus zur Bezeichnung nicht nur eines Zyklus von zwölf Jahren, sondern auch einer Periode von zwölf Monaten, von zwölf Tagen und von zwölf Doppelstunden verwendet, genau so wie sie auch die entsprechenden Namen der zwölf *tschĭ* oder Charaktere für alle diese Zeitperioden gebrauchten. Ein Beispiel aus der T'ang-Zeit, wo der Hase mit dem Charakter *mao* auch in bezug auf den Tag verbunden ist, führt Chavannes a. a. O. S. 66 an. Aber der zwölfteilige Tierzyklus ist stets nur ein astrologischer Zyklus, wenn auch de Saussure, a. a. O. S. 235; JA. XI, 15, S. 84, behauptet, daß Namen wie Drache, Tiger, Rind, Schwein und Schlange von den Sternbildern des chinesischen Äquators entlehnt seien. Auf dem Täfelchen werden aber die Tiernamen ausdrücklich als Namen von *nakṣatras*, von Sternbildern, gegeben. Ich vermag vorläufig nur anzunehmen, daß das auf einem begreiflichen Mißverständnis des chinesischen Terminus 辰 beruht, der, wie mich Hr. Dr. Eberhard belehrt, ursprünglich für die zwölf Jupiterstationen und im Zusammenhang damit für die Zeichen des Zwölferzyklus gebraucht wurde und weiter für die in Gruppen zusammengefaßten 28 Mondstationen gebraucht werden konnte.

Ob sich, von den Namen des Tierzyklus abgesehen, speziell chinesische Anschauungen in dem kleinen Traktat erkennen lassen, ist eine Frage, die ich den Kennern chinesischer Astrologie zur Entscheidung überlassen muß. Chinesischer Einfluß scheint sich mir in der Tat zu verraten, wenn es heißt, daß unter dem Sternbild Tiger ein Kampf zu beginnen sei. Der Tiger ist in China mit der Vorstellung des Kriegers verbunden. Von Hsien-yüan wird berichtet, daß er Tiger und andere reißende Tiere als Kampftiere im Kriege benutzt habe (Mém. Hist. I, 28), und Chavannes bemerkt dazu, daß noch heute Soldaten Tiger genannt werden. Die drei kleinen Sterne, die den Kopf des Sternbilds Tiger bilden, stehen den Schutztruppen vor (ebd. III, 352). Der Tiger aber ist, wie de Saussure, Origines p. 74f. angibt, nichts anders als der Orion, der neben dem Namen des Tigers den des Kriegers führt. Anderseits scheint es mit der indischen Vorstellung von der Ratte zusammenzuhängen, wenn ihr Tag als glückbringend für alle Unternehmungen bezeichnet wird. Man wird jedenfalls

sofort an die Ratte des Gaṇeśa erinnert, die, weil sie sich überall durchbeißt, zum Tiere des alle Hindernisse bezwingenden Gottes geworden ist. In einigen Fällen ist auch die Beziehung des Tieres zu der Vorschrift ohne weiteres klar, so wenn der Hase den Tag regiert, an dem man auf der Hut sein, oder das Pferd den Tag, an dem man eine Reise unternehmen soll. Die auffallende Beschränkung dieser Reise auf eine Fahrt 'ins östliche und westliche Land' erklärt sich aber doch wohl aus den geographischen Verhältnissen Ostturkistans, wo Reisen in anderer Richtung praktisch kaum in Betracht kommen. Auch mit dem Aufrichten der Weingehege, das unter dem Sternbild Schwein stattfinden soll, wird offenbar auf eine besondere turkistanische Einrichtung Bezug genommen. Vorläufig möchte ich daher annehmen, daß das Schriftchen nicht etwa aus dem Chinesischen übersetzt, sondern von einem Turkistaner verfaßt ist, worauf auch die obenerwähnte Umstellung von Hahn und Affe weist.

Das Holztäfelchen von Caḍoda ist nicht das einzige Dokument, das uns die Namen des Tierzyklus in indischer Sprache erhalten hat. In der Berliner Sammlung findet sich ein Blatt einer Papierhandschrift, das aus Šorčuq stammt. Auf der Rückseite beginnt ein Text in der Landessprache von Kuči, der uns hier nicht weiter interessiert. Auf der ursprünglich frei gebliebenen Vorderseite ist nachträglich in der im Norden Ostturkistans üblichen Brāhmī das Folgende geschrieben:

1 *prathamaḥ caitram = [i]ty = āhu vaiśākhas = tu dvit[ī]yakaḥ j[e]ṣṭam(ā)sa tṛt[ī]yas = tu caturth = āṣāḍhaka smṛtaḥ 1 śr(ā)va[ṇa pa]ñcama . . s = t(u bhā)d[r]a(pa)[da]-*[1]

2 *ś = ca ṣaṣṭamaḥ saptam = āścayujo nāma aṣṭamaḥ kārttika smṛtaḥ mṛgaśīras = tu navamaḥ puṣyaś = ca daśamo māsa · magha ekādaśa proktaḥ ph[ā]lguṇy[o] dvāda(śa)*

3 *smṛtaḥ 2 ‖ mantilyo govṛṣo vyāghra śaśa nāgena jantuna jantunaḥ aśva paśu markaṭaś = ca kukkuṭa śvāna sūkaraḥ 3 ‖ pratipat dviti triti (catu)-*

4 *rtha pajami ṣtha*[2] *saptami aṣṭami navami daśami ekadaśi dvadaśi trayodaśi*[3] *catur̲a̲daśi pajadaśi ‖*

5 *aśva · yakwe · paśu · śaiyye · makkara · mokoṃśk(e) · kukkuṭa · kraṅko · śvāṇa · kū*[4] *· sukha-*

6 *ra · suwo · maṇḍilya · arśak̲a̲rśa · gova · okso · vyāghra · mewiyo (· śa)śa · ṣaṣe · nāga · [nā](k̲ ·)*

7 *ahi · auk̲*

---

[1] Das *da* ist etwas unter die Zeile gesetzt, offenbar weil der Rand des Blattes schon abgegriffen war.

[2] So.

[3] *trayodaśi* ist unter der Zeile eingefügt.

[4] Das *ū* scheint hier durch das Vokalzeichen für *u* in Verbindung mit dem sonst das *ā* bezeichnenden Zeichen ausgedrückt zu sein.

Der Text dieser Seite rührt von drei verschiedenen Händen her. Zunächst hat jemand in kleiner Schrift die vier Ślokas geschrieben, die hier falsch gezählt sind, da der Schreiber vergessen hat, die Zahl nach dem zweiten Śloka zu setzen. Später hat dann eine ganz ungeübte Hand in geradezu scheußlicher Schrift das Ende von Zeile 3 und Zeile 4 eingetragen. Der Rest ist dagegen in großer schöner Schrift geschrieben, nur die Buchstaben der letzten Zeile sind aus Mangel an Raum kleiner.

Die vier Ślokas sind in einem verwahrlosten Sanskrit abgefaßt. Die Fehler des Originals sind durch den Schreiber noch vermehrt; ich möchte hier nur auf den Schluß des ersten Halbverses von Śl. 4 hinweisen, wo das Metrum zeigt, daß *jantuna* irrtümlich wiederholt ist. In den drei ersten Ślokas werden die 12 indischen Monate aufgezählt; der vierte Śloka ist eine Liste der Namen des ostasiatischen Tierzyklus. Da die vier Ślokas offenbar zusammengehören, so scheint es, daß der Verfasser die Tiernamen als Korrelate zu den indischen Monatsnamen betrachtete. In China werden sicherlich schon in der T'ang-Zeit die Tiernamen mit den zyklischen Charakteren für die Monate verbunden[1].

Der folgende Text, der übrigens sehr wohl zuletzt von allen in die frei gebliebene Mitte der Seite eingetragen sein kann, ist ein nur sehr unvollkommen geglückter Versuch, eine Liste der Namen der indischen *tithis* zu geben. Außer *pratipat* sind es natürlich nur die femininen Ordinalzahlen.

Die letzten Zeilen enthalten nochmals die Namen des Tierzyklus, indem jedesmal dem indischen in der Stammform gegebenen Namen die Übersetzung ins Kučische hinzugefügt ist. Warum in diesem Falle die Liste nicht, wie es sonst üblich ist, mit der Ratte oder Maus, sondern mit dem Pferd beginnt, so daß die Ratte — oder vielmehr das, was ihr hier entspricht — an siebenter Stelle steht, weiß ich nicht zu sagen[2].

Der Übersichtlichkeit wegen stelle ich die drei Listen, die unser Blatt bietet, nebeneinander:

| | | |
|---|---|---|
| *mantilya* | *maṇḍilya* | *arśak̲g̲arśa* |
| *govṛṣa* | *gova* | *okso* |
| *vyāghra* | *vyāghra* | *mewiyo* |
| *śaśa* | *śaśa* | *ṣaṣe* |
| *nāga* | *nāga* | *nā(k̲)* |
| *jantunaḥ* | *ahi* | *auk̲* |
| *aśva* | *aśva* | *yakwe* |

[1] Siehe Chavannes, a. a. O. S. 66, 68.

[2] Hängt damit zusammen, daß im Mahāsaṃnipātasūtra die Ratte die Missionsreisen der Tiere am ersten Tage des siebenten Monats beginnt? Siehe oben S. 1005.

| | | |
|---|---|---|
| *paśu* | *paśu* | *śaiyye* |
| *markaṭa* | *makkara* | *mokoṃśk(e)* |
| *kukkuṭa* | *kukkuṭa* | *kraṅko* |
| *śvāna* | *śvāṇa* | *kū* |
| *sūkara* | *sukhara* | *suwo* |

Betrachten wir zunächst die Liste des Merkverses in ihrem Verhältnis zu der Liste des Kharoṣṭhī-Täfelchens. In einem Punkte stimmen beide gegen die chinesische Reihe zusammen: auch der Merkvers hat an Stelle der Schlange *jantunaḥ* in Übereinstimmung mit dem *jaṃdunaṃca* des Täfelchens. Korrektes Sanskrit ist *jantunaḥ* nicht. Man könnte versucht sein, den zweiten Pāda des Merkverses zu *śaśo nāgena jantunā* herzustellen; wahrscheinlicher ist es mir, daß *jantunaḥ* ein halb prakritischer Nom. Plur. (für *jantavaḥ*) ist, da auch für das entsprechende *jaṃdunaṃca* des Täfelchens die Erklärung als Nom. Plur. die größte Wahrscheinlichkeit hat.

In dem Namen des ersten Tieres der Liste gehen der Merkvers und das Täfelchen auseinander; während das letztere wie das Chinesische die Maus oder Ratte (*muṣka*) an die Spitze stellt, finden wir in dem Merkvers *mantilya*. Ein solches Wort kennen unsere Lexika nicht; ich glaube, daß wir trotzdem seine Bedeutung ermitteln können. Die Vaijayantī 28, 55 gibt an, daß *māndhīra* dasselbe sei wie *vāgguda*[1] und daß ein großer *māndhīra māndhīlava* heiße (*māndhīro vāggudas tulyaḥ sa tu māndhīlavo mahān*). *Vāgguda* (so auch Trik. 292; Manu 12, 64), für das sich die Nebenformen *vāgvada* (Haradatta zu Gaut. 17, 34[2]), *vāgulī* (Kauṭ. 14, 3), *vālguda* (Viṣṇusm. 44, 30), *valgulā* (Rājan. 19, 192 nach PW[2]), *valgulī* (Dhanv. in Nigh. Pr. nach PW; Suśruta 1, 46, 64; Bṛhats. 87, 2), *valguli* (Ratirahasya, Ind. Er. 934), *valgulikā* (Hem. Abh. 1337) finden, lebt noch heute in mar. *vāgūḷa*, *vāghūḷa*, *vāghaḷa*, guj. *vāgud*, *vāgul* usw., die im allgemeinen den fliegenden Fuchs bezeichnen[3]. Daß auch bei Manu und Viṣṇu mit *vāgguda*, *vālguda* eine fruchtfressende Art der Chiroptera

---

[1] Auch Govindarāja zu Manu 12, 64 scheint die beiden Wörter als gleichbedeutend zu betrachten; der Text ist offenbar in der Ausgabe verderbt: *vāgdo manthākhyaḥ pakṣī bhavati*.

[2] Nach Bühler, SBE. 2, S. 269. Nach dem PW[2] liest aber die Telugu-Handschrift hier *valguda*.

[3] Wie wenig Verlaß auf die indischen Kommentatoren ist, wenn es sich um Realien handelt, zeigt Rāmacandra, der *vāggudaḥ* in Manu 12, 64 als *bakaḥ* 'Reiher' erklärt. Im übrigen betrachteten die Inder den fliegenden Fuchs natürlich als Vogel (*pakṣiviśeṣaḥ* Sarvajñanārāyaṇa, *śakuniḥ* Kullūka, *śakunī rātriṃcaraḥ* Rāghavānanda, *pakṣī* Govindarāja zu Manu 12, 64; *vālgudo valguly avāntara-pakṣiviśeṣaḥ* Nārada zu Viṣṇu 44, 30) und die Lexikographen führen ihn unter den Vogelnamen auf, genau so wie der alte Megenberg die Fledermaus einen Vogel nennt und in dem Kapitel 'Von dem gefügel' abhandelt, obwohl er selbstverständlich weiß, daß 'der vogel under allen vogeln gepirt allain seineu kint als ain geperndez gêndez tier und säugt seineu kint'. Wie im Sanskrit *carmacaṭaka* oder *-caṭikā* 'Fellsperling' ein Name der Fledermaus ist, so heißt sie noch heute im Westfälischen Leerspecht, d. i. Lederspecht, und in italienischen Dialekten uccello di notte; siehe Riegler, Das Tier im Spiegel der Sprache, S. 11.

gemeint ist, macht der Zusammenhang wahrscheinlich. Es wird dort gesagt, daß der Mensch, der Melasse (*guḍam*) gestohlen hat, als *vāgguda* oder *vālgula* wiedergeboren wird. Mag auch bei dieser Zusammenstellung der Gleichklang der Worte mitgewirkt haben, so wird man doch annehmen dürfen, daß der *vāgguda* ein Tier war, das Süßigkeiten liebt. Tatsächlich nähren sich die fliegenden Füchse von den reifsten und süßesten Früchten, die sie erbeuten können, und trinken mit Vorliebe den süßen Toddy aus den in die Palmbäume gehängten Zapfgefäßen. Es ist aber ohne weiteres begreiflich, daß die Sprache die Flughunde und die insektenfressenden Fledermäuse nicht immer scharf auseinanderhielt, da sie sich für den oberflächlichen Beobachter im wesentlichen nur durch die Größe unterscheiden. Bhaṭṭotpala erklärt *valgulī* in Bṛhats. 87, 2 als Fledermaus (*carmacaṭikā*), und die aus dem Marāṭhī angeführten Ausdrücke werden nicht nur für den fliegenden Fuchs, sondern auch für die Fledermaus gebraucht. Auch Yādavaprakāśa scheint *vāgguda* und *māndhīra* auf die Fledermaus zu beziehen, da er ausdrücklich für das 'große' Tier, also den fliegenden Fuchs, die Bezeichnung *māndhīlava* lehrt. Genau in derselben Schreibung sind bisher weder *māndhīra* noch *māndhīlava* belegt. Offenbar aber ist *māndhāra* Vas. 14, 48 herzustellen, wo die Handschriften *māghāra* und *mādhāṃ* bieten; Führer liest hier *māndhāla*, das sich Gaut. 17, 34 findet. In der älteren Literatur begegnet *mānthāla* Vāj. S. 24, 38; Taitt. Br. 2, 5, 8, 4, *manthāvala* Ait. Br. 3, 26, 3, *mānthālava* Maitr. S. 3, 14, 19 im Padapāṭha; die Saṃhitā-Handschriften haben *mātālava*. Kāṭh. V. 7, 8 endlich findet sich *manthīlava*, Taitt. S. 5, 5, 18, 1 *mānthīlava*, die Form, die dem *māndhīlava* der Vaij. am nächsten kommt. Aus den Texten selbst ergibt sich nur, daß der *manthāvala* und der *māndhāra* oder *māndhāla* ein Flugtier ist. Darauf läßt die Bemerkung im Ait. Br. schließen, daß der *manthāvala* aus den Federn des Pfeiles des Kṛśānu entstand; bei Vas. und Gaut. wird der *māndhāra*, *māndhāla* unter den Vögeln (*śakunānām* bei Vas.) aufgezählt, die nicht gegessen werden dürfen. Von den Kommentatoren mag Mahīdhara (zu Vāj. S.) eine richtige Vorstellung von dem *mānthāla* gehabt haben, wenn er sagt, es sei eine Art Maus (*ākhur mūṣakaḥ kaśo mānthālaś ca tadviśesau*). Genauer erklärt Sāyaṇa (zu Ait. Br.) die *manthāvalāḥ* als Tiere, die mit dem Kopfe nach unten an den Ästen der Bäume hängen (*ye jīvaviśeṣā vṛkṣaśākhāsv adhomukhā avalambante*), während im Komm. zur Taitt. S. der *mānthīlavaḥ* kühn als ein *jalakukkuṭaḥ*, als ein Wasserhuhn, hingestellt wird. Wahrscheinlich sind auch bei diesem Worte die verschiedenen Formen in ihrer Anwendung auf den fliegenden Fuchs oder die Fledermaus nicht immer streng geschieden worden; so steht in der Reihe, die in der Vāj. S. *ākhuḥ kaśo mānthālaḥ* lautet, in der Maitr. S. vielmehr der *mānthālava* als letztes Glied, und auch im Kāṭh. und in der Taitt. S. lautet die ähnliche Reihe *pāṅktraḥ kaśo mānthīlavaḥ*. Ich zweifle nicht, daß der *mantilya* des Tierzyklus nichts weiter als eine neue Variante des





vielformigen Namens des fliegenden Fuchses ist. Der Verlust der Aspiration erklärt sich leicht im Munde eines Bewohners von Kuči, dessen Sprache bekanntlich der Aspiration gänzlich entbehrte. Da die Großflatterer in Ostturkistan fehlen, so werden wir als Bedeutung von *mantilya* 'Fledermaus' ansehen dürfen.

Während sich für die Ersetzung der Schlange durch das Gewürm, wie wir oben gesehen, ein Grund wenigstens vermuten läßt, bleibt es völlig unklar, warum die Ratte oder Maus durch die Fledermaus verdrängt sein sollte. Immerhin mag auf eine Erscheinung hingewiesen werden, die allenfalls in Zusammenhang damit stehen könnte. Chavannes, a. a. O. S. 106f., hat das Bild eines Spiegels aus der T'ang-Zeit veröffentlicht, in dem ein Zyklus von 28 Tieren dargestellt ist, die mit den 28 Mondstationen korrespondieren. Es ist der gewöhnliche zwölfteilige Zyklus in umgekehrter Reihenfolge, in den nach einem festen System 16 andere Tiere eingeschoben sind. Meist ist dem ursprünglichen Tiere ein nahe verwandtes zur Seite gestellt; so steht neben dem Drachen (2) der Drache 蛟 *kiao* (1), neben dem Tiger (6) der Leopard (7), neben dem Hunde (16) der Wolf (15), neben dem Hahn (18) der Fasan (17), neben dem Affen (20) der Affe 猿 *yüan* (21). Neben der Schlange (27) erscheint hier nun aber der Regenwurm (28), neben der Ratte (11) die Fledermaus (10). Natürlich kann ich die Frage, ob damit die Veränderungen in der Tierliste, die in dem Sanskrit-Merkverse vorgenommen sind, in Zusammenhang stehen, nur aufwerfen, aber nicht beantworten.

Das Blatt aus Šorčuq ist etwa 500 Jahre jünger als das Kharoṣṭhī-Täfelchen. Wir werden also annehmen dürfen, daß bei der Übernahme des Tierzyklus durch die indische Sprachen redenden Kreise Ostturkistans zunächst die Schlange durch das Gewürm und dann später die Ratte oder Maus durch die Fledermaus ersetzt wurde.

Wir sollten erwarten, daß die zweite Liste des Blattes in Sanskrit sich genau mit der ersten decken würde, allein ganz ist das nicht der Fall. Die meisten Abweichungen sind allerdings nur sprachlicher Natur. Die zweite Liste zeigt zum Teil prakritische Formen, so *gova*[1], *śvāṇa* und das merkwürdige *sukhara*[2]. Für *mantilya* steht in wiederum abweichender Schreibung *maṇḍilya*; die hinzugefügte Übersetzung *arśaḵarśa* führt im übrigen nicht weiter, da dieses Wort sonst unbekannt ist. Für *markaṭa* steht hier *makkara*. Das ist nicht etwa falsche Schreibung für sk. *makara* 'Delphin', denn es wird in der kučischen Liste durch *mokoṃśke* übersetzt, für das schon Tocharische Grammatik, S. 51, Anm. 1 unter Berücksichtigung von toch. *mkowy arämpāt* 'Affengestalt', *mko-*

[1] Entweder aus **goka* oder mit einfacher Überführung von *go* in die *a*-Deklination. In den Khar. Inscr. findet sich in Nr. 689 der Nominativ *gova*, in Nr. 157 der Genitiv *goasa* (oder *govasa*?).

[2] Auf dem Kharoṣṭhī-Täfelchen ist das Wort *suǵara* geschrieben, und man hat guten Grund anzunehmen, daß *ǵa* spirantischen Lautwert hatte. Sollte *sukhara* unter dem Einfluß des Prakrits von Krorain entstanden sein?

*wāñ* 'Affen' die Bedeutung 'Äffchen' erschlossen ist[1]. *Makkara* ist offenbar die im Norden Ostturkistans erfolgte Umgestaltung von sk. *markaṭa*[2]. Im Tocharischen ist in Lehnwörtern aus dem Sanskrit der Übergang eines postvokalischen *ṭ* und *ḍ* in *r* gewöhnlich; so *kor* aus *koṭi*, *kāpār* aus *kavaḍa*, *cakravār* aus *cakravāḍa*, wohl auch *mahur* aus *makuṭa*, *kärkäryāṣi* zu *karkaṭī* (Toch. Gr. S. 56, 61). Ebenso haben wir im Kučischen *pir* aus *pīṭha* (MSL. 18, S. 17) und *garur* aus *garuḍa* (Toch. Gr. S. 485)[3]. Einen sachlichen Unterschied bedeutet es aber, wenn an Stelle von *jantunaḥ* des Merkverses in der zweiten Sanskritliste in genauer Übereinstimmung mit dem Chinesischen *ahi* 'Schlange' erscheint. In der kučischen Liste ist *ahi* durch *auk* übersetzt. Das Wort hat sich bisher nur hier gefunden; sonst scheint für 'Schlange, giftiges Gewürm' im Toch. *ārṣal* (Toch. Gr. S. 50), im Kuč., wie mir Hr. Prof. Siegling mitteilt, *arṣāklo* gebraucht zu werden. Wilhelm Schulze hält es für möglich, daß *auk* gleichen Stammes wie *ahi* sei; für die Entwicklung des *u* vor dem Guttural könnte toch. *poke*, kuč. *poke*, *pauke* 'Arm', sk. *bāhu*, eine Parallele bieten.

Man könnte, um die Verschiedenheiten zwischen der Liste des Merkverses und der zweiten Liste zu erklären, vielleicht annehmen, daß die Bewohner von Kuči den Tierzyklus direkt von den Chinesen entlehnten, wobei sie die Ratte oder Maus durch die Fledermaus[4] ersetzten, und daß die zweite Sanskritliste eine Übertragung aus der üblichen kučischen Liste ist. Allein dem stehen doch große Schwierigkeiten entgegen. Es darf nicht übersehen werden, daß der Schreiber der zweiten Liste die Sanskritwörter vor die kučischen Wörter gestellt hat. Er wollte also offenbar eine Übersetzung der Sanskritliste in die Kučisprache, nicht umgekehrt eine Übersetzung der kučischen Liste ins Sans-

---

[1] Sk. *makara* erscheint im Tocharischen und Kučischen als *mātār* (Toch. Gr. S. 62). Das Wort ist von da, wie F. W. K. Müller, Uigurica III, S. 92 bemerkt hat, auch ins Uigurische (*madar*) und weiter ins Mongolische (*matar*) und Mandschurische (*madari*) übergegangen. Müller hat darauf hingewiesen, daß die mongolischen und mandschurischen Wörter schon in den von Kowalewski in seinem mongolischen Wörterbuch benutzten Polyglotten mit dem indischen *makara* gleichgesetzt werden; *matar-un toloγai*, mandsch. *madari uju* sind 'Tierköpfe aus Kupfer oder Eisen, die man an Toren befestigt und in deren Maul man einen Ring anbringt, um das Tor leichter ziehen zu können'. Das stimmt gut zu der dekorativen Verwendung des *makara* in der indischen Kunst. A.a.O. S. 31 übersetzt Müller uig. *ölüm madar* durch 'Todes-Dämon'. Sicher läßt sich der Zusammenhang, in dem das Wort dort erscheint, nicht bestimmen, es scheint aber nichts der Annahme im Wege zu stehen, daß an jener Stelle in engerem Anschluß an die Grundbedeutung des Wortes von dem *makara*, dem Seeungeheuer, des Todes die Rede ist, in dessen Rachen die Lebewesen eingehen. Die Ersetzung des *k* von *makara* durch *t* in toch.-kuč. *mātār* ist auffällig und legt die Vermutung nahe, daß das Wort im Tocharischen und Kučischen nicht direkt aus dem Sanskrit entlehnt ist, sondern über das Sakische hinüber, wo *t* häufig als Hiatkonsonant für ein geschwundenes inlautendes *k* erscheint; siehe *atārañа* = sk. *akṛtajña*, *ātāśa* = sk. *ākāśa* usw.

[2] In den indischen Mittel-Prakrits gibt es den Lautwandel von *ṭ* zu *r* nicht.

[3] Ganz anders wird *ṭ* und *ḍ* in Lehnwörtern im Süden Ostturkistans, in dem Sakischen von Khotan behandelt. Hier wird es zu *l*, so *alavi* aus *aṭavi*, *kūla* aus *koṭi*, *gula* aus *guḍa*. Siehe Konow, Saka Studies, S. 8.

[4] Daß *arśakarśa* Fledermaus bedeutet, ist nicht zu bezweifeln, wenn es sich auch durch unabhängige Zeugnisse vorläufig nicht beweisen läßt.



krit geben. Ferner enthält die kučische Liste ein Lehnwort aus dem Sanskrit, *nāk*, das genau an der Stelle steht, wo die Sanskritliste *nāga* hat. Das ist nicht entscheidend, spricht aber doch dafür, daß die einheimische Bevölkerung von Kuči ihre Liste durch Vermittlung indischer Sprecher, in erster Linie sicherlich durch die des Sanskrit mächtigen buddhistischen Mönche erhielt. Dagegen spricht nicht, daß die kučische Liste zwei Tiernamen enthält, die, wie ich glaube, dem Chinesischen entlehnt sind. Sk. *vyāghra* 'Tiger' ist durch *mewiyo* übersetzt. Für das sicherlich damit zusammenhängende sogdische Wort für Tiger, *myw*, auf das wir noch zurückkommen werden, hat schon F. W. K. Müller, SBAW. 1907, S. 464 Entlehnung aus chin. 貓 Katze, kor. *myo*, ann. *meo*, pek. *mao* angenommen. Im Kučischen scheint das Wort bei der Entlehnung noch erweitert zu sein. Sk. *markaṭa* (*makkara*) ist durch *mokoṃśke* übersetzt. Das *-śke* ist nach den Herausgebern der Tocharischen Grammatik (S. 12) ein Deminutivsuffix. In dem toch. *mkowy arämpāt* 'Affengestalt' kann ein Genitiv *mkowe* oder ein possessivisches Adjektiv *mkowi* stecken; auch der Plural *mkowāñ* 'Affen' läßt nicht erkennen, wie der Nom. Sing. lautete (Toch. Gr. S. 21, 51, 87). Immerhin dürfen wir mit Berücksichtigung der beiden Dialektformen als Stamm des Wortes doch wohl *mokow-*, *mkow-* ansetzen. Da der Affe in Ostturkistan nicht heimisch ist, so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß es sich um ein Lehnwort handelt. Sk. *markaṭa* (*makkara*) liegt trotz einer gewissen Ähnlichkeit lautlich doch zu weit ab, als daß es als Grundwort gelten könnte. Nun hat aber das Chinesische ein Wort für Affe: 沐猴 *mu-hou*, oder 獼猴 *mi-hou*, in alter Aussprache **muk-γəu* bzw. **mjie̯-γeu*, das lautlich so gut zu den tocharischen und kučischen Formen stimmt, daß ich überzeugt bin, daß sie auf dem chinesischen Worte beruhen[1]. Allein wenn auch *mewiyo* und *mokoṃśke* dem Chinesischen entlehnt sind, so kann das doch nicht etwa beweisen, daß die kučische Liste direkt aus dem Chinesischen übersetzt ist. In der Liste des chinesischen Tierzyklus kommen gerade die Wörter, die das Kučische aufgenommen hat, gar nicht vor. Dort steht an neunter Stelle immer nur 猴 *hou* und an dritter Stelle 虎 *hu* 'Tiger', aber niemals ein Wort, das Katze bedeutet. Wie die Kučaner dazu gekommen sind, gerade das chinesische

[1] Ob das chinesische Wort und sk. *markaṭa* weiter auf ein gemeinsames Urwort zurückgehen, wie Pelliot, Sūtra des causes et des effets, S. 53, N. 46 vermutet, ist eine Frage, auf die ich hier nicht eingehen will. Doch möchte ich darauf hinweisen, daß der Nachweis, daß Tocharer und Kučaner ihr Wort für Affe dem Chinesischen entlehnt haben, auch für die Beurteilung des Verhältnisses von toch. *śiśäk*, kuč. *ṣecake* 'Löwe' (Toch. Gr. S. 49) zu chin. 師子 *schi-tsĕ* 'Löwe' ausschlaggebend sein dürfte. Der lautliche Gleichklang der Wörter ist so groß, daß an ihrem Zusammenhang kaum zu zweifeln ist; auch Pelliot, T'oung Pao 1931, S. 449 ist der Ansicht, daß das chinesische und das tocharische Wort nicht völlig getrennt werden können. Haben die Tocharer und Kučaner ihr Wort für Affe dem Chinesischen entnommen, so werden sie auch den Löwen, den sie aus eigner Anschauung nicht kennen konnten, mit dem chinesischen Worte bezeichnet haben. Pelliot glaubt, daß chin. *schï*(*-tsĕ*) zu np. *šēr* 'Löwe' gehöre; die Möglichkeit eines Zusammenhangs läßt sich zur Zeit weder bestreiten noch beweisen.

Wort für Katze auf den Tiger anzuwenden, bleibt überhaupt unklar. Durch den chinesischen Tierzyklus können also weder *mewiyo* noch *mokoṃśke* dem Kučischen vermittelt sein; zur Zeit der Niederschrift unseres Blattes gehörten sie offenbar längst dem gewöhnlichen Sprachgut an; *mewya* 'Tigerin' kommt außerdem, wie mir Hr. Prof. Siegling mitteilt, in einem noch nicht veröffentlichten Bruchstücke vor[1].

Die Verschiedenheit der beiden Sanskritlisten in bezug auf das sechste Tier der Reihe wird sich also vermutlich dadurch erklären, daß die zweite Liste jünger ist als der Merkvers; ihre Aufzeichnung ist ja sicherlich später erfolgt als die des Verses, wenn sich auch der zeitliche Abstand zwischen beiden nicht bestimmen läßt. Daraus würde sich ergeben, daß man in späterer Zeit das Gewürm in der Sanskritliste wieder durch die ursprüngliche Schlange ersetzte, während man die Fledermaus beibehielt. Gegen diese Erklärung läßt sich auch kaum viel einwenden, wenn man bedenkt, daß die Verbindung zwischen Ostturkistan und China immer lebendig blieb und die Kenntnis des chinesischen Zyklus daher leicht auf die Gestaltung des von den Sanskrit schreibenden Buddhisten rezipierten Zyklus einwirken konnte.

Der chinesische Tierzyklus ist in Ostturkistan auch in einer iranischen Sprache aufgezeichnet worden. Schon vor 26 Jahren hat F. W. K. Müller in einem Aufsatz 'Die »persischen« Kalenderausdrücke im chinesischen Tripiṭaka', SBAW. 1907, 458 ff., ein Blattfragment in manichäischer Schrift veröffentlicht, auf dem die Gestirne der Wochentage, die zehn chinesischen *kan* oder Stämme, der zwölfteilige Tierzyklus und die fünf chinesischen Elemente zusammengeordnet sind. Die Namen der zehn *kan* sind natürlich nur in die manichäische Schrift übertragen. Die Namen der Gestirne, der Tiere und der Elemente erklärte Müller für sogdisch, indem er sich besonders auf die Namen für die Sonne und den Mars berief. Die weitere Arbeit an den sogdischen Texten hat aber ergeben, daß Müllers Ansicht für die Namen der Gestirne, die er *mîr*, *mâkh*, *wunkhân*, *ṭîr*, *wurmazṭ*, *nâkhîδ* und *kêwân* las, nicht zutrifft. Hr. Dr. Lentz hat die Freundlichkeit gehabt, mir das Folgende mitzuteilen:

'Aus den neuen sogdischen Manichaica, die SBAW. 1933, phil.-hist. Kl. 545 ff. von Waldschmidt und mir veröffentlicht wurden, geht hervor, daß die sogdischen Ausdrücke für Mihr und Bahrām in Wirklichkeit anders lauten. Ersterer heißt *myšyy*. Die Form wurde — nur mit der falschen Übersetzung »Mithras«[2] — bereits von Andreas (bei Reitzenstein, Die Göttin Psyche, Sitz.-Ber. Heidelberg. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl. 1917, Nr. 10, S. 4) als *Mišē* mitgeteilt. Für *Bahrām* haben wir *wšynyy* aus **wršynyy* mit dem gleichen,

[1] Im Tocharischen scheint leider das Wort für Tiger zu fehlen.

[2] In dem a. a. O. herausgegebenen sogdischen Fragment M 583 kann *myšyy βyyy(h)* als Führer der 'dritten Schöpfung' nur 'Sonnengott' bedeuten.



charakteristisch sogdischen Übergang von »*ϑr*« in *š* wie beim vorigen Wort. Andreas erklärte (mündlich) *wunkhân* für eine aus dem Chinesischen retranskribierte Form. Zugrunde liegt nach ihm eine Buchpehlevi-Form mit *r*, das vom Chinesen in *n* verlesen sei. Somit ginge nach ihm unser *wnχ'n* auf **wrχ'n* für bphl. **wχr'n* zurück, worin das *r* nicht, wie sonst bei diesem Wort üblich, mit *l* (ip. *wlχl'n*, bp. *wlχl'n*, *w'χl'm*), sondern mit *r* geschrieben wäre.

Müller hatte sich zu *Ormuzd* mit dem Hinweis begnügt: »Der Name des Gottes Ormuzd ist sonst in den sogdischen Texten *khûrmazṭâ* (خورمزطا), nicht *wurmazṭ*«. Damit fällt aber in der Tat sein Beweis in sich zusammen. Den Namen kennen wir als sogdisches Lehnwort ja auch im Türkischen; er erscheint als *χwrmzt* ebenfalls in den neu edierten Fragmenten[1]. Auch die übrigen Gestirnnamen sind, wie nicht erst gezeigt zu werden braucht, die gewöhnlichen persischen Ausdrücke.'

Ganz anders als bei den Namen der Gestirne liegt die Sache bei den Namen der Elemente und der Tiere des Zyklus. Die Elemente sind hier *''p*, *''ṯr*, *zyrn*, *χwrm*, *δ'rwq*, die Tiere *mwš*, *γ'w*, *myw*, *χrγwšy*, *n'k*, *kyrmy*, *'spy*, *psy*, *mkr'*, *mrγyy*, *kwṯy*, *k's*. Alle diese Namen sind unzweifelhaft sogdisch. Die meisten von ihnen, darunter so charakteristische wie *kwṯy* (buddh. *'kwty*) 'Hund' und *k's* 'Schwein', kehren z. B. in dem von Gauthiot und Pelliot herausgegebenen 'Sūtra des causes et des effets du bien et du mal' wieder. Die Listen der Elemente und der Tiere sind also übersetzt, und da die Listen der Gestirne und der zehn *kan* aus dem Chinesischen transkribiert sind, so kann es als vollkommen sicher gelten, daß auch die übersetzten Listen auf einem chinesischen Original beruhen. Wenn die sogdische Liste der Tiere uns unter diesen Umständen auch inhaltlich nichts Neues bieten kann, so ist sie doch für die Sprachgeschichte nicht ohne Interesse. Es bestätigt sich, daß *kyrmy*, das als Übersetzung von chines. 蛇 *shê* erscheint, 'Schlange' bedeutet und nicht etwa 'Wurm', wie man nach np. *kirm* 'Wurm' annehmen könnte. In derselben Bedeutung erscheint das Wort wiederholt in SCE. Hr. Dr. Lentz teilt mir außerdem mit, daß in dem von ihm und Henning bearbeiteten mittelpersisch-sogdischen Glossaren *kyrmyẖ* als das sogdische Äquivalent von norddial. *'ždh'g*, südwestl. *'zdẖ'g* 'Drache' erscheint.

Zwei Namen der sogdischen Liste, *mkr'* und *n'k*, sind sanskritischen Ursprungs. *Mkr'*, das in SCE in der Schreibung *mkkr'* erscheint, geht nicht, wie Gauthiot JA. X, 18, S. 49 f. meinte, auf ein indisches *makkaḍa* zurück, sondern auf *makkara*, die Form, die, wie oben gezeigt, das Wort im Norden Ostturkistans angenommen hatte. Das Wort wird also von den Sogdiern,

[1] *wrmzṭ* ist die westiranische Form des Namens mit sogdisiertem Anlaut, wie wir ihn im buddhistischen Sogdisch auch aus indischen Lehnwörtern kennen, z. B. Dīrghanakhasūtra 58 *wšn'yš* = sk. *uṣṇīṣa*, 77 *wp's'k* (gegenüber 4 *'wp's'k*, *'wp's'nčh*) = sk. *upāsaka* (und *upāsikā*).



die in diesem Teile des Landes saßen, in ihre Sprache aufgenommen sein, und das gleiche gilt dann auch für *n'k*, das sich mit kuč. *nāk* deckt. *N'k* kommt auch in der Cintāmaṇipadmadhāraṇī, SBAW. Phil.-Hist. Kl. 1926, S. 3 in *n'k'n* ... 'Drachenpalast' vor[1].

*Myw*, das eher *mēō* oder *mēw* zu sprechen sein wird als *mīō*, wie Müller annahm, findet sich in der gleichen Form SCE 301. Pelliot S. VIII führt es neben *'ym'wtsy*, *pyp'n*, *δyw*, *s'm* als Beweis dafür an, daß der sogdische Text auf einem chinesischen Original beruhe. Allein in dem chinesischen Text ist das Wort, das durch *myw* wiedergegeben ist, doch nicht *mao*, sondern *hu*, und sicherlich stand *hu* auch in der Liste des Tierzyklus, die der Sogdier übersetzte. Daraus scheint mir hervorzugehen, daß *myw* das gewöhnliche Wort für Tiger im Sogdischen war. Daß *myw* ebenso wie kuč. *mewiyo* im letzten Grunde auf dem chinesischen *mao* beruht, ist ebenso wahrscheinlich wie es unwahrscheinlich ist, daß Sogdier und Kučaner unabhängig voneinander dem Chinesischen das Wort für Katze entnommen haben sollten, um den Tiger zu bezeichnen, und wenn wir sehen, daß die Sogdier indische Fremdwörter aus dem Munde der Bewohner von Kuči in ihre Sprache übernahmen, so liegt die Annahme doch am nächsten, daß sie auch *myw* aus dem Kučischen entlehnten.

In den von Sir Aurel Stein in Tun-huang aufgefundenen Urkunden in sakischer Sprache, die aus der Zeit zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert stammen, werden bisweilen im Datum die Namen des Tierkreises zur Bezeichnung des Jahres verwendet. Konow hat AO. VII, S. 66f. die sämtlichen Daten dieser Urkunden zusammengestellt. Dazu ist noch das Datum des sakischen Schriftstückes gekommen, das Konow in der mit F. W. Thomas gemeinsam veröffentlichten Abhandlung 'Two Medieval Documents from Tun-huang'[2] herausgegeben hat und das der Sammlung des Baron A. v. Staël-Holstein in Peking angehört.

Im ganzen liegen fünf Namen des Tierkreises in diesen Daten vor, von denen nur zwei als völlig klar bezeichnet werden können[3]:

1. *krriṃgi salya*, 'im Hahnenjahr'.
2. *aśa śalya*, 'im Pferdejahr'. Das Datum kommt in zwei Urkunden vor, das zweitemal mit der Angabe verbunden: *naumye kṣauṇa* 'im neunten Regierungsjahr'.

[1] Zu dem von Reichelt, Buddh. Handschriftenreste I, 6, S. 80f. beigebrachten *sn'm n'k' stn'k* 'Badeteich', das Anm. 9 als 'eigentlich »Bade-Nāga-Ort«' erklärt wird, bemerkt Hr. Dr. Lentz: »*n'k* ist hier mit dem vorhergehenden Wort zusammenzulesen und einfach das gleichlautende sogdische Suffix für Adjektiva und Nomina agentis, die Benveniste, Gramm. sogd. II, S. 95, behandelt; ebenso wohl in *''pr n'k' srδy* bei Reichelt II, 70, 34f., etwa 'im glückbringenden Jahre' (kaum richtig Benveniste, JRAS. 1933, 59), dagegen *n'kt* 'Nāgas' bereits Dīrghanakhas. 6.«

[2] Royal Frederik University. Publications of the Indian Institute I, 3, S. 131ff.

[3] Ein sechster findet sich vielleicht in *ssa salya*. Das kann, wie Konow bemerkt, nicht 'im sechsten Jahre' bedeuten, wie Hoernle meinte, sondern höchstens 'im Jahre 100'; *ssa* ist aber wahrscheinlich überhaupt kein Zahlwort.





3. *pvaisa salya*, verbunden mit der Angabe *caulasamyi kṣauṇa* 'im vierzehnten Regierungsjahr'. Ist dieselbe Ära gemeint wie in 2, so muß *pvaisa salya* 'im Schweinejahr' sein. Konow hält die Bedeutung 'Schwein' für *pvaisa* für wahrscheinlich.
4. *sahaicä* oder *sahaici salya*, nach Konow wahrscheinlich 'im Hasenjahr', da sak. *sahe* 'Hase' ist.
5. *maḍala salya.* Konow übersetzt 'in the maṇḍala(?) year' und meint, das *maṇḍala*- oder 'Kreis'-Jahr könnte das erste Jahr des Zyklus, das Mausejahr, sein. Ich halte das für wenig wahrscheinlich und möchte eher glauben, daß *maḍala* auf das *maṇḍilya*, das wir in der Sanskritliste des Blattes aus Šorčuq finden, zurückgeht oder wenigstens damit zusammenhängt. Die Bedeutung würde dann 'im Fledermausjahr' sein.

Ausgegeben am 24. November.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.



1933 XXV—XXVII



# SITZUNGSBERICHTE
# DER PREUSSISCHEN AKADEMIE
# DER WISSENSCHAFTEN

## Philosophisch-historische Klasse



BERLIN 1933

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI WALTER DE GRUYTER U. CO.

# Aus dem Reglement für die Redaktion der akademischen Druckschriften

Aus § 1.

Die Akademie gibt gemäß § 41, 1 der Statuten zwei fortlaufende Veröffentlichungen heraus: »Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften« und »Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften«.

Aus § 2.

Jede zur Aufnahme in die Sitzungsberichte oder die Abhandlungen bestimmte Mitteilung muß in einer akademischen Sitzung vorgelegt werden, wobei in der Regel das druckfertige Manuskript zugleich einzuliefern ist. Nichtmitglieder haben hierzu die Vermittelung eines ihrem Fache angehörenden ordentlichen Mitgliedes zu benutzen.

§ 3.

Der Umfang der aufzunehmenden Mitteilungen soll in der Regel in den »Sitzungsberichten« 64 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Sitzungsberichte«, in den »Abhandlungen« 12 Druckbogen von je 8 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Abhandlungen« nicht übersteigen.

Überschreitung dieser Grenzen ist nur mit Zustimmung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse statthaft und ist bei Vorlage der Mitteilung ausdrücklich zu beantragen. Läßt der Umfang eines Manuskripts vermuten, daß diese Zustimmung erforderlich sein werde, so hat das vorlegende Mitglied es vor dem Einreichen von sachkundiger Seite auf seinen mutmaßlichen Umfang im Druck abschätzen zu lassen.

§ 4.

Sollen einer Mitteilung Abbildungen im Text oder auf besonderen Tafeln beigegeben werden, so sind die Vorlagen dafür (Zeichnungen, photographische Originalaufnahmen usw.) gleichzeitig mit dem Manuskript, jedoch auf getrennten Blättern, einzureichen.

Die Kosten der Herstellung der Vorlagen haben in der Regel die Verfasser zu tragen. Sind diese Kosten aber auf einen erheblichen Betrag zu veranschlagen, so kann die Akademie dazu eine Bewilligung beschließen. Ein darauf gerichteter Antrag ist vor der Herstellung der betreffenden Vorlagen mit dem schriftlichen Kostenanschlage eines Sachverständigen an den vorsitzenden Sekretar zu richten, dann zunächst im Sekretariat vorzuberaten und weiter in der Gesamtakademie zu verhandeln.

Die Kosten der Vervielfältigung übernimmt die Akademie. Über die voraussichtliche Höhe dieser Kosten ist — wenn es sich nicht um wenige einfache Textfiguren handelt — der Kostenanschlag eines Sachverständigen beizufügen. Überschreitet dieser Anschlag für die erforderliche Auflage 100 Goldmark, so ist Vorberatung durch das Sekretariat geboten.

Aus § 5.

Nach der Vorlegung und Einreichung des **vollständigen druckfertigen** Manuskripts an den zuständigen Sekretar oder an den Archivar wird über Aufnahme der Mitteilung in die akademischen Schriften, und zwar, wenn eines der anwesenden Mitglieder es verlangt, verdeckt abgestimmt.

Mitteilungen von Verfassern, welche nicht Mitglieder der Akademie sind, sollen der Regel nach nur in die Sitzungsberichte aufgenommen werden. Beschließt eine Klasse die Aufnahme der Mitteilung eines Nichtmitgliedes in die Abhandlungen, so bedarf dieser Beschluß der Bestätigung durch die Gesamtakademie.

Aus § 6.

Die an die Druckerei abzuliefernden Manuskripte müssen, wenn es sich nicht bloß um glatten Text handelt, ausreichende Anweisungen für die Anordnung des Satzes und die Wahl der Schriften enthalten. Bei Einsendungen Fremder sind diese Anweisungen von dem vorlegenden Mitgliede vor Einreichung des Manuskripts vorzunehmen. Dasselbe hat sich zu vergewissern, daß der Verfasser seine Mitteilung als vollkommen druckreif ansieht.

Die erste Korrektur ihrer Mitteilungen besorgen die Verfasser. Fremde haben diese erste Korrektur an das vorlegende Mitglied einzusenden. Die Korrektur soll nach Möglichkeit nicht über die Berichtigung von Druckfehlern und leichten Schreibversehen hinausgehen. Umfängliche Korrekturen Fremder bedürfen der Genehmigung des redigierenden Sekretars vor der Einsendung an die Druckerei, und die Verfasser sind zur Tragung der entstehenden Mehrkosten verpflichtet. Übersteigen die Kosten der Korrektur einen gewissen Prozentsatz der Satzkosten, so fallen die Mehrkosten den Verfassern selbst ganz oder teilweise zur Last.

Aus § 8.

Von allen in die Sitzungsberichte oder Abhandlungen aufgenommenen wissenschaftlichen Mitteilungen, Reden, Adressen oder Berichten werden für die Verfasser, von wissenschaftlichen Mitteilungen, wenn deren Umfang im Druck 4 Seiten übersteigt, auch für den Buchhandel Sonderabdrucke hergestellt, die alsbald nach Erscheinen ausgegeben werden.

Von Gedächtnisreden werden ebenfalls Sonderabdrucke für den Buchhandel hergestellt, indes nur dann, wenn die Verfasser sich ausdrücklich damit einverstanden erklären.

§ 9.

Von den Sonderabdrucken aus den Sitzungsberichten erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 50 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 200 (im ganzen also 350) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten ohne weiteres 50 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar zum gleichen Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 50 und auf ihre eigenen Kosten weitere 150 Exemplare (im ganzen also 250) abziehen lassen.

Von den Sonderabdrucken aus den Abhandlungen erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 30 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 100 (im ganzen also 230) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten 30 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar weitere 100 Exemplare auf ihre Kosten abziehen lassen.

§ 17.

Eine für die akademischen Schriften bestimmte wissenschaftliche Mitteilung darf in keinem Falle vor ihrer Ausgabe an jener Stelle anderweitig, sei es auch nur auszugsweise oder auch in weiterer Aus-

(Fortsetzung auf S. 3 des Umschlags)

# SITZUNGSBERICHTE
# DER PREUSSISCHEN AKADEMIE
# DER WISSENSCHAFTEN

1933

XV. Gesamtsitzung. 26. Oktober.


Vorsitzender Sekretar: Hr. Heymann.

1. Hr. Ludendorff sprach über: Die astronomischen Inschriften in Yaxchilan. (Untersuchungen zur Astronomie der Maya, Nr. 7.)

Die 43 verschiedenen lesbaren und einigermaßen sicher zu deutenden Tagesdaten, die man bisher in den Inschriften von Yaxchilan gefunden hat, werden auf ihre astronomische Bedeutung hin untersucht. Sie beziehen sich vorwiegend auf Konjunktionen der Planeten, besonders des Merkur und der Venus, mit den hellsten Ekliptikalsternen und entsprechen zum Teil äußerst seltenen Konstellationen, z. B. (in zwei Fällen) einer engen Zusammenkunft von Merkur, Venus und $\alpha$ Leonis. — Einige Inschriften betreffen den Mond; es sind z. B. verzeichnet das Datum einer totalen Mondfinsternis, dasjenige einer Bedeckung des Mars und das einer Bedeckung von $\alpha$ Librae durch den Mond, ferner die Daten von drei äußerst engen Konjunktionen des Mondes mit $\alpha$ Leonis, bei deren einer der Mond diesen Stern bedeckte. Die Auswahl dieser letzteren drei Daten zwingt zu dem Schluß, daß die Maya die siderische Umlaufszeit (6793 Tage) der Mondknoten auf den Tag genau gekannt haben.

2. Hr. Bolte überreichte die von ihm bearbeitete Ausgabe »Colligny, Gustav Adolf, Wallenstein. Drei zeitgenössische lateinische Dramen von Rhodius, Narssius, Vernulaeus« (Leipzig 1933),

3. Hr. Wilcken das 1. und 2. Heft des 11. Bandes des von ihm herausgegebenen »Archivs für Papyrusforschung und verwandte Gebiete« (Leipzig und Berlin 1933),

4. Hr. Vasmer das 2. Heft der von ihm herausgegebenen »Slavischen Texte«: »Russische Texte« Nr. 1 und 2, bearbeitet von Max Vasmer (Berlin 1933), und das 8. Heft der von ihm herausgegebenen »Veröffentlichungen des Slavischen Instituts an der Friedrich-Wilhelm Universität Berlin«: »Die deutschen Lehnwörter im Obersorbischen« von Hans Holm Bielfeldt (Leipzig 1933).

5. Vorgelegt wurden das Werk des verstorbenen Gustav Roethe »Goethe. Gesammelte Vorträge und Aufsätze« (Berlin 1932),

6. die 49. Lief. des von dem korrespondierenden Mitglied Hrn. Ernst Fabricius in Freiburg herausgegebenen Werkes »Der obergermanisch-rätische Limes des Römerreiches« (Berlin und Leipzig 1933) und

7. das von dem korrespondierenden Mitglied Hrn. Friedrich Zschokke in Basel übersandte Buch »Die Tierwelt des Kantons Tessin« (Basel 1928).

8. Hr. Norden überreichte den 3. Faszikel des 2. Teiles des 5. Bandes des »Thesaurus linguae Latinae« (Leipzig 1933),

9. Hr. Heymann das 5. Heft des 2. Bandes des »Deutschen Rechtswörterbuches« (Weimar 1933),

10. Hr. Bieberbach das 1. Heft des Bandes 55 II (Jahrgang 1929) des »Jahrbuches über die Fortschritte der Mathematik« (Berlin und Leipzig 1933) und das 3. und 4. Heft des 38. Teils (Jahrgang 1933) der »Revue semestrielle des publications mathématiques« (Berlin und Leipzig 1933), sowie das 5. Heft des Bandes VI, 2B und das 12. Heft des Bandes III, 2 der »Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften« (Leipzig 1933) und

11. Hr. Oncken den 43. Band der »Politischen Correspondenz Friedrichs des Großen«, bearbeitet von Gustav Berthold Volz (Leipzig 1933).

12. Vorgelegt wurde endlich der 2. Teil des 3. Bandes der »Mittelalterlichen Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz«: »Bistum Eichstätt«, bearbeitet von Paul Ruf (München 1933),

13. der 8. Band der 1. Abt. von »Jean Pauls Sämtlichen Werken«: »Titan, 1. und 2. Band, Komischer Anhang zum Titan«, hrsg. von Eduard Berend (Weimar 1933),

14. der 11. Band der 1. Abt. von »Wielands Gesammelten Schriften« (Berlin 1932),

15. die 60. und 61. Lief. des Werkes »Das Tierreich«: »Acarina: *Tydeidae*, *Ereynetidae*«, bearbeitet von Sig Thor, und »Pisces 2: *Dipnoi*«, bearbeitet von Maximilian Holly (Berlin und Leipzig 1933),

16. das Heft 98f. (IV. 165) des Werkes »Das Pflanzenreich«: »*Sapindaceae* VI«, von L. Radlkofer (†) (Leipzig 1933),

17. die 7. Lief. des 6. Teils der I. Abt. des IV. Bandes des »Deutschen Wörterbuchs« (Leipzig 1933),

18. der 1. Teil des XVI. Bandes von »Leonhardi Euleri opera omnia« Ser. I: »Opera Mathematica«: »Leonhardi Euleri Commentationes Analyticae ad theoriam serierum infinitarum pertinentes« hrsg. von Carl Boehm, Band III, Teil 1 (Zürich 1933),

19. der Sonderabdruck einer mit Benutzung des Archivs der Akademie veröffentlichten Arbeit von Bronisław Dembiński: »Stanislas-Auguste et ses relations intellectuelles avec l'étranger« (Warschau 1933) und

20. Sonderabdrucke der mit Unterstützung der Akademie erschienenen Arbeiten »Erweiterung der Grenzen für die Anwendung des Vakuum-Duanten-Elektrometers«, von K. Diebner und »Über einen Proportionalverstärker zum Nachweis einzelner Korpuskularteilchen«, von Bruno Zipprich (Berlin 1933).

---

Die Preußische Regierung hat am 12. August die Wahl des Hrn. Hans von Haeften zum ordentlichen Mitgliede der philosophisch-historischen Klasse bestätigt.

---

Die Akademie hat das korrespondierende Mitglied ihrer philosophisch-historischen Klasse Hrn. Olof August Danielsson in Upsala am 10. Juli durch den Tod verloren.

Ausgegeben am 7. Dezember.

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

1933


**XXVI.** Sitzung der philosophisch-historischen Klasse. 2. November.

## Vorsitzender Sekretar: Hr. Heymann.

1. Hr. Hübner sprach über das Verhältnis von Wahrheit und Dichtung im mittelalterlichen Schrifttum. (Ersch. später.)

Die Erkenntnis, daß die mittelalterliche Historiographie die Geschichte mit epischer Dichtung zu durchsetzen liebte, verlangt die parallele Fragestellung: wieweit ist das, was gemeinhin als epische Dichtung des Mittelalters gilt, im Sinne des Mittelalters als Geschichte oder irgendwie geschichtlich durchsetzt zu verstehen? Diese Frage wird auch durch die ungemein häufigen Wahrheitsbeteuerungen innerhalb der mhd. Dichtung nahegelegt. Der Vortragende kommt zu dem Schlusse, daß mittelalterliche Dichtung in weiterem Umfang, als bisher angenommen, als 'Wahrheit' zu verstehen ist — wobei freilich der mittelalterliche Begriff der literarischen Wahrheit einer besonderen Interpretation bedarf. Überhaupt verlangt der mittelalterliche Dichtungsbegriff eine schärfere, mehr zeiteigene und von der modernen Vorstellung unabhängige Auslegung. Die moderne Volkskunde kann hier Hilfen des Verständnisses bieten.

2. Hr. Lietzmann legte eine Arbeit der HH. Bruno Meyer und Dr. A. M. Schneider in Istanbul über Die Landmauer von Konstantinopel, zweiter Vorbericht über den Abschluß der Aufnahme 1929—1933, vor. (Ersch. später.)

Die Arbeiten der letzten Jahre bezogen sich auf das ungemein schwierige Blachernenviertel. Es ist gelungen, festzustellen, daß die Theodosianische Mauer an die bereits vorhandene und in ihrem Verlauf erkennbare Umwallung der 14. Region anschloß. Im Norden ist dann eine doppelte Sperrmauer zwischen der Blachernenmauer und dem Goldenen Horn gezogen worden, die dann später zu einem mit Türmen versehenen Vorwerk erweitert wurde, während das Blachernenviertel selbst nach Westen erweitert und durch die Manuelmauer geschützt wurde. So ist es gelungen, die Geschichte der Umwallung dieses wichtigen Stadtteils völlig zu klären.

3. Hr. Hübner überreichte die 6. Lief. der II. Abt. des XI. Bandes und die 5. Lief. der II. Abt. des XII. Bandes des »Deutschen Wörterbuches« (Leipzig 1933).

Ausgegeben am 7. Dezember.

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

1933

**XXVII.** Gesamtsitzung. 9. November.


## Vorsitzender Sekretar: Hr. Heymann.

1. Hr. Rodenwaldt sprach über griechische Reliefs in Lykien.

Das Thema behandelt einen Ausschnitt aus dem Problem, wie sich die griechische Kunst verhielt, wenn sie an den Rändern der griechischen Kultur mit fremdem Volkstum zusammentraf. In Lykien kreuzte sich der vordringende Einfluß der archaischen und klassischen Kunst der Griechen mit der politischen und geistigen Abhängigkeit von Mesopotamien. Das von einem lykischen Dynasten errichtete Nereidenmonument von Xanthos zeigt neben rein griechischen Elementen die in griechische Formen übersetzten Themata der persischen Hofkunst. In der römischen Kaiserzeit läßt sich seit dem Ende des 2. Jahrhunderts ein erneutes, gelegentliches Eindringen orientalischer Motive beobachten.

2. Das korrespondierende Mitglied Hr. Emil Heinricher in Innsbruck übersandte seine Abhandlung: Was alles aus der Nachkommenschaft einer Pflanze hervorgehen kann. (Abh.)

Die Arbeit bringt den weiteren Verfolg des in den Denkschriften der Wiener Akademie (1930) aufgenommenen Nachweises der Vielgestaltigkeit eines Bastardes, der *Primula kewensis*, und sucht die Bedeutung der Bastardierung für die Entstehung neuer Formen und Arten darzutun. Alle durch Jahre geführten Versuche stammen nur von einer Ausgangspflanze ab. Eingehend wird die Blütenfüllung und die sie hervorrufenden Ursachen behandelt. Schließlich die Bedeutung der genetischen Studien für die Phylogenie erörtert.

3. Das korrespondierende Mitglied Hr. Joseph Hansen in Köln übersandte den 2. Band der von ihm herausgegebenen »Quellen zur Geschichte des Rheinlandes im Zeitalter der Französischen Revolution 1780—1801« (Bonn 1933).

4. H. Penck überreichte den 15. Band der »Wissenschaftlichen Ergebnisse der deutschen atlantischen Expedition auf dem Forschungs- und Vermessungsschiff ‚Meteor' 1925—1927«: »Die aerologischen Methoden und das aerologische Beobachtungsmaterial«, von Erich Kuhlbrodt und Josef Reger, Text- und Tafelband (Berlin und Leipzig 1933).



# Griechische Reliefs in Lykien.

Von Gerhart Rodenwaldt.

Mit 2 Tafeln.

Das Griechentum hat seinen reinsten künstlerischen Ausdruck auf dem Boden des europäischen Griechenland gefunden. Hier vollzieht sich in geradliniger Entwicklung die Geschichte der griechischen Kunst. Der geometrische Stil enthält bereits die tektonisch formenden Kräfte, die sich im monumentalen Stil eine vollendete Gestalt schaffen. Hier entsteht der griechische Tempel. Das älteste große Kunstwerk Athens, der Kuros vom Dipylon, läßt bereits die attische Klassik ahnen.

Es würde der griechischen Kunst an Blut, Farbe und Temperament fehlen, wenn neben der strengen Kunst Griechenlands nicht die weichere Ioniens gestanden hätte. Die Geschicke der griechischen Kunst sind durch die Wechselwirkung Ioniens und des Mutterlandes bestimmt worden. Aber Ionien grenzt an den Orient, und seine bildende Kunst hat stärkere Anregungen von den Nachbarn erhalten, als es bei seinen sonstigen geistigen Leistungen der Fall war.

In Griechenland und an der ionischen Küste wurde die Kunst von griechischem Volkstum getragen. Es gibt noch eine dritte Sphäre griechischer künstlerischer Leistung, die Kunst in den Randgebieten griechischer Kultur[1]. Wie verhielt sich die griechische Kunst, wenn sie, sei es gewaltsam vordringend, sei es freundschaftlich gerufen, auf nichtgriechischem Boden mit andersartigem Empfinden und fremden Einflüssen zusammentraf? Sehen wir von primitiven Nachbarstämmen und von dem besonderen Problem der etruskischen Kunst ab, so sind es drei Gebiete, auf denen wir dieses Phänomen betrachten können, Sizilien und Unteritalien, Südrußland und das nichtgriechische Kleinasien. In Großgriechenland und Sizilien saßen die Griechen als Eroberer und Kulturbringer über oder neben einer einheimischen Bevölkerung, und doch glauben wir in ihrer Architektur und Plastik Abweichungen von der Kunst des Mutterlandes zu erkennen, die nicht nur als provinzielles Zurückbleiben, sondern als Ausdruck einer gewissen Anpassung an das einheimische Volkstum zu deuten sind. In Südrußland wurden die reichen skythischen Häuptlinge zu Auftraggebern, deren Wünschen sich griechische Künstler in Werken anpaßten, die für Griechen so nicht geschaffen worden wären. In Kleinasien trat die griechische Kunst in den Dienst nichtgriechischer Fürsten, die Nachbarn oder

[1] Rodenwaldt, Gnomon 7, 1931, 295.



Untertanen einer anderen künstlerischen Großmacht, der Kultur Mesopotamiens und Persiens waren. Wie weit sich die griechische Kunst in dieser Auseinandersetzung von ihrem eignen Wesen entfernte oder um eine neue Aufgabe bereicherte, läßt sich nur ermessen, wenn wir außer der Form auch den Inhalt der Kunstwerke betrachten. Als Beispiele für diese Fragestellung möchte ich einige Denkmäler Lykiens behandeln.

Die Lykier sind ein altes Volk mit eigner Sprache[1]. Hellenisiert wurden sie erst nach Alexander dem Großen. Man könnte wohl eine Geschichte der Kunst in Lykien schreiben. Aber eine Geschichte der lykischen Kunst im Sinne einer kontinuierlichen Entwicklung hat es in dem kleinen Lande, das zwischen stärkeren politischen und geistigen Mächten lag, nicht gegeben.

Im Anfang der monumentalen Kunst steht eine schon wiederholt zusammengestellte Gruppe[2]. Es sind Reliefs, die das obere, der Bestattung des Toten dienende Ende hoher rechteckiger Grabpfeiler auf allen vier Seiten schmückten. Ob diese schlanken Pfeilerbauten mit den Grabtürmen Persiens zusammenhängen oder auf lykischem Boden entstanden sind, ist umstritten[3]. Sie treten uns in so fester Form entgegen und halten sich mit solcher Zähigkeit, daß wir sie als eine altheimische Form betrachten dürfen. Die Gestalt dieser älteren Steindenkmäler ist lykisches Gut. Jagd und Kampf bedürfen als Themata fürstlicher Repräsentation kaum einer Herleitung. Aber die kleinen lykischen Dynasten mögen hierin alter orientalischer Tradition der Herrscherdarstellung gefolgt sein. Die Ausführung des bildlichen Schmuckes wurde Meistern anvertraut, die entweder aus der Nachbarschaft kamen oder dort gelernt hatten. Daß die Künstler oder ihre Lehrer Griechen waren, zeigen die Friese mit schreitenden Kriegern oder Jägern[4]. Aber sie durften — und hierin setzt sich der Wille der Auftraggeber durch — sich nicht mit diesen Bildern griechisch hocharchaischen Stils begnügen. An dem Löwengrab kämpft auf dem Relief der einen Langseite ein nackter Mann gegen einen aufrechtstehenden Löwen. Es ist das gleiche Motiv, das uns aus den Reliefs in den Portalen von Persepolis bekannt ist[5]. Als Symbol fürstlicher Macht wird es auch hier gemeint sein. Das lykische Relief ist älter als die persischen und wird wie jene auf ein assyrisches oder nordmesopotamisches Vorbild zurückgehen[6]. Aber es ist doch

---

[1] Ruge und Deters in RE. s. v. dort die ältere Literatur.

[2] Mendel, Mus. Imp. Ottom., Cat. des sculptures I 280.

[3] Oelmann, AA. 1930, 240ff. Rodenwaldt, Gnomon 7, 1931, 295. Watzinger, Palmyra 84.

[4] Belenkli: Mendel a. O. 270ff. Poulsen, Der Orient u. d. frühgriech. Kunst 153, Abb. 182. Trysa: Petersen-v. Luschan, Reisen i. Lykien 13, Fig. 9. Löwengrab aus Xanthos: Pryce, Brit. Mus., Cat. of sculpture I, 1, 118ff., B 286. Die geringe Qualität warnt vor allzu früher Datierung.

[5] Sarre, Kunst des alten Persiens Taf. 17.

[6] Zeitlich am nächsten stehen die assyrischen Beispiele (z. B. Layard, Mon. of Nineveh pl. 49). A. Moortgat weist mich darauf hin, daß die Verwendung des Schwertes als Waffe im Löwenkampf sich zuerst um 1000 in Tell Halaf (M. Frhr. von Oppenheim, Der Tell Halaf Taf. 21b) nachweisen läßt. Auf die Frage, ob das Relief in Xanthos durch Zwischenglieder von hier oder von Assyrien abhängig ist, kann hier nicht eingegangen werden.



nicht überflüssig, das lykische Relief einem persischen gegenüberzustellen. An künstlerischer Qualität ist das persische Werk dem lykischen bei weitem überlegen. Es ist die Schöpfung einer höfischen Kunst von höchster Routine und Delikatesse der Gestaltung und Ausführung. Aber schon die Wahl dieser Worte lehrt, daß es sich bei der persischen Formung dieses alten mesopotamischen Motives um eine Kunst handelt, die ihm nicht aus der Berührung mit der Natur eine neue Wendung gibt, sondern in manierierter Kultiviertheit eine letzte Verfeinerung zuteil werden läßt. Der König scheint nicht ernsthaft zu kämpfen, sondern ein feierlich steifes Zeremoniell zu vollbringen. Das Relief des lykischen Grabmals ist klein und kunstlos, von einem Meister ausgeführt, der nicht zu den Führenden seiner Zeit gehörte und vermutlich hinter der Entwicklung zurückgeblieben war. Es ist eine schlichte Skizze im Verhältnis zu der reichen Durchbildung des persischen Reliefs. Aber in dem Schreiten des Mannes, in der Art, wie das linke Bein fest vorgesetzt wird, in der Schwellung der mächtigen Schenkel, in der kraftvoll sicheren Haltung des Oberkörpers und dem sich dem Gegner zuwendenden Haupt liegen eine Wucht und eine organische Einheit der Bewegung, die einem ganz andersartigen Empfinden ihren Ursprung verdanken. Hier schöpft der Grieche in der ringenden Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit die Kraft, um ein durch lange Tradition erstarrtes Motiv mit neuem Leben zu erfüllen. Den gleichen Eindruck würden wir gewinnen, wenn wir den Löwenkämpfer den mechanisch handelnden Gestalten des assyrischen oder phönikischen Vorbildes gegenüberstellten. Ein größerer Meister hätte hier ein bedeutende neue Gestaltung schaffen können. Dazu kam es nicht, weil die rein griechische Skulptur Kleinasiens das orientalische Motiv nicht gebrauchte. Auf dem Grabmal von Belenkli wirkt, wie Mendel[1] überzeugend gezeigt hat, in der Schlachtszene die Erinnerung an assyrische Reliefs nach. Lykien war den Assyrern nicht untertänig, aber es ist selbstverständlich, daß seine Fürsten Beziehungen zum assyrischen Hofe pflegten. Auch nach dem Untergang der assyrischen Paläste ist in Kleinasien ebenso wie in Medien mit einer Tradition ihrer Kunst zu rechnen. Den Grabmälern gab Lykien die Gestalt, die griechische Kunst den Stil ihres Schmuckes. Die orientalischen Beziehungen der Auftraggeber verlangten ferner die Verwendung assyrischer Motive und stellten den Künstlern damit eine Aufgabe, die ihnen im griechischen Gebiet nicht zuteil wurde. Sie wurde gelöst, indem die orientalischen Vorbilder in griechischem Sinn umgeformt wurden.

Unter Kyros erlag Lykien den Persern und blieb unter persischer Oberhoheit bis zur Eroberung durch Alexander den Großen. Seine Fürsten müssen einen ziemlich hohen Grad der Selbständigkeit besessen haben. Der Sitz des Satrapen, dem sie unterstanden, war Sardes. Die Abtrennung einer karischen Satrapie für Tissaphernes im Jahre 408 brachte ein persisches Verwaltungs-

[1] A. O. 282.



zentrum in ihre unmittelbare Nachbarschaft[1]; sie wurde 395 dem Dynasten Hetakomnenos, dem Vater des Maussolos, übertragen[2].

Lykische Kunstdenkmäler aus der ersten Zeit der persischen Oberherrschaft scheinen zu fehlen. Ob es mehr als ein Zufall ist, das Zeichen unglücklicher Folgen der Niederlage, steht dahin. In die Zeit vom Ende des sechsten Jahrhunderts bis um die Mitte des fünften Jahrhunderts gehört eine kleine Reihe von Reliefs aus Xanthos, jetzt sämtlich im British Museum, die zum Schmuck von Grabmonumenten dienten[3]. Sie lehren, daß der politische Sieg Persiens keineswegs die Lykier der orientalischen Kunst unterworfen hat. Die einheimische Grabform besteht und entwickelt sich weiter. Ihr bildlicher Schmuck ist von ionischen Künstlern verschiedener Herkunft und Qualität ausgeführt, die nicht fertige Kompositionen mitbringen, sondern sich den Wünschen und Vorstellungen der Auftraggeber anpassen. Neben der weichlichen Schwerfälligkeit der Figuren auf den Friesen des Harpyienmonuments steht die zierliche Grazie der Sphingen, die antithetisch die Stirnseite eines Grabhauses schmücken[4]. Das Einfügen symbolischer Gestalten in das feste Gerüst der Fachwerkfassaden der Grabtürme trifft hier mit einer heimischen Vorliebe für dekorative Gegenüberstellung gleicher Figuren zusammen. Am Harpyienmonument können wir wohl den allgemeinen sepulkralen Gehalt der Szene, Abschied, Opfer an die Toten und ihre Verehrung, fassen, ohne Kenntnis der lykischen Religion jedoch nicht das Einzelne erschöpfend deuten. Einen Einfluß des Orients scheinen vielleicht die Friesplatten mit dem Zug von Wagen und Pferden zu verraten[5] und zwar nicht nur wegen orientalischer Details des Schmuckes der Pferde und der wohl persischer Sitte folgenden Tracht von Bart und Haar, die wir auch sonst bei lykischen Vornehmen finden, sondern in der feierlichen Reihung gleich oder ähnlich bewegter Gespanne und Pferde[6]. Daß persische Sitten in das höfische Zeremoniell der Dynasten eindrangen, ist wohl zu verstehen.

In den letzten Jahrzehnten, vielleicht am Ende des Jahrhunderts, ist das Nereidenmonument entstanden, dessen Architektur und Stil kürzlich Gegenstand eindringlicher und erfolgreicher Betrachtungen gewesen ist[7]. Die

---

[1] Lehmann-Haupt, RE. s. v. Satrap.

[2] Maussolos hat sich Lykien oder Teile des Landes unmittelbar unterworfen. Kahrstedt, RE. s. v.

[3] Pryce, a. O. 122ff., B 287ff.

[4] Pryce a. O. 132ff., B 290, pl. XXVI u. XXVII.

[5] Pryce a. O. 144ff., B 311—313, pl. XXX.

[6] F. W. v. Bissing, SB. Münch. 1927, 1 »Ursprung und Wesen der persischen Kunst« hat sicherlich nicht mit Recht hier ein griechisches Gegenbeispiel zu dem orientalischen Motiv der Reihung identischer oder ähnlicher Figuren (s. unten) gesehen.

[7] Architektur: G. Niemann, Das Nereidenmonument in Xanthos, Wien, Öjh. 1921. Krischen, AM. 48, 1923, 69ff. Oelmann, AA. 44, 1930, 240f. Skulptur: Pfuhl, JdJ. 41, 1926, 154ff. W. H. Schuchhardt, AM. 52, 1927, 94ff.



Neigung einer früheren Ansetzung um oder nach der Mitte des Jahrhunderts scheint überwunden zu sein. Was man an den Gestalten der Nereiden und an dem großen Fries mit den Kampfszenen für Ausdruck altertümlicher Strenge hielt, ist vielmehr Zeichen eines von guten Vorbildern abhängenden provinziellen Manierismus. Der Stil der Nike des Paionios verliert hier durch Übertreibung und lineare Schematisierung bei allem Reichtum der Variation seine ursprüngliche gesunde und kühne Kraft[1]. Wenn wir erwägen, daß als Datum der Paioniosnike jetzt das Jahr 421 gesichert erscheint und daß die Architektur des Nereidenmonuments in Einzelheiten vom Erechtheion beeinflußt ist, so kann man mit seiner Ansetzung schwerlich bis in das Jahr 420 hinaufgehen, sondern wird eher an das letzte Jahrzehnt oder gar die Jahrhundertwende denken müssen. Der Stil der Skulpturen ist, wie stets bemerkt wurde, sehr einheitlich, zeigt aber nicht nur in der Ausführung, sondern auch in der Komposition sehr erhebliche Unterschiede der Qualität[2]. Es ist kürzlich versucht worden, die gesamten Skulpturen auf zwei Hände zu verteilen[3]. Hier soll nur die Frage gestellt werden, was das Werk von einem gleichzeitigen, auf rein griechischem Boden entstandenen unterscheidet. Der Provinzialismus des Stils wäre auch in einer der Hauptentwicklung fernstehenden griechischen oder ionischen Landschaft möglich.

Der griechische Stil der Architektur und des Skulpturenschmucks läßt das Nereidenmonument auf den ersten Blick als ein Glied griechischer Kunstgeschichte erscheinen. Auf hohem Sockel erhebt sich ein reich dekorierter tempelförmiger Bau mit einer leichten Peristasis von viermal sechs Säulen. Dieses Bild ist uns dadurch vertraut, daß der Baugedanke in dem gewaltigen Grabbau des Maussolos aufgenommen worden ist. Aber für ein griechisches Auge bedeutete es etwas vollkommen Neues. Man hat mit Unrecht an den Niketempel der Akropolis erinnert, der in ähnlicher Proportion auf der vorspringenden Bastion der Burgmauer steht[4]. Aber Pyrgos und Niketempel bilden, auch im Material verschieden, keine organische und künstlerische Einheit und sind in der Zeit der klassischen Kunst sicherlich nicht zusammen gesehen worden. Das Nereidenmonument ist vielmehr die Umsetzung einer

[1] A. Rumpfs (Gercke-Norden, Einl. 4 II 3, 49) Charakterisierung der Paioniosnike als »manieriert provinziell« und »virtuoses Meisterstück« scheint mir dem Kunstwerk nicht gerecht zu werden.

[2] Die Statuen sind von Six, JHS. 13, 1892—93, 131ff. als Αὖραι von Robert, D. Knöchelspielerinnen des Alexandros Hall WPR. 21 und Arch. Hermeneutik 80 als Personifikationen von Schiffen gedeutet worden. Dagegen Pfuhl a. O. 154 A. 2. Im Innern des Platonischen Poseidontempels auf Atlantis standen Statuen von Nereiden »επὶ δελφίνων ἑκατὸν κύκλῳ« (Critias IX E). Die Figuren werden griechisch richtig als Nereiden zu bezeichnen sein. Daß sie aber an dem Grabmal des lykischen Dynasten irgendeine besondere, uns nicht faßbare Bedeutung hatten, ist wohl möglich.

[3] W. H. Schuchhardt a. O.

[4] Dagegen Oelmann a. O. 240.



Form des lykischen Grabturmes[1], bei der die der Bestattung dienende Spitze die in Stein übersetzte Form des lykischen Holzhauses hat, in die Proportionen und Formen griechischer Architektur. Der lykische Grabturm hat durch sein Vorbild die Anregung zu einer monumentalen Grabform griechischen Stils gegeben, die für einen lykischen Dynasten von einem griechischen oder in griechischer Architektur geschulten Architekten geschaffen wurde, und die es ähnlich in griechischem Kulturgebiet nicht gab. Die Bedeutung der Leistung liegt darin, daß nicht etwa die lykische Bauform äußerlich gräzisiert wurde, sondern daß der Baugedanke aus griechischem Empfinden heraus neu gestaltet wurde. An die Stelle des schlanken Turmes mit schmaler Front und hoch emporstrebendem gewölbten Dach tritt ein breit und sicher auf hohem Quaderunterbau ruhender Tempel[2]. Ob dabei auch eine Erinnerung an mesopotamische Tempel oder persische Paläste mitspielte, wird sich kaum erweisen lassen. Man begreift es, daß der Anblick dieses Bauwerks den Satrapen Maussolos und seinen Architekten zu der grandiosen Steigerung im Maussoleion reizen konnte. War der Architekt ein Grieche oder ein Lykier? Die Frage ist nicht lösbar und die Antwort nur ein Symbol für den Anteil des Griechischen und Nichtgriechischen an der Ausführung. Ein attischer Meister hätte dem Tempel vermutlich andere Proportionen gegeben. Die Weite der Interkolumnien, besonders betont durch die wohl mit Recht angenommene Erweiterung des Mittelinterkolumniums, verändert gegenüber einer attischen viersäuligen Tempelfront das ganze Verhältnis zwischen Höhe und Breite, auch das Verhältnis zwischen der Masse des Gebälkes mit dem Giebel und der Säulenstellung. Sie erinnert an die weiten Interkolumnien lykischer Felsgräber (Limyra, Tlos)[3], wo sie sich aus der Beibehaltung von Proportionen der lykischen Hausfassaden erklärt, und verdankt ihre Anregung wohl diesen Vorbildern. Daß der Architrav mit einem Fries geschmückt ist, hat bekanntlich eine Parallele in dem dorischen Tempel von Assos[4]. Dieser Widerspruch gegen eins der festesten Gesetze der griechischen Architektur, daß nämlich die klare Form der das tektonische Gerüst des Baues bildenden Glieder nicht durch bildlichen oder ornamentalen Schmuck beeinträchtigt wird, ist aber sehr viel auffallender bei einem von klassischen Bauten beeinflußten Bau klassischer Zeit als in der noch experimentierenden Periode der archaischen Kunst und wäre von einem griechischen und ionischen Auge als barbarisch empfunden worden. Die Friese der ionischen Architektur hat man sich wohl mit Recht unter orientalischem Einfluß entstanden gedacht[5]. Hier fragt es sich, ob ein Nachleben

[1] Oelmann a. O. 241ff.

[2] Die Form des Peripteraltempels gibt auch die religiöse Bedeutung eines Heroons (anders Oelmann a. O. 244).

[3] Petersen-v. Luschan a. O. 68, Fig. 48, Taf. XII Fellows, Asia Minor, pl. 19.

[4] Zur Datierung Weickert, Typen d. arch. Arch. 157.

[5] Thiersch, ÖJh. 11, 1908, 47ff.

provinzieller Formen oder ein Neueindringen orientalischer Anregungen vorliegt. Als barbarisch würde ein Grieche auch das Übereinander der beiden Friese ohne trennendes und rahmendes Schmuckglied empfunden haben, die sowohl Niemann wie Krischen wahrscheinlich richtig jetzt an den oberen Teil des Sockels gesetzt haben. Nicht gesichert ist, welcher Fries oben und welcher unten saß. Für die obere Ansetzung des großen Frieses spricht sein glücklicheres Größenverhältnis zu dem darüberliegenden Profil und der gleichmäßige Rhythmus seiner Szenen. Dagegen kann eingewandt werden, daß der schmale Fries hart die gleichmäßige Fügung des Quaderwerks durchbricht und keineswegs einen Rahmen für den oberen Fries bildet. Einen kleinen Fries über einem höheren Reliefbild zeigen auch die lykischen Sarkophage mit skulpiertem Deckel. Die Aneinanderfügung ist nach Analogie der Wandreliefs von Gjölbaschi vorgenommen worden[1], auf denen Vorbilder attischer Gemälde in ebenfalls barbarischer Weise in übereinanderlaufende Friesstreifen gepreßt sind. Eine altionische Tradition scheint hier nicht vorzuliegen. Daher fragt es sich, ob mit einem neuen Eindringen einer orientalischen Idee zu rechnen ist. Am Tor von Gjölbaschi finden wir ägyptische und persische Elemente[2]. Die Wandreliefs von Gjölbaschi lassen an ägyptische, die Sockelfriese des Nereidenmonuments an persische Vorbilder denken. Gerade in Persepolis finden wir am Außenbau der Paläste in Fortführung assyrischer Tradition mehrere, allerdings gleich hohe Friese übereinander. Parallelen zu den Stierkopfprotomen in Gjölbaschi hat Thiersch in Cypern und Sidon nachgewiesen[3]. Wir dürfen annehmen, daß an den Höfen der auch unter sich durch mannigfaltige Beziehungen verbundenen persischen Klientelfürsten des südöstlichen Kleinasiens, Cyperns und Phönikiens persische Motive eindrangen. Es hat solche gemalten oder skulpierten Friese vielleicht auch an den Wänden der persischen Königspaläste gegeben, von deren Schmuck uns die erhaltenen Sockel und Torpfeiler eine auch in der Auswahl der Gegenstände beschränkte Vorstellung geben. War der Architekt des Nereidenmonumentes ein Athener oder Ionier, so hat er sich sehr weit dem Lykischen angepaßt und seinem künstlerischen Gewissen einen starken Zwang angetan. Bei einem in die Schule der griechischen Architekten gegangenen Lykier wäre die Aufnahme heimischer und orientalischer Motive leichter verständlich.

Der figürliche Schmuck besteht aus den Gestalten der Nereiden, den Akroterien, den Giebeln und vier Friesen, dem größeren und dem kleineren des Sockels, dem Fries am Architrav und dem Fries der Zella[4]. Die Nereiden

[1] Thiersch a. O. 50.

[2] Benndorf-Niemann, Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa, 50 ff.

[3] Pro Samothrake (SB. Wien. 212, 1), 24 f.

[4] Brit. Mus., Cat. of sculpture II 1 ff. W. H. Schuchhardt a. O. Mangels einer neuen vollständigen Veröffentlichung ist noch heute unentbehrlich Michaelis, AdI. 46, 1874, 216 ff.; 47, 1875, 68 ff. MonInst. X, pl. 11—18.



und der größere Fries sind ihrer Idee und ihrem Entwurf nach rein griechisch. Jede der Platten des Frieses ist für sich komponiert und doch so als Teil eines Ganzen gedacht, daß wir sie beliebig vertauschen könnten[1], ohne ihre ästhetische Funktion zu beeinträchtigen. Einige wenige Besonderheiten der Bewaffnung zeigen, daß der Fries nicht ein beliebiges Vorbild kopiert, sondern für den lykischen Bau geschaffen worden ist. Auch die Ausführung steht trotz des schon erwähnten Manierismus, der den Fries eng mit den Nereiden verbindet, auf beträchtlicher künstlerischer Höhe. Wir könnten ihm ebenso in rein griechischem Gebiet begegnen.

In schroffem Gegensatz zu der Klassizität des großen Frieses und der Nereiden stehen die Giebel. Das beherrschende Motiv des Ostgiebels, den wir als den Giebel der Frontseite bezeichnen dürfen, bilden die in eindrucksvoller Antithese einander gegenübersitzenden Gestalten eines Mannes und einer Frau. Auf sie folgen rechts und links — zur Linken ist nur die erste Figur erhalten — heranschreitende und stehende Figuren, die sich entsprechend dem Fall der Giebelschräge nach den Seiten zu verkleinern. Die Ecken selbst sind durch liegende Hunde ausgefüllt, die im Verhältnis zu den letzten Figuren von riesiger Größe sind. Durch die heraldisch strenge Symmetrie und den schematischen Wechsel der Proportionen werden wir an die ersten Anfänge der griechischen Giebelkomposition erinnert, deren klassische Entwicklung für den Meister dieses Giebels nicht existiert. Das die Front dominierende Motiv der Mitte ist lykischer, wohl durch den Grabkult gebundener Tradition entnommen. Die einander gegenübersitzenden Gestalten von Mann und Frau sehen wir z. B. verdoppelt an der äußeren Portalfront von Gjölbaschi[2], einfach an der Front des Payava-Sarkophages[3] und an der Schmalleiste des Firstbalkens am Sarkophage des Dereimis und Aischylos in Trysa[4]. In den Giebelfeldern des letzteren sitzen zwei Männer einander gegenüber, wie es auch auf einem reifarchaischen Giebelrelief aus Xanthos[5] der Fall ist. An dem Giebel hat sich mithin der Wille des heimischen Auftraggebers als stärker erwiesen als die modische fremde Kunst. Die Komposition der Seiten ist so primitiv, daß man nicht glauben kann, derselbe Meister, der die klassischen Gruppen des großen Frieses entwarf, habe auch hier den Entwurf geliefert. Dasselbe gilt von den Kampfszenen des rückwärtigen Giebels mit seinen ungeschickten Verkleinerungen der seitlichen Figuren. Das äußere stilistische Gewand der Giebelskulpturen ist griechisch

[1] Die von mir beobachteten, durch Verwitterung entstandenen Regenrinnen (Krischen a. O. 84. Schuchhardt a. O. 131 ff.) finden sich auch am Parthenonfries und am Amazonenfries des Mausoleums, wo sie noch nicht für die Frage der Zusammengehörigkeit der Platten herangezogen sind.

[2] Benndorf-Niemann, a. O. Taf. VI.

[3] Brit. Mus., Cat. of sculpt. II, pl. VII.

[4] Benndorf-Niemann, a. O., Text, Taf. II.

[5] Pryce, Brit. Mus., Cat. of sculpt. I 1, pl. XXV.



und fügt sich dem übrigen Skulpturenschmuck ein. Es verbindet sich hier griechische Form mit lykischer bildlicher und religiöser Tradition und künstlerischer Primitivität.

Die beiden kleinen Friese sind zum Teil recht kunstlos komponiert. Figuren und Gruppen reihen sich parataktisch aneinander. Der Fluß der Bewegung wird durch Löcher unterbrochen. Die Unterschiede sind größer, als daß sie nur durch die Arbeit zweier, zugleich entwerfender und ausführender Künstler erklärbar seien. Auch diese beiden Friese sind schwerlich von demselben Meister entworfen worden, dem wir den großen Fries verdanken. Betrachten wir die Reihe würdiger Gestalten auf Platte 906a (Tafel I 1), so werden wir, wie schon Michaelis feststellt, unmittelbar an den Parthenonfries erinnert. Diese Platte ist ohne dieses Werk nicht denkbar, und ihr Meister muß gute attische Vorlagen bei seinem Entwurf vor sich gesehen haben. Gewisse Härten in der Ponderation einiger Figuren und die etwas gleichmäßigere Aufeinanderfolge hängen mit der geringeren Qualität zusammen. Das attische Vorbild wirkt hier bis in die Detailausführung durch und unterscheidet diese Platte merklich von dem sonstigen, durch seinen Manierismus unverkennbaren Gewandtstil. Ähnliche Vorlagen sind für die Gestalten von Platte 896 anzunehmen. Dagegen finden wir den üblichen Gewandstil — besonders charakteristisch sind die schwingenden Falten des Gewandes zwischen den Beinen — bei dem Zuge von Geschenke bringenden Gestalten von Platte 886. Vergleichen wir diese Platte mit dem gleichen Thema auf Platte 893 (Tafel I 2), so stehen wir vor der auffallendsten inneren Zwiespältigkeit dieser Friese. Hier folgen sich in eiligen Schritten in fast gleichen Abständen sieben Figuren, deren Gesamtbewegung fast identisch ist. Der Eindruck der Gleichheit wird durch das gleichmäßige Ausschreiten, den sich genau wiederholenden Schwung des Gewandes und die Identität der Silhouette erzeugt. Erst bei näherem Zusehen gewahrt man die Nuancierungen in der Haltung der Arme. Auch der Wechsel der Beinstellung zweier Figuren wird in der Gesamterscheinung durch die vereinheitlichenden Formen wieder aufgehoben. Die Komposition dieser Platte ist unvorstellbar auf einem gleichzeitigen rein griechischen Friese.

Zu den wesentlichsten und interessantesten Zügen der griechischen Klassik gehört das Verhalten zu der Reihung identischer Figuren. Die archaische Kunst der Griechen kennt diese Reihung ebensowohl wie die ägyptische und orientalische Kunst. Sie entsteht zunächst durch die Gebundenheit an wenige Motive. Sie gewinnt dann aber einen positiven Ausdrucksgehalt, indem die Wiederholung gleicher oder fast gleicher Figuren eine Steigerung der Wirkung im Sinne der Repräsentation oder des Feierlichen hervorruft. Etwas Verwandtes ist die erregende Wirkung der Wiederholung des gleichen Rhythmus in der primitiven und der orientalischen Musik. Die griechische



Kunst empfand, als sie sich aus den Fesseln des Archaismus in einem großartigen Ringen um die Natur befreite, an diesem Motiv offenbar die Gebundenheit, das Hineinzwängen der Persönlichkeit in ein Schema. Sie hat daher die Reihung gleicher Figuren überwunden und so sehr abgelehnt, daß ihr Fehlen einen der Hauptunterschiede von allen anderen Gebieten und Epochen der Kunst bildet[1]. Die geistige, sittliche und politische Freiheit des klassischen Menschen drückt sich künstlerisch in der Autonomie der Einzelgestalt aus. Nur in streng sakraler Kunst, wie in der des Archaismus, oder bei der Darstellung kultischer Reigen ist die Reihung angewandt worden. In der Spätantike gehört die Auseinandersetzung mit der im Zusammenhange einer veränderten geistigen Haltung wieder eindringenden Reihung[2] zu den fesselndsten Problemen der Kunstgeschichte. Die antike Kunst hat einen langen und tapferen Kampf gegen eine die Einzelgestalten bindende Reihung geführt. In der Kunst der römischen Provinzen sehen wir, daß das Verhalten der Völker zu dem Motiv der Reihung verschieden ist. Im Osten sind sie ihm geneigter als im Westen. Tradition und Nähe des Orients sprechen dabei mit.

Auf Platte 893 ist die Reihung durch die Folge von sieben Figuren besonders auffallend. Aber auch die Wiederholung von zwei bis drei fast gleichen Figuren begegnet uns auf dem Fries der Ringhalle noch öfter. Die Geschenkträger auf Platte 895 rufen die Erinnerung an die christliche Darstellung der Heiligen Drei Könige wach[3]. Besonders wirkungsvoll ist die Wiederholung je dreier Reiter auf den Platten 887 und 889. Am Zellafriese bietet Platte 904a ein Beispiel. Aber das Motiv ist nicht auf die beiden Tempelfriese beschränkt, sondern wird in höchst eindrucksvoller Weise in den Kampfszenen des kleineren Sockelfrieses verwandt. Da wird die Wucht der zum Kampfe eilenden Phalangen durch die bald lockere (Platte 882, 875, 871), bald strenge (Platte 868, Tafel I 3) Wiederholung der im Gleichschritt sich bewegenden Massen zu äußerster Eindringlichkeit gesteigert. So schreiten Legionäre der Marcussäule[4] oder die Freiwilligen von 1813 auf Hodlers Jenenser Bilde. Auf eine solche Kraft mußte die den Krieg in Einzelkämpfe auflösende klassische Kunst verzichten. Der Gewinn hat auch eine Schwächung zur Folge. Auf den beiden Friesen des Sockels stößt die klassische Auffassung unmittelbar mit der anderen zusammen.

Auch die archaische Kunst kennt solche Phalangen zum Kampf schreitender Krieger. Als Beispiel aus der protokorinthischen Vasenmalerei sei

[1] Ich freue mich, in dieser Auffassung mit F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos 156ff. und L'adoration des mages et l'art triomphal de Rome (MemAccPont. III 1932, 90) zusammenzutreffen. Vgl. auch FW. 309.

[2] Rodenwaldt, BJb. 133, 1928, 233.

[3] Cumont, L'adoration des mages 90, pl. IV.

[4] M. Wegner, JdI. 46, 1931, 117ff., Abb. 20. L. Curtius, Die Antike 8, 1932, 303, Abb. 2.



die Chigikanne genannt[1]. Sind die Reihungen auf den Friesen des Nereidenmonuments Nachklänge des Archaischen, sind sie Ausdruck primitiver Kunst oder verdanken sie Einflüssen des Orients ihre Entstehung? Die Züge von Tribut- oder Geschenkbringern haben ihre nächste gegenständliche und formale Parallele in den Sockelfriesen der persischen Königspaläste, die damals in vollem Glanze standen und durch Besuche und sonstige Beziehungen den Vasallenfürsten bekannt waren. Diese folgten dem königlichen Beispiele, wenn sie solche Züge auf ihren Bauten anbringen ließen. Auch hier sind die Geschenke mannigfaltiger Art; unter ihnen erscheint wie am Xerxespalast in Persepolis[2] ein Pferd. Darauf folgen vier Perser, die Geschenke tragen, die beiden ersten, wie es scheint, Stoffe, der dritte ein Paar persischer Hosen, der vierte wohl ebenfalls ein Kleidungsstück. Cumont[3] hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die Großkönige Kleidungsstücke als Geschenke zu senden pflegten. Eine schlagende Parallele bietet uns das neu gefundene Relief von Persepolis[4] mit Tributbringern, auf dem hinter einem Pferde vier Geschenkträger schreiten, von denen der erste ein paar Halsringe, die beiden folgenden je einen Ärmelrock, der letzte ein Paar Hosen bringt. Der Ärmelrock wird genau so gehalten wie das Geschenk des letzten Trägers auf der Platte des Nereidenmonuments, so daß wir wohl auch hier den Ärmelrock erkennen dürfen. Kein Zweifel, daß hier Geschenke des Königs oder eines Satrapen an den lykischen Fürsten gemeint sind. Die persische Kunst selbst folgt in diesen Darstellungen assyrischer Tradition[5]. Die unmittelbaren Beziehungen zu Persien[6] machen es zur Gewißheit, daß dieses Thema des Frieses und mit ihm das Motiv der Reihung aus der gleichzeitigen persischen Kunst entlehnt ist. So steht Persisches und Griechisches nebeneinander; der Gegensatz wird dadurch gemildert, daß auch die persischen Motive in griechischen Stil übersetzt sind.

Wo auf dem großen Friese Berittene erscheinen, sind die Pferde überwiegend in dem langsamen Galopp dargestellt, der uns vom Parthenonfries vertraut ist. Dasselbe klassische Motiv finden wir auf dem Fries des Architravs in einer Gruppe von Einzelkämpfen von Hopliten und Reitern auf den beiden wohl aneinander anschließenden, von Schuchhardt irrig getrennten Platten 890 und 891. Alle anderen Pferde mit Ausnahme des als Geschenk im Schritt herangeführten erscheinen in dem gestreckten Galopp, bei dem beide Hinter-

[1] Pfuhl, MuZ. III 13.
[2] Sarre a. O. Taf. 24.
[3] L'adoration des mages 90 A 55.
[4] The illustrated London News, April 1, 1933, 455.
[5] Vgl. Layard, Mon. of Nineveh, 2 ser., pl. 9.
[6] In diesem Zusammenhange sei auf die persische Bartfrisur des Liegenden in der feierlichen Mahlszene auf Platte 903 und das von ihm gehaltene persische Rhyton hingewiesen. Persisch ist wohl auch die Haarfrisur der Artemisia und zweier Köpfe aus Halikarnaß und Priene (Brit. Mus., Cat. of sculpt. II 92 Nr. 1001, 125 Nr. 1051, 153 Nr. 1151.



füße auf dem Boden stehen und die Vorhand in die Luft gestreckt ist. Dieses Motiv betont sehr stark die Richtung im Gegensatz zu der gehaltenen Ruhe des langsamen Galopps, und sie wird noch mehr gesteigert, wenn zwei oder drei gleiche Figuren sich, wie es bei den Jagdszenen (Tafel II 4. Bärenjagd) der Fall ist, wiederholen. Werfen wir einen Blick auf die dem Nereidenmonument stilistisch nahverwandten Reliefs von Gjölbaschi, so finden wir, daß bei diesem ganz im Banne attischer Vorlage stehenden Werk der kurze klassische Galopp bei weitem überwiegt. Die gestreckte Gangart haben einer der Kentauren und zwei der Reiter in den Jagdszenen. Besteht auch hier ein Zusammenhang zwischen Thema und Motiv wie bei den Geschenkebringern und der Reihung? Ist es ein Zufall, daß die Reihung sich nur bei den Jagdszenen, nicht aber bei den Einzelkämpfen findet?

Die Geschichte beider Motive ist kürzlich knapp, aber treffend von H. Großmann[1] behandelt worden. Die gestreckte Gangart ist ein altes Motiv der ägyptischen und der mesopotamischen Kunst[2]. Hier ist es von der assyrischen Epoche durch die persische und die parthische[3] bis zur sassanidischen Kunst herrschend geblieben. Es scheint ein natürlicher Ausdruck der lebhaften Bewegung des Tieres zu sein. Das gleiche Motiv verwendet für Reiter und Viergespanne die archaisch-griechische Kunst. Mit dem Übergang zur Klassik vollzieht sich ein Wandel, der offenbar auf einer parallelen Entwicklung von bildender Kunst und Reitkunst beruht. Es wird die Bedeutung und Schönheit der versammelten Gangart des Pferdes erkannt. Dieser Übergang vollzieht sich in der Zeit der polygnotischen Malerei und tritt uns in klassischer Vollendung auf dem Parthenonfries entgegen. Die Darstellung des Pferdes, das πομπικὸς καὶ μετέωρος[4] ist, beschränkt sich nicht auf die feierliche Ruhe der Prozession, sondern der kurze Galopp, bei dem das Pferd auf der Hinterhand ruht, wird mit seltenen Ausnahmen auch in den Kampf- und Jagdszenen der klassischen Friese und Votivreliefs der Folgezeit verwandt. Dem klassischen Stilempfinden entsprach das Vorbild der Reitkunst, weil es die neue Einheit von Roß und Reiter in einer Ausbalancierung der Massen und Bewegungen zeigt, die die Einzelgestalt zu einem in sich geschlossenen Ganzen macht, während der starke Richtungsgehalt der gestreckten Gangart einen Ausgleich durch andere Figuren verlangt. Natürlich verschwand diese nicht ganz. Sie gelangte zur Verwendung, wenn Wettrennen oder schnelles Jagen von Viergespannen dargestellt werden sollte, oder wurde im Zusammenhang

[1] Das Reiterbild in Malerei und Plastik 38ff. vgl. Diehl, Die Reiterschöpfungen der Phidiasischen Kunst.

[2] A. Procopé-Walter, Le prototype local des animaux galopants dans l'art de L'Asie Antérieure, Syria 10, 1929, 85ff. Hier ist bereits auf einige der oben behandelten Zusammenhänge hingewiesen.

[3] Excav. at Doura-Europos II, pl. XXIV und XXV; IV, pl. XXff.

[4] Xenophon, Hipp. 11, 1.

größerer Friese gelegentlich als Variation oder Belebung benutzt. Zu dieser durch den großen Sockelfries vertretenen Norm stehen die Reiterfiguren der Jagdszenen in einem Widerspruch, der durch das Motiv der Reihung noch verstärkt wird.

Die Reiter der Jagdszenen tragen im Unterschied von den kämpfenden Berittenen persische Tracht, Hosen, Ärmelrock, Mantel und Tiara[1]. Eindrucksvoll ist Haltung und Bewegung der Reiter. Das eine Bein ist schräg nach vorn gestreckt, während der andere, zurückgenommene Schenkel sich an den Pferdeleib preßt. Bei den meisten ist das dem Beschauer zugewandte Bein das schräg herabhängende, bei einem (Platte 887) das rückwärtige, ohne daß in der Gangart des Pferdes ein Unterschied von Linksgalopp und Rechtsgalopp gemacht wäre. Der die Waffe schwingende Arm ist im Ellenbogen nur ganz wenig gekrümmt oder in weitausholender Bewegung geradeaus gestreckt. Dadurch ergibt sich eine einheitliche Bewegung der Gestalt, die von der hoch und zurück geschwungenen Hand bis zur Spitze des nach vorn gestreckten Fußes reicht und bei einigen Reitern, vor allem den von links gegen den Eber und den Bären ansprengenden, einen hinreißenden Elan hat. Bei den galoppierenden Jägern oder Kriegern der attischen Kunst und dementsprechend bei den Reitern in den Einzelkämpfen unseres Frieses ist der die Waffe schwingende Arm stärker im Ellenbogen gekrümmt. Diese Haltung des Armes in Verbindung mit einer meist stärkeren Beugung des Knies und der veränderten Haltung des Pferdes trägt zu der inneren Geschlossenheit der Gestalt bei, während bei dem Motiv unserer persischen Reiter die Straffung des Reiters der Richtungsbetonung des Pferdes entspricht, sie durchkreuzt und zugleich steigert.

Dieses Motiv läßt sich in einem bestimmten Kreise nachweisen. Wir finden es nächstverwandt bei dem Jäger auf der Grabstele aus Çavuşköyü (Tschaouch-Koi, Tafel II 2)[2]. Der Sitz des Reiters ist hier etwas steiler. Aber die gestreckte Gangart des Pferdes und die Haltung des Reiters mit dem hoch ausgestreckten Arm sind die gleichen wie in Xanthos. Der Tote ist in persischer Tracht dargestellt, also wohl ein Perser oder ein in persischen Diensten Stehender. Nach persischer Sitte sind der Stirnschopf und der Schwanz des Pferdes geflochten[3]. Er schleudert die Lanze gegen einen Eber, der ihm entgegen schräg in die Höhe springt. Dieses Motiv ist von dem

[1] Als persische Reiter daher schon von Birch und Falkener bezeichnet. Dagegen hat sich A. Michaelis, AdI. 37, 1875, 131 f. gewandt, der erklärt, daß die Reiter Chiton und Chlamys, aber keine Hosen trügen, und daher auch die Kopfbedeckung nicht als Tiara bezeichnet. Die Hosen sind am deutlichsten an dem mittleren der linken Reitergruppe auf Platte 887 (Phot. Mansell) zu sehen. Aber auch an den anderen Reiterfiguren lassen sie sich an dem Absatz über dem Knöchel und den Falten auf dem Unterschenkel erkennen. Die Zeichnungen bei Michaelis und Schuchhardt sind entsprechend zu berichtigen.

[2] Mendel a. O. III 275, Nr. 1054.

[3] Vgl. dazu Dalton, The treasure of the Oxus[1] 88.



sich aufrichtenden Löwen auf den Eber übertragen worden und findet sich entsprechend auf »gräco-persischen« Gemmen[1]. Es setzt sich fort bis in die sassanidische Kunst[2]. Das Relief von Çavuşköyü steht also zweifellos unter persischem Einfluß. Es wird dem Nereïdenmonument ungefähr gleichzeitig sein. Makridy[3] hat es mit Recht in Verbindung mit einigen unweit davon gefundenen Reliefs gebracht, die nun nicht nur persische Motive und Tracht, sondern auch persischen Stil zeigen. Es sind dies zunächst die Reliefs aus Ergili[4], auf denen wir einmal einen Zug von Reitern, das andre Mal eine Reihe von reitenden Frauen sehen, in der typisch orientalischen Form der Reihung identischer Figuren. Die Pferde sind ähnlich geschmückt. Makridy hat diese Reliefs wohl mit Recht für nicht allzu alt gehalten und sie in die zweite Hälfte, wahrscheinlich das letzte Viertel des fünften Jahrhunderts, datiert[5]. In den gleichen Zusammenhang gehört das von Munro[6] veröffentlichte Relief in Yeniceköy, das ein Stück eines Kampffrieses in persischem Stil enthält. Drei Reiter sprengen mit geschwungenen Lanzen über zwei Gefallene hinweg. Die Bewegung der Pferde und die Haltung der Reiter sind die des besprochenen Motivs. Durch die schräge Richtung des Körpers gleichen die Reiter denen des Nereidenmonuments noch mehr als der Jäger der ebenfalls von einem solchen Vorbild abhängigen Stele von Çavuşköyü. Die drei Reiter des Reliefs von Yeniceköy sind identisch, folgen einander aber nicht in gleichen Abständen, sondern der mittlere wird von dem letzten überschnitten. Die Reiter tragen eigentümliche weite rockartige Hosen. Es ist wohl dasselbe Kleidungsstück, das auf »gräco-persischen« Gemmen[7] und auf einem Monument aus Xanthos erscheint, das dem Nereidenmonument außerordentlich nahesteht, möglicherweise von den Meistern der kleinen Friese oder ihren Schülern gearbeitet ist. Es ist der Sarkophag des Payava[8]. Auf dem Relief des Sockelfrieses[9] wird es von dem Hauptkämpfer zu einem griechischen Panzer getragen. In der Kampfszene auf der einen Seite des Firstbalkens[10] trägt es der vordere Reiter. Komposition und Motive der

[1] AA. 1928, 655, Abb. 9.

[2] Smirnoff, Östliches Silber (russ.) Taf. XXV, XXIX, XXX. Bei den beiden letzteren Beispielen ist der Eber so aufgerichtet wie der stehende Löwe.

[3] BCH. 37, 1913, 355ff.

[4] Mendel a. O. III 564ff., Nr. 1355—1357.

[5] Ihm schließt sich Mendel a. O. 276ff. an. Ebenso Picard, Sculp. Ant. I 199 (Zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts). Herzfeld, der die Reliefs ohne Kenntnis der älteren Behandlungen erneut veröffentlicht (Am Tor von Asien 24ff., Taf. XII f.), erklärt sie für altpersisch; ihm folgen Sarre a. O. 18, Taf. 30 und Moortgat, Hellas und die Kunst der Achaemeniden 11 und 22. Zweifelnd äußert sich F. W. v. Bissing, Ursprung und Wesen der persischen Kunst (SB. Münch. 1927, 1) 13 und 20ff.

[6] JHS. 32, 1912, 66, Fig. 2. Makridy, BCH. 37, 1913, 345, Fig. 5 und 6.

[7] A. O. 658, Abb. 15.

[8] Brit. Mus., Cat. of sculpt. II 46ff., Nr. 950.

[9] A. O. pl. IX.

[10] A. O. pl. VI.

Firstreliefs weisen auch im übrigen in den gleichen Zusammenhang. Auf der einen Seite sehen wir links mehrere gleich bewegte Hopliten, rechts zwei Reiter in dem orientalischen Galopp, auf dem Jagdfries (Tafel II 3)[1] der anderen Seite in gleichem Abstande drei identische Reiter, je die Lanze gegen ein Wild zückend, in der Mitte gegen einen wie auf der Stele von Çavuşköyü schräg aufspringenden Eber. Auf einem unter persischem Einfluß stehenden Schwertgriff aus dem Tumulus von Tschertomlyk[2] finden wir das gleiche Schema, nur noch stärker durch die Wiederholung des gleichen Wildes ornamentalisiert. Wie anders, ohne daß ein erheblicher zeitlicher Unterschied vorhanden wäre, ein Jagdfries eines ganz unter dem Einfluß attischer Vorbilder stehenden lykischen Werkes aussieht, zeigt der Firstbalken eines den Friesen von Gjölbaschi verwandten Sarkophages in Limyra (Tafel II 5)[3].

Die persischen Reliefs von Ergili und Yeniceköy stammen aus der Gegend, in der, wenn auch in der genauen Ansetzung noch nicht gesichert, Daskyleion, der Sitz des persischen Satrapen Kleinphrygiens, lag. Wie hier Tierparks nach persischem Muster angelegt waren, so wird auch der Palast des Pharnabazos in persischem Stil gebaut und geschmückt gewesen sein[4]. Der Hof des Satrapen brachte persische Kunst nach Vorderasien; das Relief von Çavuşköyü zeigt die Wirkung ihrer Motive.

Das Reitermotiv läßt sich in der persischen Kunst weiterhin nachweisen auf dem Silberdiskus aus dem Oxusschatz (Tafel II 1)[5]. Herzuleiten ist es aus dem Assyrischen, wo wir z. B. im Palast Assurbanipals in Ninive das gleiche Motiv, nur mit etwas steilerer Haltung des Reiters, bei dem Löwenjagdrelief des Königs und in Schlachtszenen finden[6]. Die Vorbilder für die Jagd- und Kampfszenen, deren Nachwirkung wir in den »gräco-persischen« Gemmen, auf den Reliefs von Yeniceköy und Çavuşköyü und schließlich in griechischer Umformung in den lykischen Reliefs spüren[7], müssen wir in den persischen Königspalästen suchen. Die uns in Persien erhaltenen

[1] Benndorf-Niemann, Reisen i. Lykien 10, 7, Fig. 63. Reinach, Rep. de rel. I 488. Ein Ausschnitt bei A. Procopé-Walter a. O. 99, Fig. 9.

[2] Compte-rendu 1864, pl. V, Fig. 2. Dalton, Treasure of the Oxus[1] 20, Fig. 12. Maximowa, AA. 1928, 666, Abb. 22.

[3] Petersen-v. Luschan, Reisen i. Lykien 73, Fig. 50. Ebenso sind von attischen Vorlagen abhängig die Firstreliefs des Sarkophages des Merehi, Brit. Mus., Cat. of sculpt. II 53ff., Nr. 951, pl. XIII. Die andere Seite bei Reinach a. O. I. 487.

[4] Xenophon, Hell. IV 1, 15.

[5] Dalton a. O. 87ff., Nr. 24, pl. IX. Procopé-Walter a. O. 98, Fig. 8.

[6] Unger, Assyr. und babyl. Kunst 134, Abb. 89. Layard, Mon. of Nineveh, 2 ser., pl. 37. Procopé-Walter a. O. 96, Fig. 7.

[7] Kenntnis persischer Vorbilder, vielleicht durch Werke der Kleinkunst vermittelt — insbesondere für die Greifen und die Bekämpfung eines emporspringenden Ebers vom Wagen herab —, ist auch für den großen Aryballos des Xenophantos (Pfuhl, MuZ. II 591 und 600. Swindler, Anc. painting 357. Jacobsthal, Orn. gr. Vasen 149 A. 80) vorauszusetzen. Die bisherigen Abbildungen werden der Güte der Relieffiguren nicht gerecht.

Sockel- und Türreliefs und die Wände von Susa geben sicherlich nur einen Ausschnitt aus dem thematischen Repertoir der persischen Kunst. In Reliefs oder Wandmalereien, die die Wände schmückten, wird die Tradition der assyrischen Schlacht- und Jagdbilder durch Vermittlung Mediens fortgeführt worden sein[1]. Aus den Ausstrahlungen nach Kleinasien können wir ein Stück verlorener persischer Monumentalkunst rekonstruieren.

Von der Kunst an den Satrapenhöfen Kleinasiens ist uns noch ein weiteres Zeugnis in den sogenannten Satrapenmünzen erhalten, die mit großer Wahrscheinlichkeit in der nächsten Nachbarschaft Lykiens, in Karien, zu lokalisieren sind und im Anfang des vierten Jahrhunderts beginnen. Sie zeigen auf der Vorderseite den bogenschießenden Großkönig in einem persischen Motiv, auf der anderen den reitenden Satrapen in dem Motiv des gestreckten Galopps mit ausholender Bewegung des Armes[2]. Die Kunst an den Satrapenhöfen wird die Vermittlerin persischer Motive an die Residenzen der Vasallenfürsten gewesen sein. In den kleinasiatischen Zwischenbereich sind von M. Maximowa[3] auch die »gräco-persischen« Gemmen gesetzt worden, auf denen sich griechische und persische Motive, griechische und persische Stilformen mischen. Auf ihnen finden wir wohl den typischen gestreckten Galopp, aber die Haltung der Reiter ist eine andere.

Es sind also wie die Geschenkprozessionen auch die Jagdbilder von persischen Vorbildern abzuleiten. Ihnen ist die Reihung und das Motiv des Reiters entnommen. Im Gegensatz zu den »gräco-persischen« Gemmen sind jedoch die Vorlagen in rein griechische Stilformen übersetzt worden. Sie haben dabei eine Umgestaltung erfahren, die trotz des kleinen Formats und des nicht hohen künstlerischen Ranges von ähnlicher Bedeutung ist wie auf dem Löwengrab. Die Bewegung von Reiter und Pferd auf den persischen oder halbpersischen Denkmälern hat etwas marionnettenhaft Steifes und Mechanisches. Erst das griechischer Schule entstammende Gefühl für das Organische verleiht dem Relief jene überzeugende Gewalt eines unwiderstehlichen Schwunges.

An das Nereidenmonument und die Reliefs von Gjölbaschi schließt sich eine griechisch-lykische Reliefkunst an, die sich in dem Schmuck der Grabfassaden und Sarkophage betätigte. Es ist natürlich, daß hier außer attischen

[1] Wenn es bei Chares von Mytilene (Athenaeus XIII 575. Jacoby, F. G. Hist. II B, 125, 5) heißt: »καὶ τὸν μῦθον τοῦτον ζωγραφοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ τοῖς βασιλείοις, ἔτι δὲ ταῖς ἰδιωτικαῖς οἰκίαις«, so wird dadurch das Vorhandensein einer persischen Wandmalerei mythologischen Inhalts des 4. Jahrhunderts bezeugt, unabhängig davon, wie man über den Ursprung gerade dieses Mythos denkt (Ed. Schwartz, RE. s. v. Herzfeld, Am Tor v. Asien 45. Jacoby a. O. II, Komm. S. 434. Rostowzew, Sem. Kondak. Rec. d'études 6, 1933, 184). Rostowzew hat soeben a. O. 162ff. »Some new aspects of Iranian art, the heroic or epic art of Iran« in großem Zusammenhange unsere Vorstellung von persischer Kunst bereichert.

[2] Zuletzt behandelt mit Literaturangabe von A. Procopé-Walter, Rev. Num. IV 32, 1929, 3ff., vgl. Imhof-Blumer, Griech. und röm. Münzkunde 100ff. Sarre, a. O. Taf. 51.

[3] AA. 1928, 648ff.



Motiven, wie wir sie an dem Sarkophag von Limyra fanden, das orientalische Reitermotiv fortlebt. Auf den Payavasarkophag wurde schon hingewiesen. Ein Grabaufsatz in Tlos[1] zeigt einen Reiter im Kampf mit einem Hopliten und auf einer Seite zwei Reiter wie in einem Turnier aufeinander einsprengend. Das gleiche Motiv enthält auch der Ringhallenfries vom Nereidenmonument[2]. Es ist wahrscheinlich, daß auch dieses ungriechische Motiv aus dem Bereich der persischen Kunst gekommen ist, wo wir es allerdings erst in einer sehr viel späteren Epoche in der iranischen Heldensage und der parthisch-sassanidischen Kunst wiederfinden[3]. Auf dem Relief eines Felsgrabes in Kadyanda galoppiert ein Reiter über einen Toten hinweg, wie die Reiter von Yeniceköy, und kämpft gegen einen schon ins Knie gebrochenen Gegner[4]. Auf den vornehmeren und künstlerisch ungleich höher stehenden Marmorsarkophagen, dem lykischen Sarkophag, dem Satrapensarkophag und dem Alexandersarkophag, die aus dem verwandten Kulturbereich persischer Vasallenfürsten stammen, herrscht mit der klassischen Kunst auch das klassische Reitermotiv. Das griechische und das persische Motiv des Galopps wechselt auf dem kleinen Jagdfries des Klagefrauensarkophages, wo die Haltung der Reiter aber nicht mehr an persische Vorbilder erinnert. Auf dem Amazonenfries des Mausoleums ist es fraglich, ob die drei Beispiele des gestreckten Galopps auf die persische Tradition zurückgehen und nicht vielmehr dem Streben nach Variation entspringen. Wenn dagegen die Marmorplatte aus Halikarnaß, die Benndorf[6] dem Palast des Maussolos zuschrieb, zwei fast identische Reiter in dem persischen Motiv, allerdings ganz griechisch stilisiert zeigt, so liegt es nahe, hier an einen Zug persischen Einflusses am Hofe des Satrapen zu denken. Der gestreckte Galopp erreicht am Ende des vierten Jahrhunderts einen Höhepunkt seiner Wirkung im Alexandermosaik. Im Gegensatz zu der mehr statischen Szene des Alexandersarkophages mit dem attischen Reitermotiv bringt er hier die unwiderstehliche Kraft von Alexanders Angriff zum Ausdruck[7]. Die Haltung des Königs ist infolge der verschie-

---

[1] Benndorf-Niemann a. O. 144, Fig. 85. [2] Platte 894.

[3] Vgl. Spiegel, Eranische Altertumskunde III 643, ferner die Bemerkungen von Herzfeld zu dem Felsrelief des Gotarzes II, Am Tor von Asien 40ff., die Ausführungen von A. Mc. N. G. Little zu dem Reiterkampfgemälde aus Doura, Exc. at Doura IV 183ff. und Rostowzew, Rev. des arts asiatiques 1933, 202ff. Ein Kampf zwischen zwei Berittenen ist, wie Rostowzew, Sem. Kondak., Rec. d'ét. 6, 1933, 165 betont, auch auf dem Goldkamm aus Solokha (AA. 1914, 263ff., Abb. 87f.) dargestellt. Iranisch ist hier die »painstaking ethnographical accuracy«. Dagegen sind die Komposition (einzelner Reiter gegen Fußkämpfer), das Galoppmotiv und die Formengebung attisch, und zwar vermutlich von der attischen Kunst um 400 (vgl. unten S. 1048) abhängig.

[4] Benndorf-Niemann a. O. Taf. XLV.

[5] Großmann a. O. 39 und 52.

[6] Benndorf-Niemann a. O. 12, Fig. 6.

[7] Rizzo, Boll' d'Arte 1925/26, 538 hat die durch die Nebenüberlieferung gesicherte Ergänzung des Pferdes skizziert. Erwünscht wäre der Versuch einer durchgeführten Ergänzung, die die Gewalt der Bewegung zum Ausdruck bringen würde. Vgl. das Grabgemälde von Niausta Pfuhl, MuZ. III 345, Swindler a. O. Fig. 482.

denen makedonischen Handhaltung der Lanze eine andere. Der große Meister des Originals des Alexandermosaiks hat den gestreckten Galopp vielleicht nur um der künstlerischen Wirkung halber gewählt. Aber ausgeschlossen wäre es nicht, daß eine bewußte Anknüpfung an persische Königsbilder vorliegt, wenn Alexander hier im Kampfe, auf dem Medaillon von Tarsus[1] und dem Relief aus Messene[2] auf der Löwenjagd in jenem uralten orientalischen Motiv dargestellt wird.

Wir wenden uns dem kleineren Sockelfries zu. Daß die Reihen seiner Phalangen vom Orient angeregt sind, kann nicht zweifelhaft sein. Der gebende Teil waren nicht die längst zerstörten assyrischen Paläste, sondern die lebendige Fortsetzung der assyrischen Tradition in der persischen Kunst. Auf persischen Schlachtbildern dürfen wir solche Reihen von Fußkämpfern ebenso voraussetzen wie die kämpfenden Berittenen des Reliefs von Yeniceköy. Trotz der gleichen griechischen Kunstformen sind es zwei Welten, die in den beiden Sockelfriesen aneinanderstoßen. Rein formal auf dem großen Fries der gleichmäßige, in höchstem Sinne dekorative Rhythmus menschlicher Gestalten, auf dem kleinen Fries Reihen identischer Figuren wechselnd mit kleineren Gruppen und Einzelkämpfern, starke Bewegung wechselnd mit Ruhe, menschliche Handlung wechselnd mit Städtebildern. Betrachten wir den Ideengehalt, so besitzen wir in dem großen Fries typische Kampfbilder, von denen Zeitliches und Lokales fast ganz abgelöst ist, in dem kleinen eine historische Kriegschronik. Seine Kämpfe und Verhandlungen haben sich so abgespielt, wie wir sie sehen, die Landschaft gibt wirkliche Städte wieder, die wir bei besserer Erhaltung der antiken Stätten würden benennen können, der Dynast, der nach persischem Zeremoniell von einem Sonnenschirm geschützt wird, hat die beiden langbärtigen Abgesandten unter gleichen Umständen empfangen, ja wir dürfen in seinem Kopf, trotz der nicht guten Erhaltung, die Absicht eines Porträts erkennen.

Auf den Friesen des Heroons von Gjölbaschi ist dieser Gegensatz auch noch zu spüren, wenn er auch ziemlich weitgehend durch die einheitliche provinzielle Manier des Stils, die sie als jünger gegenüber dem Nereidenmonument erscheinen läßt[3], ausgeglichen ist. Man mag die Stadtbelagerung den Szenen des griechischen Mythos, die von attischer Malerei abhängig sind, gegenüberstellen. Ich möchte auch hier eine historische Szene der Gegenwart, nicht eine solche aus der Vorgeschichte des Geschlechtes[4] erkennen. Das paarweise Auftreten gleicher Figuren ist bereits hervorgehoben worden. Ganz ungriechisch und daher ohne Parallele auf den rein griechischen Szenen

[1] Koepp, Bildnis Alex. d. Gr. (BWPr. 52) 3, Vignette.
[2] JdI. 3, 1889, Taf. 7.
[3] G. Körte, 31, 1916, 275.
[4] Körte a. O. 275.



sind die beiden Phalangen der Verteidiger, die im Kampf um das Tor die eingedrungenen Feinde abwehren[1] (Tafel I 4).

Die Städtebilder haben bekanntlich Analogien in Lykien, und zwar in den Reliefs eines Grabes in Pinara und einem Grabaufsatz in Tlos[2]. Schwerlich ist die ästhetische Freude an der Landschaft im Sinn der Landschaftsmalerei der neueren Kunst der Anlaß zu diesen Bildern gewesen. Benndorf hat auf die römischen Triumphalbilder eroberter Städte als Parallelen hingewiesen. Eine solche oder eine ähnliche Bedeutung werden wir auch hier bei den Städtebildern annehmen dürfen.

Man hat von jeher bei dem historischen Fries des Nereidenmonuments an die Kriegschroniken der assyrischen und der römischen Kunst erinnert[3]. Der lykische Dynast ist in der Wahl dieses Themas vom Orient beeinflußt worden, und zwar von der persischen Kunst oder der Kunst an den kleinasiatischen Satrapenhöfen, in der die assyrischen Traditionen fortlebten. Aber gelegentlich ist immer wieder der Versuch gemacht worden, auch in dem Historienbild den Ableger einer griechischen oder zum mindesten ionischen Kunstrichtung zu sehen. Erst jüngst glaubte man in den Landschaftsbildern die Einwirkung ionischer Malerei zu erkennen[4]. Nun sind weder die Kampf- noch die Landschaftsbilder der lykischen Kunst in ihrer stilistischen Durchführung ohne griechische Kunst denkbar. Aber zu der perspektivischen Darstellung der Städte genügte das perspektivische Können der Griechen, auch ohne daß es auf griechischem Boden ähnliche Bilder gegeben hätte. Wie auf den kleinen Friesen durchdringt sich hier die durch den lykischen Auftraggeber geforderte historische Idee mit dem Stil der in seinen Dienst gezogenen griechischen Kunst. Der orientalische Gedanke ist so stark, daß er auch die Übernahme der Motive der Reihung und der Darstellung der Landschaft durchsetzt. Die griechische Formung ihrerseits verleiht dem Thema eine Verlebendigung und eine Natürlichkeit, die die orientalischen Schemata nie erreichen konnten. Wir besitzen nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, daß diese organische Durchdringung räumlich und zeitlich über den Bereich der lykischen Kunst hinausgegangen wäre[5]. Auch in Ionien und in der Kunst des Hellenismus ist kein Zeichen davon zu spüren. Historienbild und Landschaftsdarstellung hängen miteinander wesentlich zusammen als Ausdruck eines Interesses an der zu-

---

[1] Benndorf-Niemann, Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa, Taf. XIII. Die beiden Phalangen wollen zusammen gesehen werden; man darf sie nicht in der Abbildung voneinander trennen. Praschniker (ÖJh. 28, 1933, 16) bezeichnet den »Meister der Stadtbestürmung« als den vielleicht originellsten Mann unter den am Heroon beteiligten.

[2] Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien 54, Fig. 36f. 144, Fig. 86.

[3] FW. 309.

[4] W. H. Schuchhardt, AM. 52, 1927, 140ff.

[5] A. Ippel, Indische Kunst und Triumphalbild 12ff. Dazu Rodenwaldt, Gnomon 7, 1931, 294ff. Bianchi-Bandinelli, Problem d. Illusionismus u. d. Originalität in der etrusk. Kunst 22f.



fälligen Wirklichkeit. Ein Drittes gehört dazu, das Individualporträt[1]. Wir glaubten ein Porträt in dem Dynasten des kleinen Frieses zu erkennen. Es ist sicherlich kein Zufall, daß die Porträts auf Münzen aus dem Ende des fünften Jahrhunderts, die in bezug auf individuelle Charakterisierung erheblich über die sonst übliche Zurückhaltung hinausgehen, Porträts kleinasiatischer Satrapen sind[2], von griechischen Künstlern in ihrem Auftrage gefertigt. Historie, Landschaft und Porträt sind künstlerische Ziele, in denen die italische Kunst mit der des Orients übereinstimmt. Auch bei den Lykiern kann dieses Interesse eingeboren sein. Deshalb darf man weder in griechischer noch in römischer Zeit eine Ableitung des Römischen aus dem Osten suchen. Denn diese natürliche Anteilnahme an der realen Wirklichkeit ist viel weniger merkwürdig, als die Ablehnung dieser drei Gegenstände durch die archaische und klassische Kunst der Griechen, die sich auf den Menschen und seine von allen Zufälligkeiten gelöste typische Gestalt konzentriert. In der ihrem Wesen entspringenden Beschränkung setzt sie sich in rastlosem Ringen tiefer, innerlicher und organischer mit der Natur auseinander als der im Archaischen gebunden bleibende Orient. Die griechische Kunst steht einsam inmitten einer Umwelt ganz anders gerichteter Völker, mit der sie sich an ihren Grenzen auseinanderzusetzen gezwungen ist.

So mischen sich in der Architektur wie in den Reliefs des Nereidenmonuments orientalische Ideen und Motive mit griechischer Form. Wie sich der Arbeitsvorgang praktisch vollzogen hat, wird sich schwer ermitteln lassen. Entweder waren die Künstler Lykier, die für die Nereiden und den großen Fries griechische Entwürfe kopierten und die übrigen Skulpturen selbst entwarfen. Oder es arbeiteten griechische Meister, die die Nereiden und den großen Fries entwarfen und ausführten, mit einheimischen Künstlern zusammen, die sie bei dem Entwurf des kleinen Sockelfrieses unterstützten, und denen sie Entwurf und Ausführung der Giebel und der oberen Friese überließen.

In der Königsgruft von Sidon ist der »lykische Sarkophag«[3] gefunden worden, der durch die Form seines hohen geschwungenen Daches anzeigt, daß er in Lykien oder jedenfalls in engstem Zusammenhange mit lykischer Grabkunst entstanden ist. Seine Gestalt zeigt die Vermischung zweier Formen, deren jede bereits eine Vorgeschichte hatte. Der Kasten stammt von dem truhenförmigen Sarkophag, der einen Deckel in Giebelform zu haben pflegt, der Deckel von dem Dach der lykischen Grabpfeiler, deren oberer Teil in Form eines Hauses

---

[1] In derselben Linie liegt der ethnographische Realismus der griechischen Kunst in Südrußland, vgl. Rostowzew, Sem. Kondak., 6, 1933, 165f.

[2] Pfuhl, D. Anfang d. griech. Bildniskunst 21, Taf. XII 3—6. Sieveking, Gnomon 4, 1928, 30.

[3] Mendel a. O. 158ff., Nr. 63. Vgl. zuletzt Pfuhl, JdI. 41, 1926, 150ff. W. H. Schuchhardt a. O. 145ff.



gebildet ist. Die Zusammenfügung dieser Elemente, von denen das eine in griechischem Sinn barbarisch ist, hat der Meister, an dessen griechischer Herkunft wir bei diesem bedeutenden Werk nicht zweifeln dürfen, mit großem künstlerischen Feingefühl vorgenommen. Um die schwere Masse des hochgewölbten Daches tragen zu können, ist für den Kasten ein höheres Format als üblich gewählt worden. Er wächst aus einer zugleich weich und stark profilierten Basis heraus. Die Verjüngung drückt die Wucht des Lastens und die Kraft des Tragens aus. Ein schön gerundetes Eierstabkymation leitet zu dem Deckel über. An diesem ist das für griechisches Empfinden seltsamste Element der Holzkonstruktion fortgelassen, der Firstbalken mit seinem Reliefschmuck. An seine Stelle sind griechische Akroterien getreten. Die Giebelseiten verzichten auf die Wiedergabe der Konstruktion und lassen nur einen schmalen Rahmen für die erweiterten Felder zur Aufnahme der Sphingen und Greifen übrig. Hier spüren wir das Walten eines Meisters, wohl desselben, von dessen Hand der Reliefschmuck stammt. Die Schönheit der Sphingen in dem einen Giebelfeld und die künstlerische Art der Reliefs des Kastens sind längst gewürdigt worden. Es kann auf die meisterhafte Behandlung durch E. Pfuhl verwiesen werden. Der Sarkophag wird wie das Nereidenmonument in das letzte Jahrzehnt oder an das Ende des Jahrhunderts gehören. Man kann beide Werke nicht als Glieder einer Entwicklungsreihe auffassen. Der Meister des Sarkophages ist jünger und moderner, aber sein Werk braucht darum nicht jünger zu sein. Es ist ein Ionier, aber von attischer Kunst abhängig. Seine Gestalten zeigen Beziehungen zur attischen Wandmalerei der Parthenonzeit, stehen aber den Reitern vom Dexileosgrab, von der Basis aus der Umgebung der Akademie[1] und auf den Vasen des Xenophantos, also einer Gruppe aus der Jahrhundertwende und dem Beginn des vierten Jahrhunderts näher als denen des Parthenonfrieses. Die besondere Aufgabe ist nicht einem heimischen Bildhauer, sondern einem aus Ionien herbeigerufenen Meister anvertraut worden.

Wie er sich mit der tektonischen Form abgefunden hat, ist schon gesagt worden. Das Thema der Giebelfronten, die Sphingen und wahrscheinlich auch die Greifen sind lykischer Tradition entnommen. Auch die Themata der Langseite, die Eberjagd zu Pferde und die Löwenjagd zu Wagen, wurden ihm gegeben. Beide Jagdformen stammen aus dem Orient, waren auch bei den Persern üblich[2] und gehören zur Repräsentation des orientalischen Herrschers. Der Sarkophag war sicherlich für einen König bestimmt. So blieben dem Vorschlag des Künstlers allenfalls die Kaineusgruppen der Schmalseite überlassen. Da wir die Kentauromachie auch in Gjölbaschi finden, war sie vielleicht schon

[1] AA. 1931, 218ff., Abb. 1—3. Vgl. auch d. Staatsgrab von 394. Für die Chronologie nichtattischer Reiterbilder, die unter dem Einfluß attischer Kunst stehen, wird man genauer als bisher zwischen dem Parthenonfries und dieser jüngeren Gruppe unterscheiden müssen.

[2] Löwenjagden zu Wagen: Unger a. O. 129, Abb. 79. Sarre a. O. Taf. 52.



in Lykien eingeführt. Daß er gerade die Kaineusgruppe wählte und wiederholte, gab ihm die Rücksicht auf die antithetischen Figuren der hohen Giebel ein, die die Schmalseiten in ganz anderer Weise als ein niedriges griechisches Tympanon beherrschen.

Die Qualität seiner Leistung ist am besten zu ermessen, wenn wir die Sphingen des einen Giebels mit den heraldisch starren Sphingen älterer lykischer Monumente vergleichen. Die Löwenjagd zu Wagen war ein neues Motiv für einen griechischen Meister. Die Eberjagd war bis dahin im Mythos des Meleager nach alter griechischer Tradition als Jagd zu Fuß dargestellt worden, und die Jagd zu Pferde als Gebrauch und Bild begann erst jetzt in Griechenland einzudringen[1]. Der Meister hat beiden Themata eine rein griechische Gestalt gegeben, in der von orientalischen formalen Motiven nichts zu spüren ist. Es standen ihm dafür die attischen Typen der Reitergruppen und Quadrigen zur Verfügung. In den Jagdszenen hat er durch die Entsprechung der zu beiden Seiten auf den Eber eingaloppierenden Reiter ein Bild von großer dekorativer Geschlossenheit geschaffen. Bei den Quadrigen scheute er offenbar den Schematismus, den eine Antithese ergeben hätte, und konnte einen formalen Zusammenhalt der Szene durch den hohen Galopp und die Gegenbewegung des Löwen erreichen.

Man hat mit Unrecht an diesem und anderen Sarkophagen eine gewisse Absichtlichkeit oder Starrheit der symmetrischen Komposition gegenüber sonstigen Reliefriesen getadelt. Das Sarkophagrelief gehört zu den Aufgaben, die dem griechischen Künstler nicht auf griechischem Boden, sondern auf einem Grenzgebiet durch nichtgriechische Auftraggeber gestellt wurden. Der lykische Sarkophag und seine einheimischen Verwandten, die übrigen Sidonischen Sarkophage und der Amazonensarkophag aus Cypern bezeichnen den Bereich der griechischen Sarkophagkunst der klassischen Zeit. Griechenland und das ionische Festland kennen den dekorierten Steinsarkophag nicht. Er setzt die Aufstellung in gemauerten Grüften voraus. Unter dem Einfluß der Steinsarkophage Ägyptens, Assyriens und Phönikiens hat sich diese fürstliche Sitte bei den Dynasten der genannten Landschaften eingebürgert und in Lykien mit der Entwicklung des Grabturmes durchkreuzt. In Cypern selbst können wir durch die Sarkophage von Amathus und Golgoi[2] diese Tradition

[1] Auf dem berühmten nachpolygnotischen Gemälde der Meleagerjagd, das einen so großen Einfluß auf Reliefs und Vasenmalerei und in römischer Zeit erneut auf Sarkophagreliefs ausgeübt hat (Benndorf, Heroon 106ff. Robert, Sarkophag-Reliefs III 2, 268ff. Hauser bei FR. III 110ff. Loewy, Polygnot 45ff.), waren nur die Dioskuren zu Pferde dargestellt. Der eigentümliche Sitz des linken Dioskuren gleicht dem des linken Jägers auf dem lykischen Sarkophag so sehr, daß mir ein Zusammenhang um so sicherer erscheint, als das Gemälde auch in Gjölbaschi benutzt ist. Der xenophontische Cynegeticus, der jedenfalls in die Zeit Xenophons gehört, kennt in Griechenland nur die Eberjagd zu Fuß. Eine attische Jagd zu Pferde z. B. auf dem Grabrelief in Budapest, Hekler 28ff. Abb. 20.

[2] Ant. Denkm. III, Taf. 1—6.



bis ins sechste Jahrhundert zurückverfolgen. Es ist sicherlich ein Zufall, daß der älteste der griechisch stilisierten Sarkophage auf griechischem Boden in Samos gefunden worden ist[1]. Seine der Konstruktion der Truhe eingefügte ionische Gliederung ist eine Vorstufe des Klagefrauensarkophages. Er repräsentiert sicher nicht eine landesübliche Bestattungsform, sondern stammt aus der Gruft des Tyrannenhofes, der damit orientalischer Herrschersitte folgte. Als Form fürstlicher Bestattung ist der Gebrauch von steinernen oder hölzernen Sarkophagen in Grüften nach Sizilien und Südrußland gedrungen. Gegenüber dieser weiteren Verbreitung und der etruskischen Sitte bilden Lykien, Cypern und Sidon einen auch sonst durch politische und kulturelle Beziehungen verbundenen Kreis.

Dem griechischen Künstler wurde durch den Reliefschmuck des Sarkophages eine Aufgabe gestellt, die ihm nicht nur neue Themata zur Gestaltung gab. Das architektonische Relief der Griechen ist von einer Spannung zwischen bildlicher Darstellung eines Gegenstandes und dekorativer Funktion der Form erfüllt. Eine neue Gestalt des Monuments enthielt für griechisches künstlerisches Empfinden eine innere Gesetzlichkeit, die es zu verwirklichen galt. Der Fries des Sarkophages ist seiner Form und Funktion nach verschieden sowohl von der dorischen Metope wie von dem rings den Bau umlaufenden ionischen Friese. Er ist in einem Rahmen eingeschlossen und von begrenzter Ausdehnung. Er gleicht in seiner Form eher einem Tafelbild und ist wie dieses mehr auf Betrachtung aus nächster Nähe berechnet. Das Sarkophagrelief ist daher bildmäßiger, wenn es auch die Schranken, die das Relief vom Bilde trennen, nicht überschreitet. Es strebt im Gegensatz zu der Einzelgruppe der in starkem Rahmen gehaltenen Metope und der ohne Ende flutenden Bewegung des Frieses nach einer geschlossenen dekorativen Komposition. Wenn die Strenge der Responsion des seitlichen Abschlusses bei den späteren Sarkophagen zunimmt, so äußert sich darin ein ähnliches Empfinden wie beim ionischen Fries, bei dem sich im Lauf der Entwicklung das dekorative Element in der Richtung auf das Ornamentale steigert.

Einige Bemerkungen mögen noch den orientalischen Elementen oder der einheimischen Tradition der übrigen Sarkophage dieses Gebietes gelten. In Lykien selbst passen sich die Grabhäuser lykischen Stils in Größe und Form dem Sarkophage an, behalten aber auch für den Kasten die Hauskonstruktion bei. Von den Reliefsarkophagen in der Art des lykischen übernimmt man den Schmuck der Langseiten und überträgt ihn in unorganischer Weise auf die gewölbten Dachflächen. Gern wird auf den Reliefs der beiden Seiten, sowohl am First wie an der Dachfläche, dasselbe oder fast dasselbe Bild wiederholt[2].

---

[1] Wiegand, AM. 25, 1900, 208ff.

[2] Sarkophage des Payava und Merehi, Brit. Mus., Cat. of sculpt. II 46ff., Nr. 950 und 951. Sarkophage aus Gjölbaschi-Trysa, Benndorf-Niemann a. O. Text 221ff., Taf. I und II, Taf. 29.



Am Satrapensarkophag aus Sidon[1] tritt das orientalische Element schon gegenständlich stärker hervor, und zwar nicht nur bei der Mahlszene und dem sitzenden Satrapen. Der jagende Satrap bewahrt in der Bewegung des Körpers und dem Gestus der Rechten das persische Reiterbild trotz des attischen Motivs der versammelten Haltung des galoppierenden Pferdes. Er ist größer gebildet als seine beiden Begleiter. Die Komposition des Frieses, der infolge der anderen tektonischen Form des Sarkophages niedriger ist, zeigt an den Langseiten eine Dreiteilung, je eine größere durch symmetrische Figuren geschlossene Mittelgruppe, begleitet von Seitenszenen in lockerer Responsion. Der Stil seines Meisters ist weniger einheitlich als am lykischen Sarkophag; jüngere Elemente mischen sich mit älteren, die früher zu einer hohen Ansetzung des Werkes geführt haben. Er ist älter als der lykische Sarkophag und wird um das Jahr 420 herum entstanden sein.

Am Sarkophag der Klagefrauen[2] ist die Versammlung der trauernden Gestalten ein dem Geist eines unter orientalischem Einflusse stehenden Hofes entsprungener Gedanke. Auf griechischen Grabmälern sehen wir wohl Gruppen von Trauernden, aber nie einen solchen Klagechor. Die Eckpfeiler wahren noch die Erinnerung an den Kastenrahmen. Eine Ecksäule, die dem Gedanken eines Peripteros entsprochen hätte, würde diese Grundform aufgelöst haben. Der Sockel ist eine verkürzte Andeutung eines Unterbaues wie am Nereidenmonument und am Mausoleum. In seinen Jagdszenen sind attische und persische Reitermotive gemischt (s. oben S. 1044). Ein seltsam barbarischer Zusatz zu dem reinen griechischen Stil des Ganzen ist der Aufsatz, den man nicht erklärt, wenn man ihn mit dem unantiken Wort und Begriff Attica bezeichnet. Seine Langseiten wiederholen den gleichen Wagenzug, der an einen älteren Relieffries aus Xanthos erinnert. Die nächste Analogie sind die beiderseits mit Reliefs geschmückten Firstbalken der lykischen Sarkophage[3], die ebenfalls eines oberen tektonischen Abschlusses entbehren.

Der Wiener Amazonensarkophag[4] enthält auf seinen Langseiten und Schmalseiten je dasselbe Bild mit der Freiheit, die griechischer Werkstattarbeit eigentümlich ist. Diese Verdoppelung ist sicher nicht der Ausdruck einer Erfindungsarmut des Meisters. Wir fanden wiederholt die Gleichheit beider Langseiten auf einheimisch lykischen Sarkophagen. Zugrunde liegt ihr ein stark ausgesprochenes Empfinden für die repräsentativ-dekorative Aufgabe des Sarkophages. Von ihr war der Künstler, der vielleicht aus dem Kreis der am Mausoleum tätigen Meister stammt, auch bei der Komposition seiner

[1] Mendel a. O. I 33ff., Nr. 9. Pfuhl, JdI. 41, 1926, 147ff. Moebius, D. Ornamente d. griech. Grabstelen 11 A. 28.

[2] Mendel a. O. I 48ff., Nr. 10.

[3] Reliefs auch auf den Schmalseiten am Sarkophag des Dereimis und Aischylos, Benndorf-Niemann, Das Heroon, Text Taf. II.

[4] Robert, Sarkophag-Reliefs II 78ff., Nr. 68, III 3, 552 Schrader, Phidias 98ff.

Reliefs erfüllt. Sie ist dreiteilig. Dadurch, daß die reitenden Amazonen sowohl zu der Mittelgruppe wie zu den Seitenszenen gehören, verbinden sie organisch die freier aufgebaute Mitte mit den fast wappenartig respondierenden Eckfiguren. Der höhere Luftraum über den Figuren, ihre größere Gedrängtheit und die symmetrische Geschlossenheit der Handlung läßt die Reliefs gegenüber den Mausoleumsfriesen als bildmäßiger erscheinen. Von einem Tafelbild bleiben sie jedoch durch die Reliefmäßigkeit der Schichtung und die betont dekorative Entsprechung der Figuren unterschieden.

Der Alexandersarkophag[1] verzichtet auf die Eckpfeiler und kehrt wieder zu der Truhenform des Kastens mit eingesenkten Relieffeldern zurück. In den Löwenakroterien lebt das Motiv des Sarkophages von Golgoi fort. Die Wasserspeier, die Antefixe und die Greifen des Mittelakroterions zeigen orientalische Motive. Wie diese letzteren auf der Giebelschräge stehen, erinnert an die Sphingen auf dem Giebel des kyprischen Sarkophages von Amathus. Der Luftraum über den Figuren fehlt hier. Die Komposition der Jagdszene erinnert in ihrem Dreiklang auffallend an die des Satrapensarkophages, den der Meister vielleicht vor seinem Entwurf gesehen hat. Die antithetischen Eckfiguren knüpfen an den Amazonensarkophag an. Auch die Schlachtszene ist dreiteilig; Zwischengruppen schieben sich zwischen die Mitte und die Eckfiguren ein. Die gedrängte Fülle folgt der Entwicklung des Tafelbildes, wie sie im Alexandermosaik und im Briseisbild vorliegt. Dadurch verliert der Grund im Gegensatz zu der Wechselwirkung von Gestalten und Intervallen im älteren Relief seine Funktion und Farbe. Trotz aller Unterschiede der reicheren, mannigfaltigeren und breiteren Handlung bleibt der Grundgedanke der Komposition des Amazonensarkophages, daß eine frei bewegte Mitte durch feste Eckfiguren zusammengehalten wird, auch hier erhalten.

Die Sarkophage mögen von eigens zu diesem Zweck berufenen Meistern ausgeführt sein. Aber sie sind nicht als Glieder attischer oder ionischer Kunst ganz zu verstehen. Ihre Künstler sollten ihr Bestes an griechischem Können zeigen. Aber sie mußten und konnten sich der fremden Form, den Ideen der Besteller und schließlich einer Tradition der Sarkophagkunst anpassen. Daß Lykien, das klassische Land der Gräber, in dieser Tradition eine besondere Rolle gespielt und nach Cypern und Sidon hinübergewirkt hat, ist sehr wahrscheinlich.

Seit der Eroberung durch Alexander den Großen nimmt Lykien an der Entwicklung der hellenistischen Kunst und der Kunst der römischen Kaiserzeit als ein Stück griechisch gewordener Boden teil. Der Gebrauch der lykischen Sprache läßt sich auf Inschriften nach dem vierten Jahrhundert nicht mehr nachweisen. Wie sich in diesem Lande der Sarkophage und Grabbauten eine Tradition durch die Zeit des Hellenismus bis zum Aufblühen der Sarko-

[1] Mendel a. O. I 171ff., Nr. 68. F. Winter, Der Alexandersarkophag aus Sidon.



phagkunst der Kaiserzeit hält und welche Rolle Lykien und seine Nachbargebiete in diesem Prozeß spielen, bedarf noch näherer Untersuchung. Die massenhaft im Lande verstreuten römischen Sarkophage haben teils griechische Gestalt, teils ist in ihnen, wenn auch vereinfacht, die Form des lykischen hausförmigen Sarkophages erhalten geblieben[1]. Beide Gruppen knüpfen an die Vorbilder der klassischen Zeit an. Ihr Schmuck zeigt rein antike Formen.

Gegen das Jahr 200 n. Chr., also nach einem halben Jahrtausend griechischer Entwicklung, spüren wir wieder einen Einfluß des durch das Partherreich wieder nähergerückten Orients. In Xanthos wurden von Fellows die Bruchstücke eines Sarkophages gefunden[2], von dessen einstiger Gestalt wir uns durch ein besser erhaltenes Exemplar in Adalia[3] eine Vorstellung bilden können. Über die eigenartige, spätantike Bildungen vorwegnehmende und wohl auch durch den Orient beeinflußte Komposition, bei der die über den Grund verteilten Figuren in gleicher Größe und Reliefhöhe fast ohne Überschneidungen in voller Silhouette ineinandergeschoben sind, so daß die oberen auf den unteren zu stehen scheinen, habe ich an anderer Stelle gehandelt[4]. Hier soll nur auf das zentrale Motiv hingewiesen werden, den in gestrecktem Galopp nach rechts gewandten Jagdherrn, gegen den sich ein Panther steil in die Höhe hebt. Auf den Langseiten und den Schmalseiten kämpft je ein unberittener Jäger gegen einen hochaufgerichteten Löwen. Dasselbe Motiv, nur im Gegensinn, finden wir auf einem gleichzeitigen Gipsfries aus Doura-Europos, der von einem iranischen Künstler, Orthonobazos, gemacht ist[5]. Cumont hat bei der Veröffentlichung dieses Denkmals auf den altorientalischen Ursprung des Motivs des sich wie ein menschlicher Gegner aufrichtenden Tiers und seine Geschichte in der assyrischen, persischen und sassanidischen Kunst hingewiesen. Der Kampf zu Fuß hat eine mythologisch symbolische Bedeutung, die Jagd zu Pferd oder Wagen ist Herrscherbrauch. So gehen beide nebeneinander her. Ein Zwischenglied zwischen persischer und parthischer Kunst bildet der Kampf eines Reiters mit einem sich aufbäumenden Panther in dem gemalten Grab in Marissa[6], das ebenso wie der Tierfries von Arak-el-Emir davon zeugt, daß allein durch die erhaltenen Denkmäler, aber auch wohl durch ihre Konservierung und Nachbildung sich persischer Stil in Mesopotamien erhielt. Denn die Malereien des Grabes von Marissa gehören spätestens in den Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, sind also älter als die parthische Eroberung Babyloniens. Beispiele des Kampfes zu Fuß und Roß aus parthischer

[1] Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien 101ff.
[2] Brit. Mus., Cat. of sculpt. II 63, Nr. 960.
[3] ASAtene. 6/7, 1923—24, 481ff., Fig. 3.
[4] Sarcophagi from Xanthos JHS. 53, 1933.
[5] Cumont, Fouilles de Doura-Europos 233ff.
[6] Peters-Thiersch, Painted tombs of Marissa, pl. 6. Reinach, Rép. de peint. 300, 3. Swindler, Anc. Painting Fig. 557.



Zeit bieten ein Altar und ein Graffito aus Doura und eine Terrakottaplatte aus Babylon[1]. Von Doura aus werden die beiden Motive nach Pamphylien und Lykien gekommen sein, vermittelt vielleicht durch Werke der Kleinkunst. Der Meister des Sarkophages hat das Motiv des hoch aufgerichteten Löwen nicht mehr verstanden und hat ihm ein Stück Fels zum Aufsetzen der Vordertatzen gegeben. Dasselbe orientalische Motiv, das aus der assyrischen Kunst zum Löwengrab von Xanthos gelangt war, dringt jetzt, fast achthundert Jahre später, nochmals aus dem parthischen Mesopotamien auf ein xanthisches Grabmonument, jetzt aber als Teil einer realen Jagdszene. Der Reiterkampf gegen den Panther hatte ein ähnliches Vorspiel in der Eberjagd des Payava-sarkophages. Der Sarkophag, dessen Stilformen antik sind, ist ein Vorbote des Eindringens orientalischer Motive in die spätantike Kunst.

Eine letzte Aufnahme eines orientalischen Motivs durch eine ganz primitive lokale Kunstübung um die Wende des dritten und vierten nachchristlichen Jahrhunderts liegt wohl in den lykischen Zwölfgötterreliefs vor[2]. Zwischen je sechs stehenden Männern ist ein Führender, der Dreizehnte, dargestellt. In der starren Wiederholung der gleichen Figur kommt urtümliches religiöses Empfinden wieder zum Ausdruck. Sämtliche Männer halten in der Rechten eine Lanze; in der Reihe unter ihnen sind je sechs Hunde einander antithetisch gegenübergestellt. Seit der Kunst des alten Orients und der archaischen Epoche der Griechen hatte sich in dem Motiv der Reihung identischer Figuren die Wendung zur Frontalität und Symmetrie vollzogen, die seine religiöse Ausdrucksfähigkeit gewaltig steigerte[3]. Diese Entwicklung, die mit dem Untergang der Rundplastik zusammenhängt, hat sich sowohl im Bereiche der Antike wie in dem des Orients vollzogen und zwar, wie es scheint, im Orient rascher, weil der Widerstand der klassischen und plastischen Tradition fehlte. An sich könnten bei den lykischen Zwölfgötterreliefs rein lokale Erscheinungen vorliegen. Wenn wir aber bei den palmyrenischen Göttern in Doura[4] eine Trias und auf einem palmyrenischen Relief[5] eine Fünfheit von frontal nebeneinanderstehenden Gottheiten sehen, deren jede in der Rechten eine vertikale Lanze hält, so geht diese Übereinstimmung doch wohl über den Zufall hinaus, und wir haben in der Gestaltung der lykischen Götter eine Anregung der parthisch-sassanidisch-palmyrenischen Kunst zu erblicken.

---

[1] Excav. at Doura-Europos III pl. XI 2, II pl. XLIII 1, IV pl. XXII 1.

[2] Weinreich, Lykische Zwölfgötterreliefs (SBHeid. 1913, 5). Evangelidis, Δελτίον IV 1918 παράρ, II 25ff. Dasselbe gilt für die lykischen Nymphenreliefs, von denen Proben ASAtene 3, 1921, 67ff., Fig. 34f. und 8/9, 1925/26, 361, Fig. 2 abgebildet sind.

[3] Rodenwaldt, BJb. 133, 1928, 231ff.

[4] Cumont, Fouilles de Doura-Europos, ph. XLIX.

[5] H. Seyrig, Syria 13, 1932, 258ff., pl. LVI. Vgl. die lykische Trias ASAtene 3, 1921, Fig. 36.



Wenn wir von diesen letzten Erzeugnissen des Reliefs in Lykien absehen, die einen starken religiösen Gehalt aber kaum noch Kunstwert haben, hat sich bei dem Zusammenstoß der Antike und des Orients in Lykien ein Kampf zweier Mächte vollzogen. Sein Ergebnis ist ähnlich wie bei der Auseinandersetzung auf anderen Gebieten der Kunst gewesen. Themata und selbst Kompositionsprinzipien und Motive dringen aus dem Orient vor, werden aber in griechischen Stil umgesetzt. Dieser hat in der Zeit des Hellenismus und in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit weit über Mesopotamien hinaus nach dem Osten gewirkt. Als stärker erweist sich, wenn beide Elemente in dem gleichen Werk zusammentreffen, am Orient der Gedanke, an der Antike die Gestalt.

Ausgegeben am 7. Dezember.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.



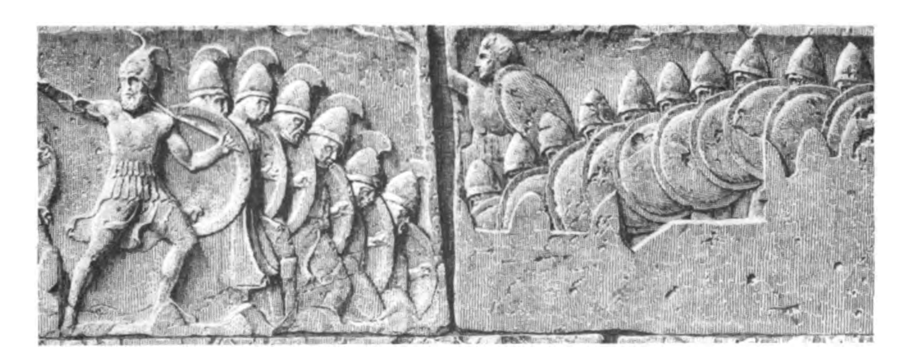
1. Nereidenmonument. Platte vom Cellafries (906a).



2. Nereidenmonument. Platte vom Ringhallenfries (893).



3. Nereidenmonument. Platte vom kleinen Sockelfries (868).



4. Gjölbaschi. Ausschnitt aus der Stadtbestürmung.

Rodenwaldt: Griechische Reliefs in Lykien. — Taf. 1.





1. Silberdiskus aus dem Oxusschatz.



2. Grabstele aus Çavuşköyü (Ausschnitt).



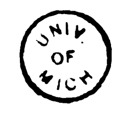
3. Payava-Sarkophag. Relief des Firstbalkens.



4. Nereidenmonument. Platte vom Ringhallenfries (889).



5. Sarkophag in Limyra. Relief des Firstbalkens.





Rodenwaldt: Griechische Reliefs in Lykien. — Taf. 2.

1933 XXVIII. XXIX



# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

## Philosophisch-historische Klasse



BERLIN 1933

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI WALTER DE GRUYTER U. CO.

# Aus dem Reglement für die Redaktion der akademischen Druckschriften

Aus § 1.

Die Akademie gibt gemäß § 41, 1 der Statuten zwei fortlaufende Veröffentlichungen heraus: »Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften« und »Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften«.

Aus § 2.

Jede zur Aufnahme in die Sitzungsberichte oder die Abhandlungen bestimmte Mitteilung muß in einer akademischen Sitzung vorgelegt werden, wobei in der Regel das druckfertige Manuskript zugleich einzuliefern ist. Nichtmitglieder haben hierzu die Vermittelung eines ihrem Fache angehörenden ordentlichen Mitgliedes zu benutzen.

§ 3.

Der Umfang der aufzunehmenden Mitteilungen soll in der Regel in den »Sitzungsberichten« 64 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Sitzungsberichte«, in den »Abhandlungen« 12 Druckbogen von je 8 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Abhandlungen« nicht übersteigen.

Überschreitung dieser Grenzen ist nur mit Zustimmung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse statthaft und ist bei Vorlage der Mitteilung ausdrücklich zu beantragen. Läßt der Umfang eines Manuskripts vermuten, daß diese Zustimmung erforderlich sein werde, so hat das vorlegende Mitglied es vor dem Einreichen von sachkundiger Seite auf seinen mutmaßlichen Umfang im Druck abschätzen zu lassen.

§ 4.

Sollen einer Mitteilung Abbildungen im Text oder auf besonderen Tafeln beigegeben werden, so sind die Vorlagen dafür (Zeichnungen, photographische Originalaufnahmen usw.) gleichzeitig mit dem Manuskript, jedoch auf getrennten Blättern, einzureichen.

Die Kosten der Herstellung der Vorlagen haben in der Regel die Verfasser zu tragen. Sind diese Kosten aber auf einen erheblichen Betrag zu veranschlagen, so kann die Akademie dazu eine Bewilligung beschließen. Ein darauf gerichteter Antrag ist vor der Herstellung der betreffenden Vorlagen mit dem schriftlichen Kostenanschlage eines Sachverständigen an den vorsitzenden Sekretar zu richten, dann zunächst im Sekretariat vorzuberaten und weiter in der Gesamtakademie zu verhandeln.

Die Kosten der Vervielfältigung übernimmt die Akademie. Über die voraussichtliche Höhe dieser Kosten ist — wenn es sich nicht um wenige einfache Textfiguren handelt — der Kostenanschlag eines Sachverständigen beizufügen. Überschreitet dieser Anschlag für die erforderliche Auflage 100 Goldmark, so ist Vorberatung durch das Sekretariat geboten.

Aus § 5.

Nach der Vorlegung und Einreichung des **vollständigen druckfertigen** Manuskripts an den zuständigen Sekretar oder an den Archivar wird über Aufnahme der Mitteilung in die akademischen Schriften, und zwar, wenn eines der anwesenden Mitglieder es verlangt, verdeckt abgestimmt.

Mitteilungen von Verfassern, welche nicht Mitglieder der Akademie sind, sollen der Regel nach nur in die Sitzungsberichte aufgenommen werden. Beschließt eine Klasse die Aufnahme der Mitteilung eines Nichtmitgliedes in die Abhandlungen, so bedarf dieser Beschluß der Bestätigung durch die Gesamtakademie.

Aus § 6.

Die an die Druckerei abzuliefernden Manuskripte müssen, wenn es sich nicht bloß um glatten Text handelt, ausreichende Anweisungen für die Anordnung des Satzes und die Wahl der Schriften enthalten. Bei Einsendungen Fremder sind diese Anweisungen von dem vorlegenden Mitgliede vor Einreichung des Manuskripts vorzunehmen. Dasselbe hat sich zu vergewissern, daß der Verfasser seine Mitteilung als vollkommen druckreif ansieht.

Die erste Korrektur ihrer Mitteilungen besorgen die Verfasser. Fremde haben diese erste Korrektur an das vorlegende Mitglied einzusenden. Die Korrektur soll nach Möglichkeit nicht über die Berichtigung von Druckfehlern und leichten Schreibversehen hinausgehen. Umfängliche Korrekturen Fremder bedürfen der Genehmigung des redigierenden Sekretars vor der Einsendung an die Druckerei, und die Verfasser sind zur Tragung der entstehenden Mehrkosten verpflichtet. Übersteigen die Kosten der Korrektur einen gewissen Prozentsatz der Satzkosten, so fallen die Mehrkosten den Verfassern selbst ganz oder teilweise zur Last.

Aus § 8.

Von allen in die Sitzungsberichte oder Abhandlungen aufgenommenen wissenschaftlichen Mitteilungen, Reden, Adressen oder Berichten werden für die Verfasser, von wissenschaftlichen Mitteilungen, wenn deren Umfang im Druck 4 Seiten übersteigt, auch für den Buchhandel Sonderabdrucke hergestellt, die alsbald nach Erscheinen ausgegeben werden.

Von Gedächtnisreden werden ebenfalls Sonderabdrucke für den Buchhandel hergestellt, indes nur dann, wenn die Verfasser sich ausdrücklich damit einverstanden erklären.

§ 9.

Von den Sonderabdrucken aus den Sitzungsberichten erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 50 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 200 (im ganzen also 350) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten ohne weiteres 50 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar zum gleichen Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 50 und auf ihre eigenen Kosten weitere 150 Exemplare (im ganzen also 250) abziehen lassen.

Von den Sonderabdrucken aus den Abhandlungen erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 30 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 100 (im ganzen also 230) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten 30 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar weitere 100 Exemplare auf ihre Kosten abziehen lassen.

§ 17.

Eine für die akademischen Schriften bestimmte wissenschaftliche Mitteilung darf in keinem Falle vor ihrer Ausgabe an jener Stelle anderweitig, sei es auch nur auszugsweise oder auch in weiterer Aus-

(Fortsetzung auf S. 3 des Umschlags)

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

## 1933

**XXVIII.** Sitzung der philosophisch-historischen Klasse. 16. November.

Vorsitzender Sekretar: Hr. Heymann.

1. Hr. Oncken sprach über die demnächst aus Anlaß des hundertjährigen Gedächtnistages des Zollvereins am 1. Januar 1934 erscheinende Publikation der Friedrich-List-Gesellschaft: »Vorgeschichte und Begründung des Deutschen Zollvereins (1815—1834)«. (Ersch. später.)

Er erläuterte die Anlage und Bestimmung des Werkes, besprach einige wesentliche geschichtliche Ergebnisse der Publikation und knüpfte daran zum Schluß allgemeine Erwägungen über Aufgaben der Geschichtswissenschaft, die den innerpolitischen Umbau des deutschen Staates während des letzten Jahrhunderts, bis zur Gegenwart hin, betreffen.

2. Hr. Spranger überreichte sein Buch über »Goethes Weltanschauung« (Insel-Verlag), sowie Sonderabdrucke seiner Arbeiten »Die Individualität des Gewissens und der Staat« (Tübingen 1933) und »Umrisse der philosophischen Pädagogik« (1. Teil) und endlich »Današńa Stańe duchovnich nauka i škola od E. Sprangera«, von M. Ž. Dordević (Belgrad 1933).

3. Hr. Norden legte den 2. Faszikel des Supplementes zum 14. Bande des Corpus inscriptionum Latinarum (Berlin 1933) vor.

Ausgegeben am 17. Januar 1934.





SITZUNGSBERICHTE
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN

1933

**XXIX.** **Gesamtsitzung.** **23. November.**

Vorsitzender Sekretar: Hr. Heymann.

1. Hr. Bodenstein sprach über die Vereinigung von Wasserstoff mit Fluor. (Ersch. später.)

Aus den zunächst hoffnungslos unregelmäßig erscheinenden Ergebnissen von Versuchen in Gefäßen von Glas, Quarz und Silber ließ sich der Schluß herausschälen, daß die Reaktion sowohl im Beginn (F-Atome) wie im Kettenabbruch ($SiF_4$) stark durch das Gefäßmaterial beeinflußt wird. In Magnesiumgefäßen bleibt sie auch bei Zimmertemperatur aus. Sie wird z. Z. in solchen Gefäßen mit dosierter Atomerzeugung (durch Belichtung) und definierter Konzentration des kettenabbrechenden $SiF_4$ untersucht.

2. Das korrespondierende Mitglied Hr. Bruno Krusch in Hannover übersandte eine Arbeit: »Die erste deutsche Kaiserkrönung in Tours Weihnachten 508«.

Nach der Rückkehr aus dem Westgotenkrieg (507) hat Chlodovech das Konsulatspatent vom Kaiser Anastasius (gest. 515) erhalten, hat sich das Diadem auf das Haupt gesetzt und als Konsul Augustus akklamieren lassen (Gregor von Tours II, 38). Mommsen meinte, daß er sich diese Ehre als König beigelegt habe. Das war ein Irrtum. Ich weise nach, daß das Diadem die kaiserliche Auszeichnung war, wie auch der Titel Augustus.

In Tours hat er sich dann Weihnachten 508 taufen lassen, worauf er seine Residenz von Tours nach Paris verlegte.

3. Hr. Wiegand legte den »Fünften vorläufigen Bericht über die Ausgrabungen in Warka« von Regierungsrat Dr. phil. A. Nöldeke, Dr.-Ing. E. Heinrich und Dipl.-Ing. E. Schott in Warka vor. (Abh.)

Die 5. Kampagne nach dem Kriege hat in Warka unter A. Nöldekes Führung wiederum Aufschlüsse über die früheste Blüte des Sumerertums gebracht: Teile der monumentalen Tempelanlagen der IVa-Schicht, die älter ist als die Schicht IVb mit den Stiftmosaiken, eine Stele mit Löwenjägern aus der III. Schicht, die älteste Großplastik, einen schönen Torso (Oberteil) der Königsstatuette des Lugalkisalsi aus der I. Schicht. Schön ist auch eine Bronzefigur des spätsumerischen Urnammu (etwa 2300), die mitsamt der Steinurkunde in situ gefunden wurde. — Über den bisher nicht untersuchten Südbau kann ein Gesamtübersichtsplan mitgeteilt werden: Es ist ein Tempel vom Umfang und der Monumentalität des Anu-Antum-Tempels.

4. Hr. Wilcken überreichte das »Wörterbuch der griechischen Papyruskunde«, von Friedrich Preisigke (3 Bände, Heidelberg 1924—1931), welches mit Unterstützung der Akademie fortgesetzt wird.

5. Hr. Heymann überreichte Nr. 69 der von ihm herausgegebenen »Arbeiten zum Handels-, Gewerbe- und Landwirtschaftsrecht«: »Geschichte der Stellvertretung (agency) in England«, von Hans Würdinger (Marburg i. H. 1933),

6. Hr. Wagner die von ihm herausgegebene Broschüre »Lärmabwehr« (Berlin 1933).

7. Das korrespondierende Mitglied der physikalisch-mathematischen Klasse Hr. Fritz Sarasin in Basel feierte am 12. November sein fünfzigjähriges Doktorjubiläum. Die Akademie hat ihm aus diesem Anlaß eine Adresse gewidmet, welche in diesem Stück abgedruckt ist.

8. Zu wissenschaftlichen Zwecken hat die Akademie bewilligt

durch ihre physikalisch-mathematische Klasse:

800 *RM* zur Fortführung des Tierreichs,
420 *RM* für die Euler-Ausgabe,
750 *RM* zur Fortführung der Versuche des Hrn. Prof. Dr. Werner Kolhörster in Potsdam über Höhenstrahlung,
200 *RM* für die Fortführung der Opuscula Ichneumonologica des Hrn. Prof. Dr. Otto Schmiedeknecht in Blankenburg i. Thür.;

durch ihre philosophisch-historische Klasse:

1900 *RM* für die Arbeiten der Kirchenväter-Kommission;
800 *RM* für die Fortführung des Ergänzungsbandes von Preisigkes Wörterbuch der griechischen Papyruskunde.

---

Das ordentliche Mitglied Hr. Erwin Schrödinger hat seinen Wohnsitz nach Oxford verlegt und ist damit in die Reihe der auswärtigen Mitglieder übergetreten.

---

Die Akademie hat den ordentlichen Professor an der Universität Rom Hrn. Dr. Francesco Severi zum korrespondierenden Mitglied ihrer physikalisch-mathematischen Klasse gewählt.

# Die erste deutsche Kaiserkrönung in Tours Weihnachten 508.

Von Bruno Krusch
in Hannover.

Der Sieg Chlodovechs über die arianischen Westgoten 507 hatte seine Waffen bis an die Grenzen Burgunds getragen und verriet mit erschreckender Deutlichkeit die Ziele seiner Politik. Religion war nicht die Triebfeder seines Handelns, wie ihm Gregor, der fanatische Bischof von Tours, unterstellte, der nur die Katholiken als Christen anerkannte. Chlodovech war viel zu praktisch veranlagt, als daß er sich zum Werkzeug der Geistlichkeit gemacht hätte. Ein glühender Ehrgeiz beseelte ihn. Das hat er sofort bewiesen. Aus dem Feldzug zurückgekehrt, trat er mit einem Gepränge auf, wie es Tours noch nicht gesehen hatte. Vom Kaiser Anastasius (491—515) hatte er die Codicilli de consulatu erhalten[1]. Nun legte er in der Martinskirche purpurne Gewänder an, tunica und chlamys, setzte ein Diadem auf sein Haupt, und hoch zu Roß ritt er durch die Straßen der Stadt, Gold und Silber mit vollen Händen unter das versammelte Volk ausstreuend. War das wirklich noch ein Frankenkönig? Eine ganz erstaunliche Wirkung hatte dieses Konsulatspatent auf den König ausgeübt, und man hat darüber nachgegrübelt, was das eigentlich für eine Ehrung gewesen sei.

Gregor selbst gibt im Kapitelverzeichnis zu dem II. Buche (38) den Inhalt mit den schlichten Worten wieder: De patriciato Chlodovechi regis, und so hat auch der treffliche Valesius[2] das Konsulat als Patriziat gedeutet. Der Patrizius war ein General wie Aetius, und wer hat je gehört, daß ein Patrizius sich ein Diadem auf das Haupt gesetzt hätte? In den Konsullisten ist Chlodovechs Name nicht zu finden. Le Cointe, Ann. eccl. Franc. I, S. 254 n. 37 meinte, der Kaiser Anastasius habe ihn gleichsam zum Mitinhaber der Kaiserwürde angenommen. Offenbar überspannte er die Großmut des Kaisers.

Überhaupt scheint mir die Annahme, daß die Anknüpfung dieser Verbindung vom Kaiser ausgegangen sei, wenig glücklich. Welches Interesse sollte der Kaiser gehabt haben, diesen gefährlichen Mann, der eben den Westgotenkönig mit eigener Hand in der Schlacht getötet hatte, in seinen

[1] Gregor, Libri hist. II, 38.
[2] Valesius, Res francicae VI, S. 300.

ehrgeizigen Plänen auch noch zu fördern? Fast möchte ich glauben, daß er den Anstoß selbst gegeben hat. Jedenfalls hat sich der Kaiser nicht übermäßig freigebig gezeigt.

Den Versuch, Chlodovech in die Reihe der ordentlichen Konsuln einzureihen, habe ich einst sehr entschieden abgelehnt[1], und Mommsen hat mir recht gegeben[2]. Was der Kaiser dem siegreichen Frankenkönig bot, sah ganz anders aus, als man gemeint hat. Es war ein Nichts, fast eine Ironie. Der Kaiser verlieh dem Frankenkönig den Consul honorarius, einen leeren Titel. Die authentische Formel dafür besitzen wir noch. Man lese sie selbst bei Cassiodor, Variae VI, 10 nach: die Formula qua per codicillos vacantes proceres fiant. Es war ein Ehrendiplom für solche Proceres, die nicht zu den Reichen und körperlich Tüchtigen gehörten, die also mehr scheinen wollten, als sie tatsächlich waren. Sie taten nicht eigentlich bei Hofe Dienst, besaßen nicht die Mittel, um repräsentativ aufzutreten. Cassiodor zeichnet sie meisterhaft: Multis enim facultas sua non sufficit ad triumphum. Unter diese Gernegroßen, unter die armen Schlucker, welche die Ausgaben für das ordentliche Konsulat (expensas consulatus pauper nobilis expavescit) nicht aufzubringen vermochten, reihte das kaiserliche Konsulatspatent den Sieger von Vouillé ein.

Wir sahen schon, was dieser homo astutissimus, wie ihn Bischof Nicetus von Trier einmal nennt, aus dieser Demütigung gemacht hat. Er zeigte, daß er nicht nur zu siegen verstand, sondern auch die Mittel hatte, als Sieger aufzutreten.

Als Honorarkonsul hatte Chlodovech nunmehr das Recht erlangt, sich ex consule zu nennen. Echte Urkunden von ihm sind nicht auf uns gekommen, aber auch ohne solche darf man wohl annehmen, daß Chlodovech von dieser Auszeichnung wenig oder gar keinen Gebrauch gemacht hat.

Dagegen hat er sich nach dem Bericht Gregors, II, 38, von dem Tage des Empfangs der Codicilli tamquam consul aut (fehlt A I) augustus akklamieren lassen. Gregor hat den technischen Ausdruck für das Patent genau wiedergegeben, und Mommsen nennt seinen Bericht »wesentlich korrekt«. Beanstandet hat Mommsen allein die Krönung mit dem Diadem, das sich Chlodovech eigenhändig auf das Haupt setzte. Das Diadem, schreibt Mommsen, konnte er nur als König getragen haben. Mommsen irrt: Der König trug kein Diadem. Das Diadem war das Abzeichen des Kaisers. Wenn Mommsen die Nennung des Diadems als »ungenau« verwirft, so lege ich gerade auf das Diadem den Schwerpunkt. Jahrhunderte sind über das Werk Gregors dahingegangen, ohne daß jemand die Stelle in ihrer wahren

[1] N. A. 12, 300.
[2] N. A. 15, 184.

Bedeutung erkannt hat, und der Ausdruck Augustus macht die Sache überhaupt ganz klar. Er weist ebenfalls auf den Kaiser hin.

Chlodovechs Sieg bei Vouillé 507 bedeutet den Triumph über den Arianismus und noch viel mehr.

Auch die Burgunder hatten Chlodovech diesen Sieg erkämpfen helfen. Gregor freilich will von diesen Bundesgenossen Chlodovechs gar nichts wissen. Mit der Tarnkappe bedeckt, wie Binding schreibt[1], waren sie an der Seite der Franken in den Krieg gegen die Westgoten gezogen. Der Sieg vergrößerte das Frankenreich durch umfassendes Gebiet mit arianischer Bevölkerung, und der König stand nun als Heide zwischen der katholischen und arianischen Geistlichkeit. Hatte seine weltliche Politik sich das höchste Ziel gesetzt, welches einem germanischen Herrscher der damaligen Zeit vorschweben konnte, so konnte er unmöglich Heide bleiben. Schon nicht aus rein weltlichen Gründen. Die Kirche war großer Grundbesitzer, und die Bischöfe als Großgrundbesitzer konnte seine Regierung gar nicht entbehren.

Ob Arius oder Athanasius? war die brennende Frage. Lange muß er geschwankt haben. Theoderich der Große, sein mächtiger Nebenbuhler, dem er nicht trauen durfte, war Arianer.

So wählte er die Gegenseite.

Eine große Zahl von Bischöfen (numerosa pontificum manus) war versammelt, um die königlichen Glieder mit dem Taufwasser zu netzen. Der König hatte also ein Konzil zu seiner Taufe einberufen, und dazu eingeladen hatte er auch den Bischof Avitus von Vienne, also einen Bischof des burgundischen Nachbarreiches. Man erkennt auch hierin den Machthaber, der Grenzen seiner Gewalt nicht kannte. Avitus ist nicht gekommen, und das war ein Glück für die Nachwelt, denn sein Entschuldigungs- und Glückwunschschreiben an Chlodovech[2] ist das älteste und authentischste Zeugnis für die Taufe des Königs. Es beginnt gleich mit den Bekehrungsversuchen der Irrlehrer, die den König für sich zu gewinnen suchten. Wie er sich entscheiden würde, war Avitus zunächst noch unbekannt gewesen. Daraus ist doch wohl zu ersehen, daß die katholischen Einflüsse eine starke Hinneigung Chlodovechs zum Arianismus zu überwinden hatten. Der König hatte aber vor der Taufe an Avitus eine Botschaft gesandt, worin er sich als Competens, als Bewerber um die Taufe, erklärte, und diese Nachricht verscheuchte seine Besorgnisse. Des Königs sicher, verbrachte er nunmehr die Heilige Nacht in beschaulichen Betrachtungen. Er war beruhigt.

Das Weihnachtsfest war für die Vollziehung des Taufaktes in Aussicht genommen, und wenn der prunkvolle Umzug Chlodovechs in Tours nach

[1] Binding, Geschichte des Burgundisch-Romanischen Königsreichs S. 199.
[2] AA. VI, 2, S. 75.



der Rückkehr aus dem Westgotenkriege 508 mit der Taufe in Verbindung stand, so zeigt die Krönung, worauf die Blicke Chlodovechs gerichtet waren.

Zu dem unmittelbar unter dem Eindruck der Ereignisse geschriebenen Zeugnis des Bischofs Avitus von Vienne bringt eine wertvolle Ergänzung der Brief des Bischofs Nicetius von Trier[1] an die Königin Hlodosinde, die Enkelin Chlodovechs und Gemahlin des arianischen Königs Alboin aus der Mitte des 6. Jahrhunderts: Chlodovech, schreibt er, sei anfangs ungläubig gewesen, als er aber die Wunder in der Martinskirche sah, sei er ad domini Martini limina niedergefallen und habe sich sofort taufen lassen et baptizare se sine mora promisit (= permisit).

Diese Martinskirche ist, wie heute niemand mehr bestreitet, die berühmteste Kirche dieses Namens in Tours.

Ein Blitzlicht fällt auf den Brief des Bischofs Avitus. In Tours in der Tat gab es die vielen Sektierer, von denen Avitus schreibt.

Chlodovech war der einzige Katholik unter den germanischen Fürsten, und die katholische Kirche konnte große Hoffnungen auf ihn setzten. Avitus hat in seinem berühmten Brief fast prophetisch in die Zukunft gesehen. Gaudeat equidem Graecia, schreibt er, habere se principem (= Kaiser) legis nostrae (so ist zu emendieren), sed non iam, quae tanti muneris dono sola mereatur. Er sah bereits in Chlodovech einen Konkurrenten des Kaisers in Byzanz. Eben das, was er dachte, war Chlodovech im Begriff, zur Ausführung zu bringen. Avitus riet ihm, auch den entlegeneren Völkern, die noch nicht durch Irrlehrer verdorben seien, den Segen des Christentums zu bringen. Wenn Chlodovech der Plan vorschwebte, ein Weltreich zu gründen, so war das kein schlechter Rat.

Das zahlreich besuchte Konzil in Tours, welches den Taufakt vollzog, war von dem noch heidnischen Frankenkönig einberufen worden. Die Einberufung kann natürlich erst nach dem Westgotenkriege 507 erfolgt sein. Nun geht dem Briefe des Bischofs Avitus an Chlodovech über dessen Taufe in Tours Nr. 38 in der handschriftlichen Sammlung der Avitusbriefe als Nr. 37 ein Brief desselben Avitus an König Sigismund von Burgund voraus, darin wünscht Avitus seinen Waffen siegreichen Erfolg beim Auszug ins Feld gegen die Westgoten als Bundesgenossen Chlodovechs. Dieser Brief ist 507 geschrieben, und auch der Herausgeber Peiper hat ihn so datiert. Den folgenden Brief an Chlodovech über die Taufe datierte er aber von 496/97. Das Trugbild der Legende hat ihn zu diesem Fehler verlockt.

[1] M. G. Ep. III, S. 122.



Der Brief ist Weihnachten 508 geschrieben, wie ich in allen meinen Aufsätzen über diesen Gegenstand dargelegt habe.

Der Martinskirche in Tours machte Chlodovech viele Geschenke[1]. Er verließ dann Tours und verlegte seine Residenz nach Paris.

Das ist die letzte politische Nachricht Gregors über Chlodovech, II, 38.

Zum Glück haben wir noch eine ganz authentische Ergänzung seines Berichts. Noch kurz vor seinem Tode am 10. Juli 511 hat er die Bischöfe seines Reiches zu einem Konzil nach Orléans zusammenberufen. Es galt, die christlichen Satzungen in seinem Reich einzuführen und besonders auch die Grundsätze für die Verschmelzung der arianischen Kirche und Untertanen mit der katholischen Kirche festzustellen[2]. In welch musterhafter Weise er das bewirkt hat, zeigen die noch vorhandenen Konzilsakten. Selbstverständlich hat sich Gregor über dieses Konzil ausgeschwiegen. Auch der Bischof Euphronius von Tours, der Vorgänger und Verwandte Gregors, hat an diesem Konzil teilgenommen. Für Gregor gibt es keinen arianischen Klerus in Chlodovechs Reiche.

Auch über dieses Konzil breitet er die Tarnkappe aus.

Bald nachher hat Chlodovech die Augen geschlossen, und alle seine Pläne wurden mit ihm begraben.

Chlodovech war ein großer Herrscher, der in seiner ganzen Größe noch nicht gewürdigt ist. Er hatte das Unmögliche möglich gemacht; er hatte nach dem Diadem gegriffen. Der Zusatz »tamquam« bei Gregor soll zum Ausdruck bringen, daß es gewissermaßen nur eine Kaiserkrönung war. In dem Titel Consul aut Augustus läßt die wichtige Hs. A I, die schon Mommsen wegen ihrer Reinheit hochschätzte, das aut aus, und tatsächlich scheint sie auch hier wieder allein den reinen Text erhalten zu haben. Chlodovech ließ sich also als Consul Augustus ausrufen. Das war ein ganz neuer Titel, der vielleicht sogar lächerlich erscheinen könnte. Überlegt man aber die Sache reiflich, wird man doch wohl zu einer ganz anderen Ansicht kommen müssen.

Die nächste Stufe mußte der Imperator Augustus sein. Der Consul Augustus verkleidete geschickt das Endziel, auf das Chlodovechs Blick gerichtet war. Die Kühnheit des Frankenkönigs würde wohl mit dem Sprunge nicht lange gewartet haben. Er war auf dem besten Wege, ein Weltreich zu gründen.

Seine Pläne hat dann Karl der Große zur Ausführung gebracht. Ein Vergleich zwischen beiden drängt sich von selbst auf.

---

[1] Gregor, Libri hist. II, 37.
[2] M. G. Conc. I, S. 2ff.



Chlodovech hat sich das Diadem eigenhändig auf das Haupt gesetzt, Karl hat es sich vom Papst 800 auf das Haupt setzen lassen; darauf legte er den Patriziustitel ab und wurde Kaiser und Augustus genannt. Ebenfalls in der Weihnachtsnacht: die sacratissima natalis Domini Leo papa coronam capiti eius imposuit ac deinde omisso patricio nomine imperator et augustus appellatur.

Die Krönung Ludwigs d. Fr. 813 zum Mitkaiser durch Karl d. Gr. schildert Einhard V. Karoli c. 30 ganz ähnlich wie Gregor die Chlodovechs, so daß ich die Texte gegenüberstellen möchte.

| Gregor II, 38 | Einhard V. Karoli c. 30 |
| --- | --- |
| Imponens vertice diadema, — et ab ea die tamquam consul aut augustus vocitatus. | Consortem sibi imperialis nominis — constituit, impositoque capiti eius diademate imperatorem et Augustum iussit apellari. |

Wohl keiner der armseligen Titularkonsuln hätte sich träumen lassen, daß einmal ein Kollege sich das Diadem auf das Haupt setzen und das stolze Attribut »augustus« dem schäbigen Titel hinzufügen, Gold und Silber auf den Straßen ausstreuen würde.

Wenn ich von der ersten deutschen Kaiserkrönung spreche, so geschieht das in Erinnerung an einen Ausspruch Bismarcks: Chlodwig, sagte er einmal, hat plattdeutsch gesprochen. Bismarck liebte und schätzte seinen heimatlichen Dialekt. Die Sprache Chlodwigs sprechen noch heute die Vlamen in Belgien und Frankreich.

Die echten Quellen für die Taufe Chlodovechs hat Gregor gerade so gut gekannt wie wir, wie wir sie heute noch besitzen. Für ihn aber waren sie nicht vorhanden. Wie hätte er von dem Konzil in Tours 508 Notiz nehmen können, wo er das Konzil in Orléans 511 einfach gestrichen hat? Sein Bild von der Taufe gibt den Hergang so wieder, wie er ihn sich als glaubensfester katholischer Bischof zurechtgelegt hatte. Chlodovech betet zu Jupiter, Mars, Merkur, Saturn, war also ein römischer Heide. Chlodichilde bekehrt ihn, sie läßt den Bischof Remigius von Reims kommen, dieser läßt wieder den König kommen und vollzieht die Taufe! Wo? In der Luft[1]? Daß solche Kindermärchen noch heute überzeugte Verteidiger finden und Gregors Unzuverlässigkeit einen Advokaten gefunden hat, ist keine erfreuliche Erscheinung in unsern aufgeklärten Zeiten[2].

[1] Gregor, Libri hist. II, 29ff.

[2] Siehe meine Entgegnung in Hist. Vierteljahrsschr. (1933), 28, S. 560ff. Nochmals die Taufe Chlodovechs in Tours (507/08) und die Legende Gregors von Tours (Reims 496/97).

Gregor hat uns in seiner großen Universalgeschichte — den Libri historiarum, wie er sie selbst nennt — ganz unschätzbare Nachrichten erhalten, aber wo Glaubensfragen im Spiele sind, muß die Kritik scharf aufpassen. Seine Unzuverlässigkeit habe ich in einem eigenen Aufsatz dargetan[1].

Von der Geschichtsschreibung hatte Gregor ganz andere Vorstellungen, als wir sie heute haben oder wenigstens haben sollten. Für ihn möchte ich auf mildernde Umstände plädieren.

Wie in vielen Quellen aus alter Zeit, sind auch bei ihm gute und schlechte Elemente zu scheiden.

Das eben ist die Aufgabe des modernen Geschichtsforschers.

[1] Mitt. d. Inst. f. Öst. G. 1931, XLV, S. 486.

# Adresse
## an Hrn. Prof. Dr. Fritz Sarasin in Basel zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum am 12. November 1933.

Hochgeehrter Herr Kollege!

Zum fünfzigsten Male jährt sich heute der Tag, an dem Sie in Würzburg als Schüler Karl Sempers den Doktorgrad erworben haben auf Grund einer Untersuchung über die Reifung und Entwicklung des Reptilieneies. Dem Einfluß jenes anregenden, weitgereisten Gelehrten ist es wohl mit zu danken, daß Sie Ihren Blick auf die Wunderwelt der Tropen richteten. Ein gütiges Geschick hat es Ihnen vergönnt, daß Sie, frei von materiellen Sorgen, Ihre ganze Kraft der wissenschaftlichen Arbeit widmen konnten. Schon bald nach Ihrer Promotion brachen Sie mit Ihrem verstorbenen Vetter Paul, dem gleichgestimmten Genossen Ihrer Neigungen und Arbeiten, nach Ceylon auf, um dort drei Jahre lang zu sammeln, zu beobachten und zu forschen; die herrliche Tropeninsel ist Ihnen in dieser Zeit zur zweiten Heimat geworden, zu der Sie noch öfter zu längerem oder kürzerem Aufenthalt zurückkehrten. Und als Sie die große wissenschaftliche Ausbeute, die Sie von dieser Reise heimbrachten, gründlich und erfolgreich bearbeitet hatten, trieb es Sie 1896 wieder hinaus, diesmal nach Celebes, und wieder brachten Sie eine reiche Ernte neuer Erkenntnis und viel Stoff zu anhaltenden Untersuchungen heim. 1908 führte Sie eine Reise wieder zu längerem Aufenthalt nach Ceylon, und das Jahr 1911 sah Sie, diesmal ohne Ihren Vetter, in Neukaledonien und auf den Loyaltyinseln. Als Frucht dieser Reisen vermitteln uns drei umfangreiche Reisewerke Ihre bedeutsamen Untersuchungen aus den Gebieten der Zoologie, der Anthropologie, der Urgeschichte und der Geographie. Nur weniges sei aus der reichen Fülle des Wertvollen hervorgehoben. In der zoologischen Systematik haben Sie auf Grund Ihrer Untersuchung celebesischer Binnenmollusken als einer der ersten eine Forschungsrichtung eröffnet, die jetzt zu beherrschender Stellung gelangt ist, die Formenkreiskunde; durch die anthropologische Untersuchung des jetzt fast erloschenen primitiven Volksstamms der Weddas in letzter Stunde haben Sie sich ein unschätzbares Verdienst erworben; die Prähistorie verdankt Ihnen in der planmäßig unternommenen Entdeckung der Steinzeit in Ceylon eine höchst wertvolle Bereicherung; in Celebes konnten Sie als erster Europäer ein paar große und tiefe, von einer eigenartigen Tier-

welt bevölkerte Süßwasserseen, den Matanna- und Towutisee, entdecken und untersuchen.

Mit berechtigter Befriedigung können Sie heute, an einem Knotenpunkte Ihres Lebensweges, auf Ihre Tätigkeit zurückblicken: Ihr Leben war eine Kette von Arbeit; aber da diese Arbeit Ihnen reinste Freude bereitete, war es auch reich an Freude. Die Preußische Akademie der Wissenschaften, die Sie mit Stolz zu ihren korrespondierenden Mitgliedern zählt, wünscht Ihnen an Ihrem Festtage, daß Ihnen die geistige und körperliche Spannkraft zu so freudevoller Arbeit recht lange erhalten bleibe, damit uns aus dem reichen Schatz Ihrer Errungenschaften noch manche wertvolle Gabe übermittelt werde.

Die Preußische Akademie der Wissenschaften.



# Entwicklung und Aufgaben biographischer Sammelwerke.

## Ein Beitrag zur Geschichte der Historiographie.

Von Dr. Hermann Christern.

(Vorgelegt von Hrn. Heymann am 27. Juli 1933 [s. oben S. 913].)

Mit einer Tafel.

Biographische Sammelwerke hat es in Deutschland und außerhalb gegeben, seit die Biographie als eine Gattung der historischen Wissenschaft erkannt worden ist. Das Interesse für die Biographie beruht zuvörderst auf dem Sinn für das Individuelle; aber durch jedes beachtenswerte, vollends durch das große Dasein geht zugleich ein Strom des geschichtlichen Lebens. Besser als selbständige Biographien und geschichtliche Darstellungen sind biographische Sammelwerke geeignet und berufen, das Verhältnis von individuellem und geschichtlichem Leben zu veranschaulichen, weil sie die einzelne Persönlichkeit nicht isolieren wie die Biographie, auch von ihr nicht nur eine Teilansicht geben wie die geschichtliche Darstellung, sondern sie in ihrem individuellen Wesen schildern und sie zugleich in einen lebendigen Zusammenhang bringen, indem sie den übrigen Biographien gleichgeordnet wird: darin liegt keine Nivellierung des Einzelnen, sondern nur eine Einordnung; in der Fülle der Einzelbiographien spiegelt sich das Allgemeine, zu der jede Biographie ihre besonderen Charakterzüge beiträgt, ohne daß das Individuelle etwas von seiner Eigenart verliert. Es ist daher berechtigt, die biographischen Sammelwerke, mit Bevorzugung der deutschen, daraufhin zu prüfen, was sie für Geschichte und Biographie bisher geleistet und welche Entwicklung sie genommen haben. Über Wert und Aufgabe der biographischen Sammelwerke ist zu verschiedenen Zeiten verschieden geurteilt worden: die Existenz dieser Werke hing immer in erster Linie davon ab, wieweit sie — ganz abgesehen von ihrem rein buchhändlerischen Erfolg — das Verständnis ihrer eigenen Zeit fanden: mehr als andere wissenschaftliche Sammelwerke, die sich nur an einen engeren Kreis von Fachgenossen einer bestimmten wissenschaftlichen Disziplin wenden, sind biographische Sammelwerke auf die Mitarbeit und die Zustimmung eines weiteren, auch außerwissenschaftlichen Kreises angewiesen, weil sie selbst ihren Zweck nur dann erfüllen, wenn sie nicht fachwissenschaftlich gerichtet sind, sondern das ganze Leben einer

Nation umfassen. So wird — zumal in der Gegenwart — das Dasein eines biographischen Jahrbuches, wie es seit 1925 in dem »Deutschen Biographischen Jahrbuch« besteht, nur dann sein Lebensrecht beweisen können, wenn es eine Aufgabe für die deutsche Nation zu erfüllen hat: es bedarf also einer prinzipiellen Erwägung über Sinn und Aufgabe biographischer Sammelwerke in Vergangenheit und Gegenwart und daraus folgernd der Antwort auf die Frage, ob heute und gerade heute aus wissenschaftlichen und nationalen Gründen ein Deutsches Biographisches Jahrbuch existenzberechtigt und vielleicht notwendig ist. Soll diese Frage zugleich erschöpfend und umfassend behandelt werden, so müssen einige allgemeinere Überlegungen vorangestellt werden, die den weiteren Rahmen spannen, innerhalb dessen die reine »Bedürfnisfrage« erst sinnvoll erörtert werden kann.

Nach einigen einleitenden Betrachtungen über das Verhältnis zwischen Geschichtswissenschaft und Biographie sollen die deutschen biographischen Sammelwerke, die seit fast anderthalb Jahrhunderten nacheinander entstanden und sich abgelöst haben, in ihren Absichten und Zielen charakterisiert und dann ein Blick auf die ausländischen Werke ähnlicher Art geworfen werden; daraus ergeben sich dann die besonderen Aufgaben, die dem Deutschen Biographischen Jahrbuch heute erwachsen[1].

## 1. Geschichtswissenschaft und Biographie.

Das geschichtliche Leben wird von den menschlichen Gemeinschaften getragen; diese Gemeinschaften bestehen wiederum aus Einzelpersönlichkeiten, die in ihnen wirken, sich in ihnen bilden und sie führen. Geschichte entsteht aus der fruchtbaren Wechselwirkung zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft. Es ist eine der größten Aufgaben der Geschichtswissenschaft, dieser geheimnisvollen Verbindung und Wechselwirkung nachzuspüren, denn hier liegt eine der tiefsten Quellen des geschichtlichen Lebens. Die Geschichtswissenschaft hat es zunächst mit den Gemeinschaftsformen selbst zu tun: mit Staat und Kirche, mit Volk und Nation, mit Klassen und Ständen, mit Bünden und Gruppen. Diese Gemeinschaftsformen sind aber nicht denkbar ohne die Menschen, ohne die Persönlichkeiten, die ihnen erst zu immer neuem Leben verhelfen. Jede Gemeinschaft kann nur bestehen, insofern sie in jedem Augenblick neu geschaffen wird. Hierauf beruht der Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen in der Geschichte, auf dem Rankes Geschichtsauffassung

[1] Es muß hier bemerkt werden, daß die vorliegende Abhandlung auf einer von E. Heymann angeregten Denkschrift beruht, die der Verfasser Ende März d. J. für das »Deutsche Biographische Jahrbuch« geschrieben hat und deren Kern im Grundsätzlichen unverändert übernommen worden ist; für die Einstellung des Verfassers zu den hier behandelten Grundfragen darf auch auf seine Einführung zu »Friedrich List, eine Auswahl aus seinen Schriften« in »Klassiker der Politik« Band 16 (1927), zumal auf S. 62ff., verwiesen werden.



und Darstellung begründet ist. So heißt es in der Vorrede zur »Geschichte Wallensteins«: »Nur in fortwährender Teilnahme an den allgemeinen Angelegenheiten kann der Mann reifen, der eine Stelle in dem Angedenken der Nachwelt verdient. In Zeiten gewaltsamer Erschütterung, in denen die Persönlichkeit am meisten ihr eingeborenes Wesen entwickeln und die Tatkraft sich ihre Zwecke setzen kann, verändern sich auch die Zustände am raschesten; jeder Wechsel derselben beherrscht die Welt oder scheint sie zu beherrschen; jede Stufe der Weltentwicklung bietet dem unternehmenden Geiste neue Aufgaben und neue Gesichtspunkte dar; man wird das Allgemeine und das Besondere gleichmäßig vor Augen behalten müssen, um das eine und das andere zu begreifen: die Wirkung, welche ausgeübt, die Rückwirkung, welche erfahren wird. Die Begebenheiten entwickeln sich in dem Zusammentreffen der individuellen Kraft mit dem objektiven Weltverhältnis; die Erfolge sind das Maß ihrer Macht.« Ranke hat dieses Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in der Geschichte immer wieder in neuen Wendungen zum Ausdruck gebracht, und dieser Gedanke durchzieht sein ganzes großes Lebenswerk.

Die materialistische Geschichtsanschauung eliminiert das Wirken des persönlichen Faktors ganz und führt den Gang der Geschichte allein auf ökonomische Faktoren zurück; aber es ist bisher noch keine Geschichte geschrieben worden, die diesen Voraussetzungen wirklich entspräche; auch die positivistische Geschichtsanschauung schaltet die Einzelpersönlichkeit aus dem geschichtlichen Leben aus: auch sie übersieht die Polarität zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft und unterwirft beide einem Determinismus gröbster naturwissenschaftlicher Analogie, die zu einer rein mechanistischen Auffassung des Geschichtsverlaufes führt. Während für die materialistische und positivistische Geschichtsauffassung die Massenvorgänge im Mittelpunkte des geschichtlichen Geschehens stehen, hat der deutsche Idealismus die Persönlichkeit zum Hauptfaktor der Geschichte gemacht. Die von der Gemeinschaft losgelöste, die staatsfreie Persönlichkeit, die sich allein aus sich selbst heraus entwickelt, aus den eigenen Voraussetzungen ihres Wesens in freiem Ausleben sich entfaltet, ist eine individualistisch-liberalistische Abstraktion, die auch durch den Humanismus und Idealismus Wilhelm von Humboldts nicht an Wirklichkeitsgehalt gewonnen hat. Diese Anschauung hat weiterwirkend zu dem Heroenkult und der Heldenverehrung Carlyles geführt; er kämpfte unter der Einwirkung der deutschen idealistischen Philosophie gegen die materialistischen und utilitaristischen Strömungen des englischen Geistes um den Wert der großen Persönlichkeit. Carlyles Helden heben sich so hoch über die Allgemeinheit hinaus, daß dieser nur noch eine Haltung der »Verehrung« geziemt. Carlyle hat die Persönlichkeit in einseitiger Übertreibung ins Heroische gesteigert und dadurch die Polarität zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft letzten Endes zugunsten des einen Pols auf-



gehoben. Eine tiefere Nachwirkung hat seine Auffassung in Deutschland nicht gehabt, weil die Überlieferung des Idealismus zu stark und zu selbständig war, um solcher abgeleiteten Einflüsse zu bedürfen, und weil es eben darum in der deutschen Geschichtswissenschaft keine so breite und undurchdringliche Schicht utilitaristischen Denkens gab wie in England.

Die Polarität zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft besteht in jeder geschichtlichen Epoche; aber jede Epoche findet ein besonderes, ihr eigenes Verhältnis zwischen den beiden Polen, je nachdem der eine oder der andere Pol überwiegt. Die großen Krisen in der Geschichte zeigen immer Störungen dieser Polarität; sie künden an, daß Staat, Volk und Persönlichkeit nicht mehr im Einklang miteinander stehen. Die demokratischen Massenbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts haben die Abwehrkräfte der Persönlichkeit geweckt, die sich nun auf sich selbst zurückzog und ein Eigenrecht gegenüber den Massen geltend machte. Durch die soziale und ökonomische Entwicklung drohte die Persönlichkeit in der Masse zu versinken. Die Persönlichkeit, sagt Meinecke, »verlor an innerer Unabhängigkeit, an innerer Selbstbesinnung und Selbstbestimmung und damit letzten Endes auch an innerer spontaner und regenerativer Kraft. Sie geriet nun in der Tat in Gefahr, bloße Funktion im Dienste der neuen Aufgaben zu werden, auf die sie sich warf — aufzuhören, Selbstzweck zu sein und Mittel für andere, gewiß sehr große, aber doch unpersönliche Zwecke zu werden«. In diesen Worten ist die ganze Tiefe des Zwiespalts aufgezeigt, der durch die moderne Persönlichkeitsbildung geht: denn woher sonst könnte die Persönlichkeit die »regenerative Kraft« schöpfen als allein aus dem Volkstum, aus der Nation? Eine Persönlichkeit, die sich Selbstzweck ist, löst sich von dem Quellgrund ihres Daseins los. Welche Heilmittel kennt die idealistische Geschichtsauffassung, die durch Meineckes Worte charakterisiert wurde, gegen diese Gefahren? »Zur weiteren Sozialisierung ist die weitere Demokratisierung unseres öffentlichen Lebens getreten, die eine so unabweisbar wie die andere. Ebenso unabweisbar, aber auch unendlich mühsam ist es, in der einen wie der anderen den aristokratischen Charakter der bisherigen Persönlichkeitsbildung zu behaupten[1].« Diese idealistisch-individualistische Anschauung einer autonomen Persönlichkeitsbildung hat zur Voraussetzung eine geschichtliche Situation, in der die Gemeinschaft, das

[1] Ich verweise auf Meineckes Aufsatz »Persönlichkeit und geschichtliche Welt«, aus dem das Zitat entnommen ist, der zuerst 1918 veröffentlicht, 2. Aufl. 1923, dann in verkürzter Fassung dem Werke »Menschen, die Geschichte machten« (2. Aufl. 1932) als Einleitung beigegeben und schließlich in Meineckes Aufsatzsammlung »Staat und Persönlichkeit« (1932), 1—27, neu gedruckt worden ist. Es versteht sich, daß auch Meinecke eine Polarität von Persönlichkeit und Gemeinschaft anerkennt: diesem Problem ist der Aufsatz selbst, ja die Problemstellung Meineckes überhaupt gewidmet; worauf es aber in diesem Zusammenhang allein ankommt — und dafür soll das Zitat zeugen —, ist die Tatsache, daß für den Individualismus immer die Persönlichkeit letztes und höchstes Eigenrecht gegenüber der Gemeinschaft besitzt.

Volk, der Staat, dem die Persönlichkeit angehört, in ihrer Existenz gesichert ist: es ist also ein hoher Grad von Sekurität (im Burckhardtschen Sinne[1]) nötig, damit der Einzelpersönlichkeit nur das Äußerste an Bindung gegenüber der Gemeinschaft auferlegt werden muß. Eine solche günstige weltgeschichtliche Lage bestand für Deutschland 150 Jahre lang, vom Ende des Siebenjährigen Krieges bis zum Ausbruch des Weltkrieges; man darf dabei die Zeit Napoleons, so tief sie in das staatliche Leben Deutschlands eingriff, doch nicht als eine Gefährdung der Existenz des deutschen Volkes ansehen: dazu blieb sie allzu episodenhaft; immerhin bildet sie die Grenzscheide zwischen einer ganz unstaatlich denkenden Epoche des deutschen Volkes von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Wiener Frieden und der Epoche festerer staatlicher Bindung im 19. und 20. Jahrhundert. Für die erste ist die Haltung Wilhelms v. Humboldt zum Staat charakteristisch. Es ist zugleich die Zeit des Erwachens des deutschen Nationalbewußtseins, das bisher niemals die geistigen Voraussetzungen seines Entstehens ganz hat abstreifen können. Wir verdanken Meinecke die klassische Schilderung dieser geistesgeschichtlichen Wandlung vom Weltbürgertum zum Nationalstaat; mit ihr vollzog sich, wie Meinecke zeigt, eine Wandlung zugleich in der Einstellung der Persönlichkeit zum Staat: das preußische Gesetz der allgemeinen Wehrpflicht bezeichnet den Wendepunkt. Das Zeitalter Bismarcks hat dann den Einzelnen mit den immer wachsenden Ansprüchen des Staates mit der Allgemeinheit verbunden. Wenn auch die Einschätzung des Staates seit Wilhelm v. Humboldts politischen Frühschriften wesentlich gewachsen war, so blieb die autonome Persönlichkeit doch immer noch der höchste Wert eines Volkes, als Träger und Gestalter der Kultur und zugleich als ihr höchster Ausdruck. Als Aufgabe des Staates galt es, dem einzelnen Individuum die äußere Sicherheit seines Lebens und Schaffens zu garantieren, ohne seine persönliche Freiheit dadurch allzusehr einzuengen. Einer möglichst geringen Leistung des Individuums für den Staat sollte eine Höchstleistung des Staates für das Individuum gegenüberstehen. Der Staat war für diese Aufgabe allein dadurch befähigt, daß ihm Einrichtungen zur Verfügung standen, die überhaupt seinen Bestand garantierten und die bereits ein Erbe des Zeitalters des Absolutismus waren: die Beamtenschaft und das Heer, die neben und unter der Monarchie die festen Säulen des Staates bildeten. Dieses für das Individuum so bequeme Verhältnis zum Staate

[1] Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen (Kröners Taschenausgabe, Bd. 55), S. 65f., 256, 257f. Meinecke beobachtet eine steigende Sekurität von der Epoche des werdenden Absolutismus über die Epoche des reifen Absolutismus bis zu der Zeit vor dem Weltkriege: diese Sekurität beschränkte sich nicht nur auf Deutschland, sondern sie bestand in ganz Europa und darüber hinaus mit graduellen Unterschieden. »Niemals waren die Grenzen der Staaten liberaler gegeneinander geöffnet, der internationale Verkehr bequemer, die Sekurität des Weltreisenden größer als in dem letzten halben Jahrhundert vor dem Weltkriege«. Meinecke, Die Idee der Staatsräson S. 520, vgl. dort den ganzen Abschnitt von S. 514 ab.

zerbrach in und nach dem Weltkriege; der Staat stellte im Namen der Volksgemeinschaft die höchste Forderung an jeden: den Einsatz des Lebens für das Ganze; nach dem Abschluß des Versailler Vertrages konnte der Staat nicht mehr den hohen Grad der Sekurität bieten, weder im Innern oder nach außen, die von 1763 bis 1914 die ungestörte Entfaltung einer auf der autonomen Persönlichkeitsbildung beruhenden Kultur gewährleistet hatte. Andererseits wurde der Staat nun erst ein Tummelplatz eines schrankenlosen Individualismus und zugleich das Opfer des Andranges von Massenkräften, die in ihren Ansprüchen schwer zu befriedigen waren; die Furcht vor ihrem Einbruch in die autonome Persönlichkeitsbildung ist die letzte Ursache dafür, daß die Demokratie es niemals vermochte, Massen zu gestalten, d. h. aus der Masse Volk zu machen. Aus dieser Lage ergibt sich zwangsläufig die Flucht aus der Gemeinschaft, eine immer ausgeprägtere Heraushebung der Persönlichkeit aus der Gemeinschaft: der aristokratische Charakter der Persönlichkeitsbildung wurde am schärfsten betont in einer Zeit demokratischer Staatsführung; der Zwiespalt zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft, zwischen Persönlichkeit und Staat wurde aber unheilbar erst durch die Lehre des Klassenkampfes: damit wurde die Grundlage, auf der sich die idealistische Lehre erhoben hatte und ein Jahrhundert lang gestanden, vollends zerstört: dieser Zwiespalt war von der idealistischen Geschichtsauffassung her nicht mehr zu lösen.

Die Geschichte kennt freilich noch andere Heilmittel: sie reißt plötzlich alle künstlichen Schranken ein, die sich in einem Volk durch Parteien, Klassen und Interessentenverbände gebildet haben, und führt jede einzelne Persönlichkeit aus ihrer Isolierung heraus wieder in den vollen Strom des nationalen und völkischen Empfindens und Geschehens zurück. Schon einmal, im August 1914, schien dieses Ziel in Deutschland erreicht zu sein, aber die neuerwachte innere Einheit hat dem schweren Druck des Krieges nicht standzuhalten vermocht und ist vollends in der Nachkriegszeit wieder verschüttet worden. Der große, innere Umwandlungsprozeß, in dem Deutschland gegenwärtig begriffen ist, knüpft an das Erlebnis von 1914 an; aber er greift tiefer, weil Deutschland nicht, wie 1914, eine Zeit inneren Wohlstandes und äußeren Friedens hinter sich hat, sondern die schweren Erfahrungen des Weltkrieges und der Nachkriegszeit. Wenn diese Bewegung auch erst an ihrem Beginne steht, so ist ihr Sinn schon jetzt offenbar geworden: die Polarität zwischen Gemeinschaft und Persönlichkeit ist wiederhergestellt; die Einzelpersönlichkeit findet heute wieder eine lebendige Gemeinschaft in der zum Volk gewordenen Nation, in der sie sich fruchtbar entfalten kann. Das Problem der Masse hat seine Schrecken für die Persönlichkeitsbildung verloren, seit die Masse beginnt, sich als Nation zu fühlen; gewiß ist dieses Ziel noch nicht erreicht, aber der Weg dahin ist frei gemacht worden, denn die hemmenden

Schranken eines dynastischen und konfessionellen Partikularismus und der sozialen Klassentrennung sind gefallen. Es geht nicht mehr um die Frage der Selbstbestimmung der Persönlichkeit, sondern um ihre Eingliederung in den nationalen Staat: in seinem Dienste erst findet sie ihre Vollendung. Die Resignation ist einem neuen Vertrauen und einer lebendigen Zuversicht gewichen!

Die deutsche Geschichtswissenschaft hat diese Polarität von Persönlichkeit und Gemeinschaft seit Ranke zum Grundprinzip ihrer Forschung und Darstellung gemacht: sie ist dadurch gefeit gewesen gegen die Irrtümer der materialistischen und positivistischen Geschichtsauffassung; es darf an den Kampf J. G. Droysens gegen Comte und Buckle und gegen den Materialismus erinnert werden (Grundriß der Historik, 1868; vgl. Meinecke in der Hist. Zschr. 141 (1929), 278ff., abgedr. in »Staat und Persönlichkeit«, S. 126ff.). Rankes Verhältnis zur Persönlichkeit in der Geschichte ist oben schon durch ein Zitat aus der Vorrede zu der »Geschichte Wallensteins« erhellt worden. Daß diese Erkenntnis Allgemeingut der deutschen Historiker seiner Zeit war, mag noch durch ein Wort Gustav Freytags aus den »Bildern aus der deutschen Vergangenheit« belegt werden: »Der Mann und das Volk! In dem unaufhörlichen Einwirken des Einzelnen auf das Volk und des Volkes auf den Einzelnen läuft das Leben einer Nation. Je kräftiger, vielseitiger und origineller die Individuen ihre Menschenkraft entwickeln, desto mehr vermögen sie zum Besten des Ganzen abzugeben, und je mächtiger der Einfluß ist, welchen das Leben des Volkes auf die Individuen ausübt, desto sicherer wird die Grundlage für die freie Bildung des Mannes.«

Ist es erlaubt, aus diesem von fast allen deutschen Historikern anerkannten Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft einen Schluß zu ziehen auf das Verhältnis zwischen der allgemeinen historischen Darstellung und der Biographie, und zwar so, daß die historische Darstellung sich den Staat und das Volk zum Thema wählt, während die Biographie sich dem einzelnen Individuum widmet? So einfach liegt dieses Verhältnis denn doch nicht. Auch die historische Darstellung hat es ja immer zugleich mit den einzelnen Trägern der Gemeinschaft zu tun, ohne die eben eine Geschichte nicht möglich ist. Wo bleibt die besondere Aufgabe für die Biographie, wenn die geschichtliche Darstellung bereits das Wirken der Persönlichkeit innerhalb der Gemeinschaft umfaßt? Die Biographie hat sich ihr Recht als wissenschaftliche Darstellungsform erst sehr langsam erringen müssen. Biographien hat es bereits in der antiken Literatur gegeben, wie denn überhaupt fast alle Literaturgattungen, die in der europäischen Literatur und Wissenschaft angewandt werden, ihre Entstehung der Antike verdanken. Die antike Biographie gilt heute als historische Quelle, aber sie gehört nicht eigentlich zu den historischen Darstellungsformen; sie verfolgte vielmehr päd-

agogisch-ethische Zwecke. Sie ist ein Zweig der Rhetorik, und sie will gleich den Stelen und Grabsäulen den Ruhm des bedeutenden Menschen verkünden. Dieser ihrer besonderen Eigenart entsprechend, fand die Biographie im Mittelalter viel weniger Anwendung; es fehlte der Trieb zur biographischen Erfassung der Menschen, die der geistlich-weltlichen Ordnung (ordo) angehörten, aus der herauszutreten niemand verlangte[1]. So sind uns auch heute nur wenige große Persönlichkeiten des Mittelalters als Individualitäten wirklich greifbar, was lange zu dem Fehlschluß geführt hat, als ob es nur wenige individuell ausgeprägte Persönlichkeiten gegeben habe. Erst die Renaissance hat dann wieder die Biographie als bevorzugte Darstellungsform aufgenommen und weiter ausgebildet[2]. Dabei hat sie von der Antike das rhetorische Element übernommen. Als Elogium für den Lebenden, als Nekrolog für den Verstorbenen diente sie dem persönlichen Ruhm des Einzelnen und dem Nachleben seines Namens. Die Biographie in diesem Sinne wurde ein Mittel zur Verherrlichung des heroischen, dann vor allem auch des künstlerischen Menschen und schließlich des Staatsmannes. Die Nekrologe sollten wirken gleich Epitaphien, wie sie zumal seit der Barockzeit in reicher Fülle die Kirchen schmücken. Die Rücksicht auf die persönliche Erscheinung und die individuellen Gaben überwog die Betrachtung der Verdienste um die Allgemeinheit: diese war in der Bewertung vielmehr dem Persönlichen untergeordnet. Das Individuum wurde als ein Wert an sich, als Kunstwerk, aufgefaßt. Diese Form der Biographie hat nun eine Nachwirkung durch die Jahrhunderte erlebt, wenn auch die rhetorischen Elemente formelhafter und daher minder reich geworden sind. Kanzelredner, Dichter und Rhetoriker sind die Verfasser solcher Elogien und Nekrologe; sie werden nur als Lobschriften aufgefaßt; ein historisch-kritischer Wert wird ihnen nicht beigelegt. Sie sind verfaßt nach dem mißverstandenen Wort: De mortuis nil nisi bene[3].

Es ist leicht verständlich, daß die Historiker gegen diese Form der Biographien eine unüberwindliche Abneigung hatten. Die Geschichtschreiber wählten lieber sachliche Themen für ihre Werke. Es ist vor allem Goethe zu danken, daß die Biographie aus diesen Niederungen herausgehoben wurde. Goethe hat der Biographie einen tieferen seelischen Gehalt gegeben: die Winckelmann- und die Hackert-Biographie sind Zeugnisse dafür. Am stärksten wurde

---

[1] Die mittelalterlichen Nekrologien sind lediglich »Verzeichnisse der Todestage — ohne das Jahr — aller derjenigen, deren Gedächtnis in der Kirche oder dem Kloster, dem diese Aufzeichnungen angehörten, gefeiert werden sollten«. (W. Wattenbach, Die deutschen Geschichtsquellen des Mittelalters, I, 7. Aufl., 69 f.; ebd. 70 über die Toten-Annalen).

[2] Burckhardt, Kultur der Renaissance, 13. Aufl., hrsg. von W. Goetz, 1922, 4. Abschnitt, 5. Kapitel, S. 242ff. Daß diese Biographik sich wesentlich unter der Herrschaft des modernen Ruhmbegriffs entwickelte, zeigt Burckhardt ebd. S. 111; über biographische Sammelwerke ebd. 112.

[3] Über das Verhältnis von Biographie und Geschichte vgl. Auger in der Biographie universelle (1. Aufl. 1811) Bd. 1, S. VII und Ch. Nodier in der Biographie universelle (2. Aufl. 1843) Bd. 1, S. VII.

aber die biographische Kunst angeregt durch Goethes Selbstdarstellung in »Dichtung und Wahrheit«, die zuerst zeigte, wie ein Lebensbild einer Persönlichkeit zu einem Bild der Zeit erweitert werden kann. Aber Goethe war selbst kein Historiker; es waren auch nicht historische Neigungen, die ihn zur biographischen Darstellungsform führten[1]. Noch bei Ranke ist die tiefgewurzelte Abneigung gegen die Biographie spürbar (vgl. Alfred Dove, Rankes Verhältnis zur Biographie in »Ausgew. Schriftchen, vornehmlich historischen Inhalts«, 1898). In dem ausgedehnten Lebenswerke Rankes gibt es neben einigen biographischen Essays (Savonarola, Don Carlos, Friedrich d. Gr., Friedrich Wilhelm IV.) nur eine selbständig erschienene Biographie: »Die Geschichte Wallensteins«, aber der Titel deutet bereits an, daß Ranke mehr geben wollte als eine Biographie: er erweiterte sie zu einer Geschichte seiner Zeit. Rankes Werke enthalten aber eine Fülle von Persönlichkeitsdarstellungen biographischer Art: man denke an die Porträtgalerie der Päpste, in der jeder Papst zwar als ein Glied in der langen Kette betrachtet wird, die aber die individuelle Eigenart, zu der Herkunft und geistige Entwicklung gehören, zu ihrem Rechte kommen läßt, weiterhin jene zahlreichen Charakterschilderungen in seinen übrigen Werken, die sich oft zu biographischen Essays ausdehnen. Diese biographischen Bestandteile dürfen und können nicht aus dem sachlichen Zusammenhang herausgelöst werden, aber sie zeigen, wie stark in Ranke die biographische Ader schlug und wie nur der Trieb zu universalgeschichtlicher Darstellung ihn von der Biographie fernhielt.

Ranke wollte auch in seiner spanischen, französischen und englischen Geschichte nicht Nationalgeschichte, sondern Universalgeschichte schreiben[2]. Für die Universalgeschichte ist das einzelne Völkerschicksal nur wichtig, wenn es beginnt, in den Prozeß der Wandlungen selbst einzugreifen. Auch als Ranke deutsche Geschichte schrieb, hat er sie unter universalgeschichtlicher Blickrichtung, nicht unter nationalgeschichtlicher betrachtet: daher beschränkte er sich auch auf die Zeit der deutschen Reformation, weil sie Deutschland in den Mittelpunkt einer Weltbewegung bringt; wenn jedoch der universalgeschichtliche Standpunkt eben in diesem Werke nicht so ausschließlich vorwaltet, so liegt es daran, daß Ranke sich den nationalgeschichtlichen Forderungen nicht ganz entziehen konnte. Biographische Bestandteile

[1] H. Glogau, Die moderne Selbstbiographie (1903), 43f.; F. Meinecke, Goethes Mißvergnügen an der Geschichte (1933).

[2] Ranke, Englische Geschichte, Vorwort: »Wenn nun ein Autor es unternimmt, die Vergangenheit einer Nation, die nicht seine eigene ist, zum Gegenstand einer umfassenden literarischen Arbeit zu machen, so wird er nicht daran denken, ihre Nationalgeschichte zu schreiben: es wäre ein Widerspruch an sich; seinem natürlichen Standpunkt gemäß wird sich seine Absicht auf diejenige Epoche richten, die für die Entwicklung der Menschheit von der eingreifendsten Wirksamkeit gewesen ist . . .« Am Schlusse der Einleitung des ersten Buches: »Es bildet den Gegenstand der Universalgeschichte, die großen Umwandlungen und Völkerkämpfe, ihre Ursachen und Folgen vor Augen zu legen . . .« Nach Ranke haben »große Völker und Staaten einen doppelten Beruf, einen nationalen und einen welthistorischen . . .« (Französ. Geschichte, S. W. VIII, S. VII).



finden sich in der Deutschen Geschichte nicht reichlicher als in den anderen Werken Rankes auch, aber sie sind hier mit besonderer menschlicher Wärme erfüllt, wie etwa die Schilderung der Anfänge Luthers: von hier aus ist nur noch ein Schritt zur Loslösung der Biographie aus der nationalgeschichtlichen Darstellung und zu ihrer selbständig freien Komposition. Tritt aber der nationalgeschichtliche Gesichtspunkt stärker in seine Rechte, als es bei Ranke der Fall ist, so wird auch die Biographie als notwendige Ergänzung sachlich historischer Darstellung ein immer dringenderes Bedürfnis der Wissenschaft[1].

Am Schlusse seines Aufsatzes über Rankes Verhältnis zur Biographie hat Alfred Dove das Verhältnis von Geschichte und Biographie so charakterisiert: »Das Individualleben ist eine ewig flüchtige, ewig wiederkehrende Erscheinung in der geschichtlichen Welt — die Historie schaut ihm ins Antlitz, die Biographie ins Herz.« Gewisse Seiten des deutschen Lebens, zumal des Seelenlebens und der Geistesgeschichte, lassen sich ohne Biographie gar nicht zutreffend und abschließend schildern. Auch Ranke erkannte die Notwendigkeit der Biographien gerade für eine nationale Geschichte an und als Ergänzung für die Geschichtswissenschaft: daher wurde Ranke zum Anreger der »Allgemeinen Deutschen Biographie«, jenes Werkes, in dem die bedeutenden Deutschen aller Zeiten und aller Stände ihr biographisches Denkmal gefunden haben: mit seinen Biographien Friedrichs des Großen und Friedrich Wilhelms IV. hat er selbst noch seinen Beitrag zu dem großen Nationalwerk geliefert. Aber an dieses Werk knüpft sich noch ein weiteres: Ranke hat durch die von ihm angeregte und geförderte »Allg. Deutsche Biographie« überhaupt die biographische Darstellung als Form der Geschichtschreibung in Deutschland gefördert; an diesem Werk haben sich die Kräfte geschult: das läßt sich an den 55 Bänden dieses Werkes erkennen, die in sich ein Wachstum der biographischen Kunst aufweisen. Die neuere historische Biographie hat ihren Ausgangspunkt und ihren Rückhalt in der Sammlung der A. D. B. gefunden: einige ihrer umfangreicheren Beiträge sind zu selbständigen Biographien geworden und als solche auch veröffentlicht.

Gegenstand selbständiger Biographien können nur Persönlichkeiten von weiter geistiger, überragender staatsmännischer oder wirtschaftlich-praktischer und sozialer Bedeutung sein; freilich sind die Grenzen hierfür nicht genau abzustecken, und die Beurteilung, welche Persönlichkeiten einer eigenen Biographie würdig und zugänglich sind, hat gewechselt. Immer größer ist der Kreis der geschichtlich und geistesgeschichtlich bedeutenden Menschen geworden, deren Leben und Wirken biographisch erschlossen worden ist.

[1] Für Rankes Verhältnis zur Biographie vgl. außer dem im Text zitierten Aufsatz von Alfred Dove Max Lenz, Rankes biographische Kunst und die Aufgabe des Biographen, 1912, und Paul Joachimsen in seiner Einleitung zu L. v. Rankes Deutscher Geschichte (Gesamtausgabe der Deutschen Akademie) I, S. LXIXff.



Neben der Literatur- und Kunstgeschichte hat die politische Geschichte in der Biographie eine Form gefunden, die es gestattete, politische Geschichte und Geistesgeschichte miteinander zu verbinden. Diese »politische Biographie« stellt die Persönlichkeit mitten hinein in die Geschichte ihrer Zeit. Die preußische Reformzeit und die Freiheitskriege sind erst durch biographische Einzelforschung völlig aufgeschlossen worden und haben die Fruchtbarkeit der Biographie für die Erkenntnis geschichtlicher Zusammenhänge und der Triebfedern und Kräfte erwiesen. Historische Sondergebiete, wie die moderne Parteigeschichte, können ohne biographische Erforschung überhaupt nicht dargestellt werden. Alle Hilfsmittel historischer Kritik und Forschung kommen diesen Biographien zugute; sie haben sich in ihrer Darstellungsform weit entfernt von den Elogien und Nekrologen, aus denen die moderne Biographie hervorgewachsen ist.

Dieser Begriff der historischen Biographie, wie ihn das 19. Jahrhundert geschaffen und wie er noch kurz vor dem Weltkriege etwa in Erich Marcks Bismarck (1909) und in Friedrich Meineckes Radowitz (1913) eine bezeichnende Ausprägung gefunden hatte, wurde erschüttert durch den Zweifel, ob eine geschichtliche Persönlichkeit überhaupt noch für die Nachwelt in ihrer wahren Gestalt erkennbar sei, weil der »Ruhm« ihre Gestalt überdeckt und sie überhöht, umgestaltet und schließlich oft ganz verzerrt. Julian Hirsch wies in seinem Buche »Die Genesis des Ruhms«[1] zuerst auf die methodischen Fragen hin, die durch die Wirkung der »ruhmerzeugenden und ruhmverbreitenden Faktoren« dem Biographen gestellt werden; der Biograph, so meint er, könne sich niemals völlig dem Einfluß entziehen, den der Ruhm einer Persönlichkeit auf ihn ausübt. Die auf dieser Beobachtung beruhende Skepsis über die Möglichkeit einer wirklich wissenschaftlichen Biographie will Hirsch dadurch überwinden, daß er die einzelnen Erscheinungsformen des Ruhms und die Mittel seiner Verbreitung feststellt und dadurch dem Biographen den Weg aus der »Erscheinungsform« der Persönlichkeit zu ihrem ursprünglichen realen Wesen freizulegen versucht. Er macht es jedem Biographen zur Pflicht, bevor er die Biographie einer Persönlichkeit zu schreiben beginnt, erst die Wirkung aller dieser Faktoren an seinem konkreten Objekt zu prüfen und sie dadurch zu eliminieren: er nennt dieses Verfahren »Phänographik«. Dabei bekannte Hirsch noch »mit allem Nachdruck«, ihm habe nichts ferner gelegen als eine destruktive Tendenz, mag sie sich nun gegen das Objekt, das eminente Individuum, richten oder gegen das Subjekt, die historisch-biographische Wissenschaft. Treibend war nur der Wunsch, »durch Skepsis zu einer Überwindung der Skepsis zu gelangen«. Aber die Erscheinungs-

[1] Julian Hirsch, Die Genesis des Ruhms, ein Beitrag zur Methodenlehre der Geschichte. Leipzig 1914. Die später zitierten Sätze ebenda S. VI; zumal der 3. Abschnitt dieses Buches: »Das Ruhmproblem und die Biographik« gehört in diesen Zusammenhang.



form eines »eminenten Individuums«, wie es durch »ruhmerzeugende und ruhmerweiternde Faktoren« geworden ist, gewinnt schon bei Hirsch einen höheren Wert als die vielleicht nach Durchdringung dieses Scheinbildes mit historisch-kritischen Mitteln zu erforschende Wirklichkeit, wie es das seinem Buch vorangestellte Motto von Nietzsche ausspricht: »Nicht das, was der Heilige ist, sondern das, was er in den Augen der Nichtheiligen bedeutet, gibt ihm seinen welthistorischen Wert[1].«

Auf einer höheren Stufe dieser Geschichtsbetrachtung tritt dann die Ablehnung historisch-philologischer Methoden deutlicher zutage. In dem Buch von Ernst Bertram über Nietzsche, das dem Kreise der »Blätter für die Kunst« angehört, ist diese neue Richtung zum erstenmal energischer eingeschlagen, und sie stellt sich bereits in einen klaren Gegensatz zur bisherigen Geschichtsforschung und Biographie. Das Buch führt den Untertitel »Versuch einer Mythologie«, und Bertram begründet seine neue mythologische Auffassung in der »Legende« überschriebenen Einleitung: »Alles Gewesene ist nur ein Gleichnis. Keine historische Methode verhilft uns — wie ein naiver historischer Realismus des 19. Jahrhunderts so oft zu glauben scheint — zum Anblick leibhaftiger Wirklichkeit 'wie sie eigentlich gewesen ist', Geschichte zuletzt doch Seelenwissenschaft und Seelenkündung ist niemals gleichbedeutend mit Rekonstruktion irgendeines Gewesenen, mit der möglichsten Annäherung auch nur an eine gewesene Wirklichkeit.« Zumal auch den Zeitgenossen selbst sei der Einblick in die Größenmaßstäbe einer historischen Persönlichkeit verwehrt. »Was Mitlebende gewahren, sind unter allen Umständen perspektive Trugbilder.« Bertram sieht daher in der Geschichte nicht eine Form der Erkenntnis, sondern »Geschichte ist tätige Bildschaffung, nicht Bericht, nicht Abbildung, Bewahrung des Gewesenen ... Alles Geschehene wird zum Bild, alles Lebendige zur Legende, alle Wirklichkeit zum Mythos.« So sieht er denn in der »Legende« die lebendigste Form geschichtlicher Überlieferung, die unserer Erkenntnis allein zugänglich ist. »Die Legende eines Menschen, das ist sein in jedem neuen Heute neu wirksames und lebendiges Bild.« »Was als Legende des großen zweimal geborenen Menschen zu seinen Lebzeiten oder nach seinem Tode langsam aufzustehen, langsam zu wachsen beginnt, lebt, wenn auch nicht in vollständigem Gegensatz, so doch in vollkommener Unabhängigkeit von jeder biographisch-quellenmäßigen, jeder stofflichen Erkenntnis, welche, wie respektabel, wie selbst unentbehrlich (als Rohstoff) auch immer, doch durchaus nur den niederen Typus echter Überlieferung vertritt.« In diesen Worten ist ein Programm ausgesprochen, in dessen Sinne nun eine ganze neue Literatur von Biographien entstand, zu denen außer dem Werke von Bertram noch die Schriften von

[1] Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I, Aph. 143.



Gundolf, Vallentin und E. Kantorowicz gehören. Es liegt ein tiefer Sinn, eine neue lebendige biographische Schöpferkraft in dieser mythologischen Deutung des Lebens großer, säkularer Persönlichkeiten; sie erkennt, daß jedes große Individuum noch aus einem höheren Lebenszusammenhang begriffen werden muß als aus der Welt seiner Zeitgenossen und Mitlebenden. Eine geheimnisvolle Verwandtschaft verbindet alle großen Geister der Weltgeschichte. Die Erkenntnis, daß die Legende, der Mythos etwas geschichtlich ebenso Wirksames und Wirkliches ist wie die Persönlichkeit selbst, an die sie sich knüpfen, war fruchtbar. Bertram glaubte sogar in dieser neuen Mythologie »die endgültige Befreiung von jeder historischen Skepsis, von jedem Relativismus sehen zu dürfen«. »Jeder Augenblick, auch der Legende wie der alles Lebendigen, ist Ewigkeit.« Der Methodenstreit zwischen den Vertretern der »Mythenschau« und der exakten historischen Forschung entzündete sich erst an dem Werke von Ernst Kantorowicz, Kaiser Friedrich II. (1927—1931): es ging dabei um diesen Einbruch des Mythos und der Legende in die Geschichtswissenschaft und die historische Biographie; Albert Brackmann protestierte in einem eindrucksvollen Akademievortrag[1] zuerst gegen die Verwischung der Grenzen zwischen dem historischem Faktum, der symbolischen Deutung dieses Faktums durch die Zeitgenossen und der eigenen »mythischen Schau« des Biographen. »Es muß betont werden, sagt Brackmann, daß der Historiker die Pflicht hat, zuerst das historische Faktum festzustellen und dann erst die Frage nach der symbolischen Deutung zu stellen. Bei einem anderen Verfahren endet man schließlich im historischen Roman.« Für eine reinliche, saubere Scheidung zwischen Geschichte und Mythos setzte sich auch Karl Hampe ein und stellte den Wert, aber auch die Grenzen der neuen Betrachtungsweise fest[2]. Hampe gibt der Erweiterung des geschichtlichen Denkens durch die Einbeziehung des Mythos ihr Recht, rettet aber zugleich die »Historie« im eigentlichen ursprünglichen Sinne; die Angriffe Bertrams gegen die Geschichtswissenschaft, die tiefen Zweifel gegen die Rankesche Auffassung, die nur erkennen will »wie es gewesen ist«, dürfen als überwunden gelten. Aber noch ein Weiteres muß hervorgehoben werden: schon Hampe läßt keinen Zweifel darüber, daß die mythische Schau mit konstruktiven Neigungen und subjektiver Sinndeutung verbunden ist (S. 445). Nur wenige, den Rahmen ihrer Zeit und ihres Volkstums weit überschreitende Persönlichkeiten, die den poetischen Trieb der Mit- und Nachwelt angeregt haben, eignen sich zu einer Be-

[1] Vortrag gehalten am 16. Mai 1929 in der Akademie der Preuß. Wissenschaften, veröffentlicht in der Hist. Zeitschr. 140, 534—549: »Kaiser Friedrich II. in 'mythischer Schau'«; dazu »'Mythenschau', eine Erwiderung von Ernst Kantorowicz, Hist. Zeitschr. 141, 457—471, und Albert Brackmann, Nachwort, ebenda 472—478; aus diesem Nachwort stammen die oben zitierten Worte (S. 475).

[2] Karl Hampe, Das neueste Lebensbild Kaiser Friedrichs II. Hist. Zeitschr. 146, 445ff., 448, 450 (»konstruktive Neigungen« des Verf.), 458, 471—475.



handlung, die dieser Richtung vorschwebt. Je seltener man aber solchen Persönlichkeiten in der Geschichte begegnet, desto weniger kann die auf sie anwendbare und fruchtbare Methode verallgemeinert und der historisch-biographischen als eine schlechthin höhere entgegengesetzt werden. Sie löst bewußt das Individuum aus dem Zusammenhang von Ort und Zeit, um es in einen neuen Strom des Geschehens einzusenken, aber sie verliert damit überhaupt die Fühlung mit den zeit- und erdgebundenen geschichtlichen Kräften. Da bleibt es die Aufgabe der nicht mythisch, sondern historisch orientierten Biographie immer wieder, diese elementaren Faktoren der Geschichte und des menschlichen Daseins aufzuweisen und damit die Gefahr subjektiver Deutungen immer von neuem zu bannen. Denn durch eine willkürliche Mythisierung einer geschichtlichen Persönlichkeit aus dem subjektiven Bedürfnis seines Biographen heraus wird das Wesen des echten Mythos zerstört. Das, was Bertram und seine Nachfolger als Mythos bezeichnen, ist kein geschichtlich gewachsener, sondern ein bestenfalls mit echten Elementen durchsetzter gedanklich geschaffener Mythos, der sein Leben nur fristet, solange der litararische Ruhm seines Schöpfers dauert; hierin liegt eigentlich das Anfechtbarste dieser neuen Richtung, die, wie es scheint, ihren Höhepunkt bereits überschritten hat. Wie ein echter Mythos nur aus der tiefsten Volksverbundenheit einer großen Persönlichkeit entspringt, so überlebt er die Jahrhunderte und kann nicht von einem geistreichen Schriftsteller »gemacht« werden. Auch und gerade für den echten Mythos gilt das Wort Hampes, daß der Historiker nicht »die Zurückhaltung bedächtigen Sinnsuchens, das sich für menschliches Vermögen vielleicht doch nur in Auswahl und Begreifen des für die Dauer Wirksamen und Wertvollen zu äußern vermag, mit geistvoller, oft sehr subjektiver Sinngebung vertauschen« dürfe.

Die historische Biographie, wie sie sich im 19. und 20. Jahrhundert im engen Anschluß an die historischen Wissenschaften entwickelt hat, wird durch die neuen Formen der Persönlichkeitsforschung und Darstellung nicht ersetzt: sie behält ihr Recht und mit ihr zugleich die biographischen Sammelwerke, die auf ihrem geistigen Boden erwachsen sind und die eine besondere Aufgabe zu erfüllen haben. So weit nämlich auch bei der Verfeinerung der biographischen Forschungsmethoden der Kreis der Persönlichkeiten, die einer selbständigen Biographie würdig erscheinen, gezogen werden mag, schließlich wird durch Mangel an biographischem Stoff eine Grenze für sie gezogen sein, namentlich bei Persönlichkeiten, die enger begrenzten Lebensgebieten angehört haben und deren Widerhall nur von einer ganz kleinen Gruppe von Fachgenossen oder Mitwirkenden aufgenommen werden kann. Soll man aber bei diesen an sich auch Wertvolles schaffenden Menschen auf die Vorteile biographischer Methode Verzicht leisten? Hier treten nun die biographischen Sammelwerke ein, um die ganze Breite des biographisch wertvollen Stoffes zu erfassen, auf-

zunehmen und der Zukunft zu bewahren. Die erste, rein praktische Aufgabe einer biographischen Sammlung ist es daher, die Erinnerung an die Persönlichkeiten wach zu halten, deren Leben und Wirken sich auf einigen Druckseiten ausreichend darstellen läßt. Diese Sammelwerke beschränken sich aber nicht auf diese biographische Nachlese, sie enthalten auch die Lebensschilderungen von Persönlichkeiten, die Gegenstand von selbständigen Biographien sind oder werden können[1]. Sie gehen also weit hinaus über den Zweck, Sammelbecken von Material zu sein, das anderweitig nicht unterzubringen ist. Ihr Wert und ihre Eigenart, die ihr Dasein erst rechtfertigen, besteht vielmehr in der Sammlung von Biographien aller Persönlichkeiten, deren Namen über die Schwelle des historischen Bewußtseins hinausragen. Die biographische Sammlung schafft einen umfassenden Rahmen, in den sich jede Biographie einordnen muß: sie gibt daher der einzelnen Biographie das wieder, was sie bei einem selbständigen Erscheinen einbüßt: die Einordnung in eine Gemeinschaft; Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaft treten hier wieder in eine lebendige Beziehung zueinander. Zwar sind die Biographien der A. D. B. nur nach dem Alphabet und nicht nach zeitlichen oder sachlichen Gesichtspunkten geordnet; aber dennoch wird jede Biographie in ihrem Charakter dadurch bestimmt, daß sie Teil dieses großen nationalen Werkes ist. Es liegt sogar ein eigentümlicher Sinn darin, wenn hier Deutsche aus allen Jahrhunderten nebeneinander stehen: es symbolisiert sich darin die Einheit der deutschen Geschichte und der deutschen Kultur!

## 2. Art und Bedeutung biographischer Sammelwerke in Deutschland und im Auslande[2].

Biographische Sammelwerke sind kein bloßer Notbehelf, sondern sie tragen ihren besonderen literarischen Charakter, der sich aus der geistigen Haltung der Zeit erklärt, in der das Werk erscheint, und der sich jedem einzelnen Beitrag mitteilt.

[1] Hierüber vergleiche Friedrich Schlichtegroll in der gleich näher zu charakterisierenden Vorrede zu seinem »Nekrolog auf das Jahr 1790«, I. Bd. (Gotha 1791), S. 50ff.: »Jene erhabenen und großen Männer, wie Joseph II., Franklin, Laudon, Basedow u. a., deren Leben ein so kleiner Raum nur unvollkommen faßt, und die mehrenteils schon einen eigenen Biographen haben oder ihn doch erwarten können, würden an Nachruhm nichts verlieren, wenn hier auch nicht einige Blätter ihrem unsterblichen Andenken gewidmet wären; aber wenngleich sie unsers Büchleins entbehren können, so kann dieses doch ihrer nicht entbehren. So wie sie in ihrem Leben die Zierden der Menschheit waren, so gereichen nach ihrem Tode ihre großen Namen auch dieser Sammlung zum Schmuck. Dem erhabnen Genius solcher Männer opfert man des dankbaren Andenkens niemals genug, und auch die kleine Herme, die uns an sie erinnert, muß uns willkommen sein. Dergleichen kurze und gedrängte Darstellungen dienen uns als Vorbereitung oder Wiederholung einer größeren Lebensbeschreibung, auch wenn sie den Ruhm eines solchen Mannes gleich nicht durch neue Züge seiner Größe oder durch eine genauere Geschichte ihrer Entwicklung vermehren, so helfen sie diesen verdienten Ruhm doch wenigstens verbreiten.«

[2] Es sei von vornherein darauf hingewiesen, daß unter »biographischen Sammelwerken« nur solche zu verstehen sind, die einen größeren Personenkreis, einerlei welcher nationalen oder land-



Der erste deutsche Schriftsteller, der sich die Aufgabe stellte, eine fortlaufende Nekrologie zu bieten, war Friedrich Schlichtegroll[1]. Er gab in den Jahren 1791—1806 einen von ihm gesammelten »Nekrolog«[2] heraus, der die elf Jahrgänge 1790—1800 umfaßt. Jeder Jahrgang erschien in 2 Bänden, von denen jeder ein halbes Jahr umfaßt, die Biographien sind nach dem Todesdatum geordnet. Schlichtegroll hat dieses Werk fortgesetzt in dem »Nekrolog der Teutschen für das 19. Jahrhundert«[3], der 1802—06 in 5 Bänden erschien und die Jahrgänge 1801—1805 umfaßt. Das biographische Werk von Schlichtegroll hat es also im ganzen auf 16 Jahrgänge gebracht: immerhin eine recht beachtliche Leistung, wenn man bedenkt, daß er die Nekrologe zum größten Teil selbst verfaßte. Vom Gymnasialprofessor in Gotha war Schlichtegroll 1799 zum Mitverwalter und später zum Leiter des herzoglichen Münzkabinetts aufgerückt. Seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen liegen daher vornehmlich in dem Gebiet der Numismatik. Er gab auch eine numismatische Zeitschrift heraus. Er mußte die Herausgabe seines biographischen Werkes einstellen, als er im Jahre 1807 von dem neuernannten Präsidenten der Bayrischen Akademie der Wissenschaften Friedrich Heinrich Jacobi auf den Posten eines Direktors und Generalsekretärs dieser Akademie berufen wurde. Bis zu Schlichtegrolls Tode (1822) wurde der Gedanke einer Nekrologie von anderer Seite nicht wieder aufgenommen, aber bereits im Jahre 1824 erschien der erste, das Jahr 1823 behandelnde Band des »Neuen Nekrologs der

---

schaftlichen Abgrenzung, aber allen Ständen und Berufen zugehörend, umfassen. Es sind hiernach alle nur einen Beruf behandelnden Spezialbio- oder -bibliographien, wie die Gelehrtenlexika, Männer der Technik und Werke mit verwandten Titeln, von der Betrachtung ausgeschlossen worden. Im Anhang dieser Abhandlung wird die vielseitige Verzweigung biographischer Sammelwerke nach Form, Zweck und Inhalt durch eine Übersichtstabelle veranschaulicht, auf die hier verwiesen wird. Die »Erläuterungen zur Übersichtstabelle« geben zudem noch inhaltliche und sachliche Ergänzungen zum Hauptteil, um diesen von der Aufzählung von Titeln und von Bemerkungen nebensächlicher Art oder mehr technischen Charakters zu entlasten (vgl. u. S. 1129ff.).

[1] Über Adolph Heinrich Friedrich Schlichtegroll (geb. in Waltershausen i. Sachsen-Gotha am 8. Dez. 1765, gest. in München am 4. Dez. 1822), seit 1808 von Schlichtegroll, vgl. Friedrich Jacobs im »Neuen Nekrolog der Deutschen«, 1. Jahrg. 1823, 1. Band (Ilmenau 1825), 1—31; ferner Fr. Jacobs, Personalien (1840) S. 75, 179ff., 358f., 526f.; Fr. Jacobs in den »Biographien des Frhrn. Lupin auf Illerfeld« S. 659—669; Cajetan Weiller, Gedächtnisrede in der am 28. März 1823 gehaltenen öffentlichen Sitzung d. bayr. Akad. d. Wiss.; A. D. B. 31, 484—487 (R. Hoche).

[2] »Nekrolog auf das Jahr 1790 (usw. bis 1800), enthaltend Nachrichten von dem Leben merkwürdiger in diesem Jahre verstorbener Personen, gesammelt von Friedrich Schlichtegroll.« Gotha 1791—1806. Seit dem »Nekrolog auf das Jahr 1794« hieß der Untertitel: » . . . merkwürdiger in diesem Jahre verstorbener Deutschen« (vgl. Vorrede zum Jahrg. 1794, S. XI). Dazu ein Supplementband (1795), der Nachträge für die Jahre 1791—1794 enthält.

[3] »Nekrolog der Teutschen für das neunzehnte Jahrhundert, herausgegeben von Friedrich Schlichtegroll.« Gotha 1802ff. Die Bände dieses Nekrologs wurden fortlaufend gezählt und nicht mehr mit einem Jahr im Titel versehen, weil Schlichtegroll sich von nun an nicht mehr streng an die jahrweise Einteilung hielt, sondern die Biographien in der Reihenfolge abdruckte, wie er sie bereit hatte (vgl. Vorrede zum 1. Band, S. Xff.).

Deutschen«, herausgegeben von Friedrich August Schmidt, Superintendent und Oberpfarrer zu Ilmenau. Der Band trägt eine Widmung an den Großherzog Karl August von Sachsen-Weimar, »dem erhabenen Kenner und Beförderer wahrer Verdienste«. Im Vorwort beruft der Herausgeber sich auf Schlichtegrolls Werk als Vorbild, dessen Titel auf das neue Werk übernommen ist. Der Band wird zudem außer der Regel — denn er enthält sonst nur die Verstorbenen des Jahres 1823, während Schlichtegroll schon Anfang Dezember 1822 dahingegangen war — durch die Biographie dieses für seine Zeit verdienten Gelehrten und Schöpfers des Nekrologes eingeleitet. Wenn auch die Lücke von 17 Jahren (1806—1822) unausgefüllt blieb, so knüpft doch das neue biographische Jahrbuch an das vorangegangene an und führt es in der Einrichtung getreu fort; umfangreichere Artikel und kürzere Lebensnachrichten sind in zwei Abteilungen, jede in sich nach dem Todesdatum, geordnet; am Schluß folgt die kurze Anzeige von Namen minder wichtiger Persönlichkeiten. Dieser »Neue Nekrolog« hatte ein längeres Leben: er brachte es auf 30 Jahrgänge.

Mit Ausnahme der erwähnten 17 Jahre ist also für das Ende des 18. Jahrhunderts und für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts (bis 1852) eine jährliche Nekrologie vorhanden, die eine reiche Fülle von Biographien und Lebensnachrichten enthält. Die drei Werke: der »Nekrolog«, der »Nekrolog der Teutschen für das 19. Jahrhundert« und der »Neue Nekrolog der Deutschen« entstammen dem gleichen Geiste: sie wollen belehren und nützliche Kenntnisse verbreiten über die kürzlich verstorbenen Männer, »die uns doch besonders wichtig sein müssen als Leute, die wir vielleicht kannten, ihren Einfluß sahen und empfanden, oder deren Ruf sich wenigstens bis zu uns erstreckte«. Schlichtegroll war sich bewußt, daß sein Plan einer jährlichen Nekrologie etwas Neues bedeutete: »Wie also«, sagt er in der Vorrede des Nekrologs auf das Jahr 1790 (I. Bd.), »wenn man ... Erzählungen von dem Leben jüngst verstorbener Personen nach einem Gesichtspunkte zusammenstellte, den uns das gemeinsame Schicksal dieser Menschen an die Hand gibt? Wie, wenn man die Nachrichten von verdienten, des Andenkens werten Menschen, die ein Jahr vom Schauplatz ihrer Tätigkeit abruft, so zusammen ordnete, wie sie dieses ihr gleiches Geschick verbindet, und wenn man so der Menschheit gleichsam Rechnung ablegte, was für ein Defizit in diesem Jahre unter dem entstanden ist, was sie gerade für ihr Edelstes und Schätzbarstes halten muß[1]?« Schlichtegroll spannte einen weiten Rahmen, in den er diesen Plan einordnete: er legte in seiner Vorrede die Ideen dar, die den Nekrolog tragen sollen. Es ist der Geist der Aufklärung und der Humanität, der aus jeder Zeile spricht; der Mensch gilt im Sinne der Aufklärungsideen

[1] A. a. O. Jahrg. 1790, I, 27f.

als der Gipfel der Schöpfung, »ein unsterbliches, ewiger Fortschreitung fähiges Wesen[1]«. Er ist der einzige von allen Geschöpfen, der die in seinem Leben gesammelten Erfahrungen weitergeben kann an seine Nachkommen; durch Überlieferung ist der »wunderähnliche Fortschritt« bewirkt worden, »dadurch daß der Vater seinen Sohn nicht bloß zum Erben seiner Höhle, sondern auch seiner Erfahrungen, seiner gelungenen und mißlungenen Versuche und, kurz, seiner Lebensgeschichte einsetzte«. Bis in die primitive vorgeschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechtes geht Schlichtegroll zurück, um die Bedeutung biographischer Betrachtung zu erweisen, wie Schiller gleichzeitig (1789), in seinem Gedicht »Die Künstler«, die Kunst und ihre Wirkung auf die Kulturentwicklung der Menschheit von ihrem Ursprung an zu erweisen sucht. Für Schiller und für Schlichtegroll steht am Ende dieser gleichmäßig aufsteigenden Linie der »fortgeschrittene Mensch«,

> Der reifste Sohn der Zeit,
> Frei durch Vernunft, stark durch Gesetze,
> Durch Sanftmut groß und reich durch Schätze,
> Die lange Zeit dein Busen dir verschwieg,
> Herr der Natur, die deine Fesseln liebet,
> Die deine Kraft in tausend Kämpfen übet
> Und prangend unter dir aus der Verwildrung stieg!
>
> (Schiller, Die Künstler.)

Der Mensch der Aufklärung fühlte sich am Ende einer langen, stolzen Entwicklung des Menschengeschlechts, er fühlte sich aber auch den Besten seiner Zeitgenossen ebenbürtig, weil er selbst in den bevorzugten Helden des Tages noch den Menschen gleicher Art erkannte. So heißt es charakteristisch in der Biographie Franklins[2]: »Wenn man aber sein Auge . . . näher auf denjenigen selbst richtet, der die Hauptursache dieser unerhört großen Begebenheit war, wie schmeichelhaft für uns ist da nicht die Überraschung, einen geraden einfachen Mann zu finden, an dem uns nichts ungewöhnlich vorkömmt, der nur die Anlagen, die jeder gutgeartete unter uns in sich erkennt, ausgebildet und veredelt hat, kurz, ein Mann, dem man wohl ehrerbietig die Hand reichen, nicht aber, wie vor einem Wesen höherer Art, vor ihm niederknien möchte.« So wird denn auch das Verhältnis von Geschichte und Biographie eigentlich nur von dem Standpunkt des betrachtenden Individuums aus gesehen[3]. Der Schauplatz der Weltgeschichte »ist für das schwache Auge des Menschen zu groß«; sie kann ihm wohl den Gang der

[1] Ebenda I, 14, vgl. 6.
[2] Es bleibe dahingestellt, ob sie von Schlichtegroll selbst stammt, da sie nicht signiert ist; Jahrg. 1790, I, 264, vgl. auch ebenda 17.
[3] Jahrg. 1790, I 13ff.



Weltbegebenheiten als Ganzes zeigen, die »die Hand einer unendlichen Weisheit« lenkt: aber für sein eigenes individuelles Glück erfährt er nichts aus ihr, auch wenn er die Schicksale aller Völker und Reiche kennt. Die Weltgeschichte steht für Schlichtegroll auf einer gleich erhabenen Stufe wie die »Sonnensysteme, Milchstraßen und Nebelsterne«: sie hängt von einer höheren Notwendigkeit ab, deren Absichten wir kaum erraten. Eine rationalistisch-theistische Geschichtsanschauung vereint sich mit einer eudämonistisch-individualistischen Persönlichkeitsbewertung. Diese Auffassung ist von dem Optimismus der Aufklärung erfüllt und getragen. Schlichtegroll hatte selbst den erzieherischen Einfluß, den Biographien auf die Jugend ausüben können, lebendig auf sich wirken lassen. Nun wollte er der Gegenwart ihre eigenen Männer vor Augen stellen, er wollte »der Nachwelt das Muster ihrer Tugenden zur Nachahmung oder ihrer Verirrungen zur Warnung vorhalten«. Schlichtegroll und seine Nachfolger betrachten die Biographie rein individualistisch als »eine Sitten- und Klugheitslehre in Beispielen, ein brauchbares Erziehungsmittel des früheren und späteren Alters«. Die pädagogisch-ethische Absicht überwiegt: so sind denn die einzelnen Biographien umrahmt von erbaulichen Betrachtungen über den Wert und Sinn jedes einzelnen Lebens, die individuellen Tugenden erhalten den höchsten Wertakzent[1]. Die Biographie gilt

[1] In der Biographie Jakob Christian Schaeffers (gest. 5. Jan. 1790), mit der der 1. Band des »Nekrologs« eröffnet wird, spricht der Verfasser (Schlichtegroll), auf die Persönlichkeit Schaeffers hindeutend, aber zugleich auch programmatisch, von den Eigenschaften, die »hinlängliche Ursachen sind, um den Namen eines Mannes seinen Zeitgenossen und der Nachwelt zu empfehlen«: »ausgezeichnete Talente und unermüdliche Tätigkeit, treue Erfüllung seiner Hauptpflichten und zweckmäßige Anwendung der Nebenstunden auf allgemein nützliche Beschäftigungen, eine Redlichkeit, die sich viele Jahre hindurch ihren Mitbürgern bewährte und ein Verdienst, das vom ganzen Auslande anerkannt ward« (Nekrolog auf das Jahr 1790, I, 65f.).

Wie sehr das Menschliche vor der sachlichen Leistung den Vorrang behält, erweisen die Biographien selbst auf Schritt und Tritt; es kommt dem Verfasser zuweilen nur darauf an, einen menschlich wertvollen oder sogar nur einen anekdotischen Zug mitzuteilen: das ist ihm dann schon Grund genug, um einer Persönlichkeit eine kurze Notiz zu widmen, vgl. z. B. Jahrg. 1790, I, 234 (Doetzner), Jahrg. 1790, I, 146—149 (Jobst Heinrich Meier). Am bezeichnendsten hierfür ist jedoch die Biographie Wichmanns (Jahrg. 1796, I, 33—64). Die Entwicklung dieses Jünglings, der nur ein Alter von 20 Jahren erreicht hat und durch Krankheit schweres körperliches und seelisches Leiden erdulden mußte, wird um des psychologischen Interesses und der didaktisch-pädagogischen Wirkung willen sorgfältig geschildert. Da ein objektives Verdienst, das die Aufnahme dieser Biographie in den »Nekrolog« begreiflich machen könnte, nicht vorliegt, so bleibt allein das menschliche Interesse an der Leidensgeschichte übrig. Daß es berechtigt ist, diese Biographie als einen für den Geist des »Nekrologs« typischen Beitrag anzusehen, geht daraus hervor, daß Schlichtegroll diese nicht von ihm selbst verfaßte Biographie mit einer charakteristischen Fußnote einführt (ebenda 33 Anm.): »Auch der Herausgeber des »Nekrologs« hat diesen edlen Leidenden so gekannt, wie ihn hier ein Mann schildert, der ihn lange beobachtete und ihm vieles gewesen war. Ich habe ihn sehr geliebt, diesen trefflichen Jüngling, und wünsche seinen Geist recht vielen seines Alters. Man konnte mit dem vollsten Rechte sagen: war irgendeine Tugend, war irgendein Lob, so jagte er ihm nach!« Dieses Lob, dem ein gleich überschwängliches des Verfassers entspricht, wird durch die Biographie selbst kaum gerechtfertigt; sie zeigt einen unausgeglichenen, frühreifen jungen Menschen ohne eigentlich originale Anlagen: die langen Auszüge aus seinem Tagebuch bezeugen es. Schlichtegroll war sich ebenso wie der Verfasser bewußt, daß diese Biographie für ihre Aufnahme in den



dem persönlichen Ruhm des Einzelnen. Es war der unpolitische Mensch, der bürgerliche Mensch, der Weltbürger, dem in diesem Werke ein Denkmal gesetzt wurde. Schlichtegroll erinnert in seiner Einleitung an die Grabdenkmäler der Römer. Der Gedanke der Humanität geht durch dieses Werk, das zeigt sich auch darin, daß Schlichtegroll auch Ausländer nicht ausschließt; er nennt in seiner Vorrede Franklin und Howard, die nicht mehr Männer einer Nation seien, sondern allen Nationen angehörten. Freilich hat er seit 1794 auf die Aufnahme von Ausländern verzichten müssen, weil das Material für diese Biographien in den Kriegszeiten zu schwer zu beschaffen war. Schlichtegroll wollte aber nicht nur die Männer der Feder, nicht nur Staatsmänner und Feldherren, für deren Gedächtnis auch anderweitig schon gesorgt ist[1] aufnehmen, sondern es lag ihm daran, Biographien von »Geschäftsmännern«, »Männern des tätigen Lebens« zu bringen. Diesen Männern, die ein langes und rühmliches Leben im Dienste des Vaterlandes zugebracht haben, die aber nicht an schriftstellerische Arbeiten denken konnten, »die das Glück unserer Staaten gründen und deren Leben sich oft durch die seltensten Schicksale auszeichnete«, den gerechten Anspruch auf Nachruhm zu verschaffen, ihnen noch nach ihrem Tode die »Bürgerkrone« aufzusetzen, hielt Schlichtegroll für seine besondere Pflicht; dabei verstand er unter »Geschäftsmännern« auch Geistliche, Handwerker, Landleute[2]. Von ihrem

---

»Nekrolog« einer Begründung bedurfte, es lag hier ein Grenzfall vor, der selbst für die individualistische Denkweise Schlichtegrolls wohl einige Bedenken hatte.

Unter diesem Gesichtspunkt individualistischer Betrachtungsweise gewinnt auch noch eine andere Erwägung Schlichtegrolls Bedeutung, die er in der Einleitung ausspricht: »Große Kräfte verdienen Aufmerksamkeit, selbst wenn sie zum Verderben wirken. Daher könnte es kommen, daß auch zuweilen Nachrichten von ausgezeichnet bösen Menschen hier einen Platz fänden, jedoch nur von solchen, über deren Betragen die öffentliche Meinung das Urteil schon gefällt hat; die gemeinere, heimliche Bosheit ruhe vergessen mit denen, die sie einst ausübten, in ihrer Kammer ...« (a. a. O. 44f.). Ob es nur bei der Absicht geblieben ist oder ob wirklich auch die Biographie eines »ausgezeichnet bösen Menschen« in den Schlichtegrollschen »Nekrolog« aufgenommen worden ist, ließ sich nicht feststellen. Das Interesse für berühmte bzw. berüchtigte kriminelle Persönlichkeiten scheint überhaupt ein Kennzeichen der individualistisch orientierten biographischen Sammelwerke zu sein. Die »Biographie Universelle« (von der noch zu reden sein wird) umschreibt den Kreis der von ihr erfaßten Menschen als »hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertues ou leurs crimes«, es scheinen also auch in der Biographie Universelle einige Verbrecher (im Sinne des Strafgesetzbuches) Aufnahme gefunden zu haben. Wie sich die A. D. B. dazu verhielt, ist bekannt; wenigstens kennt jeder Benutzer die Biographie des Straßenräubers Schinderhannes (Bd. 31, 281/86 von Schüler; vgl. die einleitenden Worte, mit denen er die Aufnahme dieser Biographie in die A. D. B. rechtfertigt). In dem Schlußwort zum Dictionary of Nat. Biogr. sagt Sidney Lee sogar: »Malefactors whose crimes excite a permanent interest have received hardly less attention than benefactors.« Auch andere biographische Sammelwerke schließen Personen rein krimineller Bedeutung nicht aus: ein sachliches Bedürfnis und eine Berechtigung kann solchen Biographien in biographischen Sammelwerken allgemein nicht zuerkannt werden; nur gibt es freilich auch auf diesem Gebiete Grenzfälle, die eine Entscheidung von Fall zu Fall erheischen.

[1] Nekrolog auf das Jahr 1794, I, Vorrede, S. XI.

[2] Die gleiche Forderung ist von einem Kritiker der A. D. B., G. Kaufmann, in der H. Z. 86, 275 und H. Z. 92, 94 erhoben worden.

Leben und Wirken war nichts zu erfahren, wenn nicht von Freundeshand gleich nach dem Tode eine Biographie aufgezeichnet wurde »aus der Erinnerung und aus den noch vorhandenen Materialien«. Dieses Verständnis für den Menschen des praktischen Lebens entstammte dem Geiste der Aufklärung. Schlichtegroll huldigte keiner einseitigen Schätzung des literarischen Menschen, ein Verdienst in einer Zeit, in der die Literatur den herrschenden Einfluß im deutschen Leben besaß. Manche Biographien sind daher in seine Nekrologe hineingekommen, deren Namensträger heute ganz unbekannt sind; aber auch diese Biographien geben einen Beitrag zur Geschichte der Zeit, weil sie in einzelnen typischen Beispielen Leben und Laufbahn von Menschen schildern, die eben auch das Leben der Nation mitgetragen haben[1].

Der pädagogisch-ethische Zweck der Schlichtgrollschen Nekrologe tritt auch in dem »Neuen Nekrolog der Deutschen« von Friedrich August Schmidt wieder in den Vordergrund. Er bezeichnet als das Ziel seines Werkes, »den Menschen darzustellen, ihn nach Sinn und Gemüt näher zu bezeichnen und darum, bei aller literarischen und weltbürgerlichen Rücksicht, ihn in seinen stillsten Lebensverhältnissen aufzusuchen, wo er am wahrsten sich zeigt, möglichst darzutun, wie dieser oder jener Entschluß, diese oder jene Unternehmung in seiner Seele zur Reife gedieh, was der geistigen, sittlichen und religiösen Bildung verhinderlich entgegentrat oder befördernd zur Seite stand«[2]. »Wie mancher Wertvolle«, sagt Schmidt weiter, »hält sich in Bescheidenheit und zarter Scheu vor den Augen der größern Welt zurück und verdiente es doch, daß er, was sich ihm im Leben versagte, im Tode noch leuchte als Vorbild.« Der »Neue Nekrolog« erschien in der stillen Zeit des Biedermeier. Schmidt bedauerte, daß es nicht möglich sei, auch »vorzüglichen Ausländern einen Zypressenzweig auf ihr Grab zu legen«. Obwohl tiefaufwühlende politische Ereignisse — die französische Fremdherrschaft und die Befreiungskriege — inzwischen über Deutschland dahingegangen waren,

[1] Gleichzeitig mit dem »Nekrolog der Teutschen für das 19. Jahrhundert« erschien ein von Professoren der Universität Halle herausgegebenes Unternehmen, in dessen Vorwort ausdrücklich erklärt wurde, daß es nicht mit dem Schlichtegrollschen Nekrolog konkurrieren wolle: »Der Biograph. Darstellungen merkwürdiger Menschen der drey letzten Jahrhunderte. Für Freunde historischer Wahrheit und Menschenkunde (ab Bd. 4: Nebst einem vollständigen Nekrolog des 19. Jahrhunderts).« Bd. 1—8. Halle 1802—10, nebst Suppl. enth. »Verdienste der Professoren zu Helmstedt um die Gelehrsamkeit von P. J. Bruns«. Als Zweck dieses Unternehmens geben die Verfasser an: Belehrung über historisches Wissen und Unterhaltung. Die Einleitung des Werkes: »Überblick der drey letzten Jahrhunderte aus dem Gesichtspunkt der Biographik« ist nur eine Anhäufung einzelner Namen. Die Anordnung des Werkes war sehr lose, wie sich gerade der passende Stoff bot; es enthält Biographien aller Länder und bevorzugt zeitlich das 18. Jahrhundert. Vgl. das Vorwort zum 1. Band (1802).

[2] Neuer Nekrolog, 1. Jahrg. 1823, I, Vorrede, vgl. auch 2. Jahrg. 1824, I, S. XIV: »... es waltete ... der gesteigerte Wunsch und das wachsende Bemühen vor, das Leben durch äußere und innere Tatkraft Ausgezeichneter also zu schildern, daß die Darstellung sich gestalte zum klaren Spiegel und treuen Vorbild, darin sich das unsere nacheifernd beschauen und das ihrige andauernd sich verherrlichen möge.«





bleibt auch dieser »Neue Nekrolog der Deutschen« durchaus in einer ganz unpolitischen Lebenssphäre stecken. Welche Charaktere dem Herausgeber vor allem als würdig vor Augen stehen, ergibt sich aus einer Definition des »guten Mannes«: »der, welcher für seine Pflicht lebt; sich seinem Amte mit Eifer widmet; nichts gering achtet, was dem Ganzen frommt, zu dem er gehört; das Gute, wo er es findet, ehrt und fördert; das Böse nach seinen Kräften vermindert und abwehrt; keinem Unrecht tut, auch wenn er Unrecht erfährt, und Gott anheimstellt, was er nicht zu ändern vermag.« Wenn diese Betrachtung auch nur darauf berechnet ist, die Biographie Schlichtegrolls einzuleiten, so bleibt sie doch allgemein charakteristisch für die Haltung des Nekrologs zum Leben überhaupt. Die Sehnsucht nach Stille und die Hochschätzung der privaten Tugenden, die Scheu vor dem großen öffentlichen Charakter gehört ja zu den Merkmalen der Biedermeierzeit, deren getreues Abbild dieser Nekrolog sein will. Mit dem Jahre 1848 brach eine neue Zeit politischen Kampfes an. Der »Neue Nekrolog« hat sich über sie hinweg noch in den Anfang der Reaktionszeit hinübergerettet und wurde mit dem Jahrgang 1852 eingestellt. Aber es waren nicht die politischen Stürme der Zeit und die ihnen folgende Reaktion, die ihn zu Fall brachten: die Ursache lag darin, daß er sich wirtschaftlich nicht mehr halten konnte. Er erschien ohne jede fremde Hilfe, als ein reines Verlagsunternehmen, und bedurfte nach Aussage des Verlegers eines jährlichen Zuschusses von 500 Talern. Der Idealismus des Verlegers verdient eine um so höhere Anerkennung der Nachwelt, da die Mitwelt sie ihm versagt hat, denn das Werk brachte es niemals über 200 feste Bezieher hinaus[1]. Bernhard Friedrich Voigt[2] ist der Name dieses opfermutigen Verlegers: er tritt selbst hinter sein Werk bescheiden zurück, obwohl er der Anreger, Gründer und Träger des Werkes durch ein Menschenalter hindurch gewesen ist. Schmidt, der die Vorrede zum ersten Band verfaßte und damit die Richtlinien für die weiteren Bände aufstellte, hat nur die ersten beiden Jahrgänge herausgegeben; die späteren sind von Voigt selbst mit Unterstützung durch den Kirchenrat Teuscher bearbeitet worden. Bernhard Friedrich Voigt hat ebenso wie Schlichtegroll das größte Verdienst um die deutsche Nekrologie erworben: in ihm ist der umsichtige und verantwortliche Herausgeber und der wagemutige Verleger in einer Person vereinigt. Er täuschte sich in der Hoffnung, bei seinen Zeitgenossen Anerkennung für

---

[1] Diese und die folgenden Angaben stammen aus dem Vorwort zum 29. Band des »Neuen Nekrologs« (Weimar 1853), S. XV, vgl. auch das Vorwort des 30. Bandes (1854).

[2] Bernhard Friedrich Voigt, geb. 5. Juli 1787 in Weimar, gest. am 17. Febr. 1859 im 72. Lebensjahr ebenda, war ein Sohn des von Goethe geschätzten Mineralogen Johann Karl Wilhelm Voigt. J. Wahle hat dem Verleger B. F. Voigt eine biographische Notiz in der A. D. B. 40, 203 gewidmet, in der zwar der »Neue Nekrolog« als eines seiner Verlagswerke erwähnt, aber in seinem Wert und seiner Bedeutung nicht gewürdigt wird. Dazu wäre eigentlich in der A. D. B. Veranlassung genug gewesen!



seine Leistungen zu finden, sogar ein Appell an König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, in dem er sich bereit erklärte, durch unentgeltliche Abtretung seines Verlagsrechtes, durch Darbringung seines großen Apparates, durch seine Beihilfe und Erfahrung alles zu tun, um ein Fortleben des »Neuen Nekrologs« »unter der Ägide einer Akademie, Sozietät oder sonst eines wissenschaftlichen Vereins« zu ermöglichen, verhallte ungehört; in den 50er Jahren fand sich kein wissenschaftliches Institut, das diese Aufgabe aufgegriffen hätte. Es fehlte noch an dem Verständnis für den wissenschaftlichen Wert einer solchen biographischen Sammlung, für die Unentbehrlichkeit einer aus der Kenntnis der Mitlebenden geschöpften Nekrologie, die den Stoff für die Zukunft vor dem Vergessen rettet: dies hatte Voigt erkannt, ohne davon seine Zeitgenossen und zumal die wissenschaftlichen und staatlichen Instanzen überzeugen zu können. »Ich konnte mich nun einmal nicht von der Idee trennen, daß die Personengeschichte die Hauptelemente zur Weltgeschichte hergäbe, daß eine solche Todes- und Personenchronik ein wissenschaftliches, historisches, nationales und Familienbedürfnis sei, und daß durch ihr Aufhören in der Literatur eine fühlbare Lücke entstehen würde, die später schwer auszufüllen sein möchte, da die Herausgabe mit tagtäglicher Aufmerksamkeit, Zeitungslektüre, Aufsammlung und Erforschung von Notizen verknüpft ist und hierüber das einmal Versäumte nicht mehr nachzuholen, sondern unwiederbringlich verloren und der lange, seit einem Menschenalter gesponnene Faden für immer abgerissen ist.« Diese Voraussage hat sich nach dem Eingehen des »Neuen Nekrologs« bestätigt.

Im Vergleich mit Schlichtegrolls Nekrologen hat Voigt die Anzahl der Biographien noch erheblich vermehrt. Den Biographien folgten in jedem Jahrgang Totenlisten, die sich auf die Angabe der Lebensdaten und der bibliographischen Nachweise beschränken. So erreichte die Zahl der in den 30 Jahrgängen (60 Bänden) behandelten Persönlichkeiten etwa 43000—44000 Namen (nach Angabe Voigts); die Zahl der ausgeführten Biographien, die beispielsweise für die letzten beiden Jahrgänge (29. und 30. Jahrg.) 345 und 298 betrug, besagt über ihren Inhalt und Wert nichts: es bedarf keines ausdrücklichen Beweises, daß unter den Biographien manche entbehrlich sind, wenn man einen geschichtswissenschaftlichen Maßstab anlegt. Es kommt hinzu, daß nur etwa zwei Drittel aller Biographien Originalbeiträge sind, während die übrigen aus anderen Zeitschriften übernommen wurden; es vermindert den Wert des »Neuen Nekrologs« wesentlich, daß gerade die bedeutendsten deutschen Männer dieses Zeitalters keine Originalbiographien erhalten haben. Bei der Durchsicht der Biographien an Hand der drei Registerbände (1832, 1842, 1852) gewinnt man den Eindruck, daß, so weit nicht bestimmte Rücksichten, z. B. höfische, eine Rolle spielten, mehr die menschlichen Qualitäten als die sachlichen Verdienste einer Persönlichkeit für die Auswahl der Bio-

graphien ausschlaggebend waren. Von diesen Schwächen abgesehen, die um so mehr hervortreten, je größer die Zahl der Biographien wird, steckt eine wertvolle historisch-biographische Leistung in diesem Werk, so daß es für die Personengeschichte dieser 30 Jahre eine unentbehrliche und unerschöpfliche Quelle bleibt. Es war durch Schlichtegroll bereits vorgezeichnet, daß auch Vertreter der praktischen Berufe ihre Stelle im Nekrolog fanden. Voigt gab auch dem Auslandsdeutschtum einen bescheidenen Platz, freilich nur in dem Sinne, daß die in dem Gebiet des deutschen Bundes geborenen Deutschen, deren Tätigkeit sich im Auslande abgespielt hatte, berücksichtigt wurden, Österreich rechnete als Glied des deutschen Bundes selbstverständlich dazu. Es wurden aber auch Schweizer aufgenommen, selbst dann, wenn sie nicht deutscher Nationalität waren. So fehlt es noch an einer festen Begrenzung der aufzunehmenden Personen, entscheidend ist mehr ihre Staatsangehörigkeit als ihre Nationalität.

Mit dem Voigtschen »Neuen Nekrolog« ging ein Werk parallel, das andere Ziele verfolgte; es wurde angeregt von dem Verleger F. A. Brockhaus, in dessen Verlag es erschien: »Zeitgenossen. Biographien und Charakteristiken (Reihe 3: ...ein Magazin für die Geschichte unserer Zeit)«[1]. Dieses Unternehmen war zwar von dem im gleichen Verlag erscheinenden Konversationslexikon unabhängig, aber es diente doch wesentlich zu dessen Ergänzung nach der biographischen Seite hin. Die Redaktion besorgten nacheinander Fr. A. Koethe, Fr. M. G. Cramer, Fr. Chr. A. Hasse, vor allem aber der Verleger selbst. »Brockhaus war die eigentliche Seele des Unternehmens«; er starb aber bereits 1823. Auch bei den »Zeitgenossen« wie bei Voigts »Neuem Nekrolog« war der Verleger selbst die treibende Kraft; er verstand es, tüchtige Mitarbeiter zu gewinnen, die dem Werke bald ein gutes Ansehen in der Öffentlichkeit gaben, wenn auch die Beiträge oft anonym erschienen. Besonders wertvoll, auch über die Zeit ihres Erscheinens hinaus, sind einige Selbstdarstellungen, zu denen F. A. Brockhaus einige Gelehrte und Dichter anzuregen wußte (Friedrich Creutzer, Malchus, Friedrich Christoph Schlosser, Matthisson und Woltmann). Von den Mitarbeitern sind zu nennen Adam Müller — der die erste Biographie des Werkes (über Kaiser Franz I.) beisteuerte, aber auf den Rat des Freiherrn von Hormayr, bald nicht mehr zur weiteren Mitarbeit aufgefordert wurde; für ihn trat der Hormayr selbst als Mitarbeiter ein —, ferner Benzenberg, Varnhagen von Ense, August Wilhelm Schlegel u. a. Die wegweisende und das Werk in seinem Charakter bestimmende Vorrede zum 1. Band der 1. Reihe (S. V—XXXII) schrieb D. Friedrich August Koethe, Professor in Jena;

[1] Leipzig und Altenburg 1816—1841: Reihe 1, Bd. 1—6 (= Heft 1—24), 1816—21; Neue Reihe, Bd. 1—6 (= Heft 1—24), 1821—27; Reihe 3, Bd. 1—6 (= Heft 1—48), 1829—41. Vgl. über die Entstehung und Absicht sowie über die Mitarbeiter der »Zeitgenossen« die Biographie Friedrich Arnold Brockhaus' von Heinrich Eduard Brockhaus, Bd. II (1876), 202—221; ferner von dem gleichen Verfasser: Die Firma Brockhaus 1805/1905 (1905), 33 f., 38, 67.



aus dieser Vorrede seien einige Sätze zitiert: »Der Herr Verleger hatte sich lange mit dem Gedanken beschäftigt, eine für die Zeitgeschichte brauchbare Sammlung von Biographien und Charakteristiken, nach der Art der englischen public characters, sofern auch Deutschland solche haben kann, und in noch größerer, nicht bloß auf ein Land beschränkter Ausdehnung, zu veranstalten.... Tote und Lebende, die seit dem Jahre 1789 merkwürdig geworden, sind als Zeitgenossen zu betrachten. Jenes Jahr ist als notwendiger Grenzpunkt angenommen, weil mit demselben ein für Europa so wichtiger Zeitabschnitt beginnt, daß die neuere Geschichte der europäischen Völker dort anhebt, und weil nur auf diese unsere Zeitgeschichte unser Unternehmen berechnet ist. ... Beiträge zur Geschichte unserer Zeit, Vorarbeiten für die, welche künftig diese Geschichte erforschen und schreiben werden, bewährte Schilderungen aus dieser Zeit selbst, zu liefern, dazu ist diese Sammlung bestimmt.« In der Betonung des »public charakter« liegt ein neuer politischer Zug dieses Unternehmens, das von Schlichtegrolls und Voigts Bestrebungen unterscheidet. Dieses betont aktuelle Interesse prägt ihm seinen eigenen Wert auf, es kam daher auch zu gelegentlichen Konflikten mit der Zensur. Im Gegensatze zu Schlichtegroll und Voigt, die den stillen Tugenden ein Denkmal setzten und daher vermieden, sich allzuweit auf das politische Feld hinauszuwagen, wollte Brockhaus gerade die allgemein bekannten Persönlichkeiten würdigen: »Sie müssen in einem öffentlichen Leben eine sichtbar geschichtliche Beziehung zu ihrer Zeit, ihre Biographien müssen wirklich für die Zeitgeschichte eine höhere Bedeutsamkeit haben, und es bleiben daher solche, ob auch noch so erfreuliche Erscheinungen, die in stiller Verborgenheit dahinwandelten, von unserem Plane ausgeschlossen.« In diesen Worten ist die besondere Note, die die »Zeitgenossen« im Vergleich mit Schlichtegrolls Nekrolog und zu Voigts Neuem Nekrolog besitzen, deutlich gezeichnet. In seiner ausgesprochenen Absicht, die Zeitgeschichte auch in ihren politischen Äußerungen zu erfassen und darzustellen, ist dieses Unternehmen als ein Vorläufer des »Biographischen Jahrbuchs« und des »Deutschen Biographischen Jahrbuchs« anzusehen. Als Ganzes genommen, setzt es aber die Linie der deutschen biographischen Sammelwerke nicht geradlinig fort, sondern bildet mit dem »Biographen« zusammen eine eigene Gattung, die sich ebenso frei hielt von jeder Systematik wie von der Bindung an ein bestimmtes Ziel, wie es die Jahresnekrologien verfolgen. Unbeschadet ihres großen inneren Wertes hinterließen daher die »Zeitgenossen«, als sie 1841 ihr Erscheinen einstellten, keine große Lücke in der deutschen Nekrologie, da sie niemals einer bestimmt umgrenzten Aufgabe gedient hatten, sondern nur Sammelbecken für Biographien und Selbstbiographien gewesen waren[1].

[1] Neben den ausgeführten Biographien gab es eine ständige Abteilung: »Andeutungen zu Biographien und Charakteristiken der Zeitgenossen«, über deren Zweck sich der Herausgeber im



»Deutschland wird von 1853 an keinen Nekrolog mehr haben«, verkündigte Voigt in seiner Zueignung des 29. Jahrg. des »Neuen Nekrologs« an Friedrich Wilhelm IV. Die Lücke, die damit im deutschen Geistesleben entstand, kommt den späteren Forschern deutlicher zum Bewußtsein als den mitlebenden Geschlechtern, die in jedem einzelnen Fall Ersatz in den Nachrufen und Nekrologen der Tageszeitungen und Zeitschriften fanden. Aber solche Biographien sind weit zerstreut und später schwer wieder auffindbar, da die Zeitschriften zuweilen ihre Titel oder Erscheinungsform ändern oder ihr Erscheinen ganz einstellen, so daß es später oft schwierig ist, die in Frage kommenden Zeitschriften selbst überhaupt festzustellen[1]. Die Nekrologie wird führerlos und zufällig: es fehlt an dem notwendigen Ausgleich, es kann vorkommen, daß selbst bedeutende Persönlichkeiten auf einem Sondergebiet, für die keine Zeitschrift vorhanden ist, vergessen werden, und es ist dann später schwer, ja unmöglich, das Versäumte nachzuholen: dies trifft zumal die Männer des praktischen Lebens, die literarisch nicht hervorgetreten sind und von deren Wirken nur die nächsten Freunde und Mitarbeiter Kunde geben können. Sind diese erst selbst verstorben, so geht mit ihnen auch die lebendige Kenntnis einer Persönlichkeit, in deren Nähe sie gelebt und geschaffen haben, für immer dahin.

Die in 44 Jahren von 1852 bis 1895 fehlende jährliche Nekrologie wird nur unvollständig ersetzt durch Brockhaus' »Unsere Zeit«, die als Ergänzung seines Konversationslexikons gedacht waren und neben vorwiegend sachlichen und historischen auch biographische Artikel brachten, und Ersch und Grubers »Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste«, die ebenfalls Artikel Verstorbener enthält, aber unvollendet blieb[2]. Im Jahre 1896 erschienen

---

Band 1, 179ff. ausspricht: sie dienten nur der Materialsammlung und geben kurze Nachrichten. Obwohl jede Reihe ein Gesamtinhaltsverzeichnis besitzt, ist die Auffindbarkeit der Biographien doch erschwert, weil kein Prinzip besteht, wonach eine bestimmte Biographie an bestimmter Stelle zu erwarten ist: das liegt an dem mit dem Zeitlauf wechselnden Begriff »Zeitgenosse« (Schneider, Handbuch der Bibliographie, 4. Aufl. (1930), 470 f.)

[1] Schon Schlichtegroll weist auf diesen Mangel hin: »Setzt auch ja noch jemand, ein Freund, ein Schüler, dem guten Verstorbenen ein kleines Monument, so bleiben solche einzelnen Bogen entweder in dem engen Bezirk der Vaterstadt, oder sie verlieren sich in einer unserer vielen Zeitschriften, in deren buntem Inhalt sie flüchtig übersehen werden« (Nekrolog auf das Jahr 1790, I, 23f.).

[2] In engem Zusammenhang mit dem Konversationslexikon standen zwei andere Unternehmen der Firma F. A. Brockhaus: »Die Gegenwart, enzyklopädische Darstellung der neuesten Zeitgeschichte«, 12 Bände, Leipzig 1848—1856 (vgl. H. E. Brockhaus, Die Firma Brockhaus 1805/1905, 105 und V. Valentin, Geschichte der deutschen Revolution 1848/49, II, 595f.) und »Unsere Zeit, Jahrbuch [seit 1865: Monatsschrift] zum Konversationslexikon«, Leipzig 1857—1891 (35 Jahrgänge, seit 1865 mit dem Untertitel: Deutsche Revue der Gegenwart, seit 1874 ohne Zusammenhang mit dem Konversationslexikon, vgl. H. E. Brockhaus, Die Firma F. A. Brockhaus, 209 u. 310); diese Zeitschriften enthalten neben sachlich-historischen Artikeln auch Biographien; sie können aber die in den Jahren 1853 bis 1896 fehlende Jahresnekrologie nicht ersetzen, ebensowenig, wie dies Ersch und Grubers (im gleichen Verlage erschienene) »Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste«, die auch biographische Artikel enthielt, vermochte (vgl. H. E. Brock-



dann Bettelheims »Biographische Blätter«, die nach dem 2. Bande in das »Biographische Jahrbuch und Deutscher Nekrolog« umgewandelt wurden. Aber Bettelheims »Biographisches Jahrbuch«, von dem noch zu reden sein wird, traf bereits auf eine ganz veränderte geistige Lage. Inzwischen war nämlich das große Werk der »Allgemeinen Deutschen Biographie« (A.D.B) schon weit vorgerückt.

Die A. D. B. verdankt ihren Ursprung[1] einem Vorschlag Rankes, den er zuerst 1858 bei der Stiftung der Historischen Kommission bei der Bayrischen Akademie der Wissenschaften machte, der aber damals vor wichtigeren Aufgaben zurückgestellt wurde. 1868 griff Ranke diesen Plan wieder auf, und nun wurde er in der Kommission angenommen. Der erste Band der A. D. B. erschien 1876; diese Jahreszahlen zeigen schon, was diesem Unternehmen Antrieb und Schwung gab: es war die nationale Bewegung und die 1870 erreichte deutsche Einheit. Von der politischen Zusammenfassung der deutschen Stämme aus wollte man die gesamte deutsche Geschichte als eine Einheit im Bilde aller Persönlichkeiten überschauen, die an dem Aufbau des Deutschtums mitgewirkt hatten. So verstand es sich von selbst, daß die inneren Grenzen des Werkes nicht mit den Grenzen des neugegründeten Reiches zusammenfielen: das Deutschtum als Ganzes vielmehr wurde Gegenstand der A. D. B. Auch die Schweiz und sogar die Nieder-

---

haus, Die Firma Brockhaus, S. 107, 212 und 305 f.). Diese drei Werke, so verschieden sie in Absicht und Ausführung sind, dienen als zuweilen brauchbare, öfter aber auch versagende Auskunftsmittel für die Zeit von 1853—1895, in der eine Jahresnekrologie in Deutschland fehlte. Eine ebenfalls von F. A. Brockhaus verlegte Sammlung von Biographien von historischen und literarhistorischen Persönlichkeiten der Neuzeit mag hier noch erwähnt werden: »Der neue Plutarch. Biographien hervorragender Charaktere der Geschichte, Literatur und Kunst, hrsg. von Rudolf von Gottschall«, 12 Teile 1874/88; sie beschränkte sich nicht auf deutsche Persönlichkeiten; ihr Wert liegt ausschließlich in den einzelnen, von bekannten Gelehrten verfaßten Biographien, einen ausgeprägten Charakter trägt die Sammlung nicht (vgl. H. E. Brockhaus, ebd. S. 307 f.).

[1] Einen eigentlichen Vorläufer hat die A. D. B. in Deutschland nicht gehabt. (Von den ausländischen Vorbildern wird noch nachher gesprochen.) Das »Pantheon der Deutschen«, hrsg. von Friedrich Gotthold Jacobäer, Chemnitz (bei Karl Gottlieb Hoffmann), Bd. 1, 1794; Bd. 2, 1795; Bd. 3, 1800 erschienen, blieb unvollendet, weil der Aufforderung des Verlegers im letzten Band zur »Pränumeration bis zur Herbstmesse 1800« offenbar keine hinreichende Folge geleistet worden ist. Die vorhandenen Bände enthalten Biographien von Luther (von Ernst Karl Wieland), Friedrich II., König von Preußen (von Heinrich Würder), Kaiser Rudolf von Habsburg (von Christoph Girtanner), Lessing (von Johann Friedrich Schink), »Hermanns Schlachten« (von Friedrich Christian Schlenkert), Hutten (von Christian Jakob Wagenseil), Copernikus (von Georg Christoph Lichtenberg) und Moritz von Sachsen (ohne Verfassernamen, vielleicht vom Herausgeber verfaßt). Aus diesen neun Biographien, von denen vier dem 16. Jahrhundert, drei dem 18. Jahrhundert (bzw. der Wende des 17. und 18. Jahrhunderts) angehören, läßt sich als Auswahlprinzip wohl nur erschließen, daß die deutsche Geschichte vom Beginn (mit Einschluß der deutschen Vorzeit) berücksichtigt werden sollte; auch die berufliche Gliederung ist unter den neun Biographien eine sehr verschiedene. Die lose Ordnung der Biographie läßt nicht darauf erkennen, ob eine systematische Ausschöpfung des gesamten Stoffes, wie es in der A. D. B. geschehen ist, beabsichtigt war. Immerhin sind gerade neuere Werke, wie die landschaftlichen Biographiensammlungen, zu dieser freieren Form der Anordnung zurückgekehrt, da die streng alphabetische Reihenfolge viele redaktionelle Nachteile hat, die durch den Vorteil schnelleren Auffindens der Biographie nicht immer ausgeglichen werden (s. u. S. 1137).

lande — diese freilich nur bis 1648 — wurden in das Werk einbezogen, Österreich bis zur Gegenwart mit berücksichtigt. Dagegen wurden ausdrücklich Deutsche, »welche in die Fremde ausgewandert, dieser den wesentlichen Teil ihrer Lebenstätigkeit widmeten«, ausgeschlossen[1]. Der Begriff des Auslandsdeutschtums besaß also für die Herausgeber der A. D. B. noch keine verpflichtende Kraft: für die Zeit des Entstehens der A. D. B. eine begreifliche, aber bezeichnende Einstellung. Indem dieses Werk bis in die ältesten Zeiten der deutschen Geschichte zurückgriff und bis an die unmittelbare Gegenwart heranführte (31. Dez. 1899), zog es einen weit größeren Rahmen als jedes deutsche biographische Sammelwerk vorher oder nachher. Die A. D. B. erwies aber zugleich durch ihr äußeres und inneres Wachsen die unabweisbare Notwendigkeit biographischer Sammelarbeit und biographischer Darstellungen. Geschichtliche Werke können den Reichtum der deutschen Geschichte allein nicht erschöpfen: dazu bedarf es der Biographie als Ergänzung und Vertiefung; in der A. D. B. ist Stoff zu einer Geschichte des deutschen Menschen, zu einer Entwicklungsgeschichte der deutschen Persönlichkeit, der deutschen Seele verborgen, wenn dies freilich bei der alphabetischen Anordnung nur unvollkommen hervortritt.

Im Jahre 1910 erschien der 55. Band, mit dem das Werk abschloß; es folgte im Jahre 1912 noch der Registerband (Bd. 56). So wurde dieses Werk, das in der Reichsgründungszeit entstanden war, erst nahe vor Beginn des Weltkrieges zu Ende geführt, und es bildet daher ein bezeichnendes Zeugnis für den Geist dieser Friedenszeit, in der das Bismarcksche Deutsche Reich wachsen und sich entwickeln konnte. Die A. D. B. wird von nationalem Hochgefühl getragen. Auch der wissenschaftliche Geist dieser Zeit ist in diesem Werk charakteristisch manifestiert. Das Urteil Alfred Doves in seiner Adresse für den Herausgeber Rochus Freiherr von Liliencron[2] gibt wohl am treffendsten den Geist und Sinn dieses Werkes und seiner Mitarbeiter wieder: »Der innere Gehalt der A. D. B. bleibt dem Urteil künftiger Geschlechter überlassen; dem heutigen, das unter Ihrer Leitung dabei mitgewirkt, geziemt nur zu sagen: es war uns zu tun um die Ehre des Zeitalters und des deutschen Namens.«

Eine Geschichte der A. D. B. ist bisher noch nicht geschrieben, nur Beiträge dazu sind geliefert worden (in der Biographie des Freiherrn Rochus von Liliencron von Anton Bettelheim, 1917): es kommt dabei weniger

[1] Gegen diese Abgrenzung des Begriffes »deutsch« hat schon Max Lehmann in seiner Besprechung der ersten beiden Bände der A. D. B. Einwendungen erhoben unter Hinweis auf die Schwierigkeit, eine Grenze zwischen Schleswig-Holstein und Dänemark zu ziehen, und auf die Erfüllung Rußlands mit deutscher Kultur als eines hochbedeutsamen Stücks unserer Geschichte. H. Z. 36, 503.

[2] Abgedruckt in der Vorrede Alfred Doves zum Registerband (Bd. 56) der A. D. B.

auf eine Chronik ihres Entstehens und Wachsens an als vielmehr darauf, das vollendete Werk an den Absichten zu messen, die in der ersten Denkschrift Liliencrons[1] entwickelt wurden, und die ziemlich unverändert von der Historischen Kommission angenommen worden sind. Alle Einzelkritik, wie sie bisher schon geübt wurde, muß versagen vor dem großen Umfang des Werkes: man kommt über die Anerkennung der Gesamtleistung und über kritische Bemerkungen mehr zufälligen Charakters — so weit eben die Beobachtungen des Einzelnen reichen — nicht hinaus, solange die A. D. B. nicht besser erschlossen wird, als es bisher geschehen ist: das einzige Verzeichnis ist das alphabetische Register (Bd. 56), das den einzelnen Namen (aber nur zur besseren Unterscheidung Gleichnamiger) Beruf und Todesjahr hinzufügt. Es fehlen also die Aufgliederung der in der A. D. B. enthaltenen Biographien nach Stand, Beruf und Würden, wie sie der erste Registerband von Voigts »Neuem Nekrolog« vorbildlich bietet[2], und ferner eine Aufgliederung nach Landschaften, aus denen die Persönlichkeiten stammen oder denen sie nach ihrem Wirkungskreis angehören. Diese beiden Register würden den reichen Inhalt des Werkes sowohl für die Sozialgeschichte und für die Territorial- und Landesgeschichte erst wahrhaft nutzbar machen. Ranke setzte gegen den Vorschlag Döllingers, der eine zeitliche Gliederung vorschlug, die alphabetische Ordnung der Biographien in der A. D. B. durch, weil jede andere Anordnung sich als undurchführbar erweist: freilich scheitert auch diese Ordnung daran, daß mit dem Band 46 ein zweites Alphabet beginnt und über fast alle Bände der A. D. B. Nachträge und einzelne Berichtigungen verstreut sind, so daß der Benutzer immer auf das Gesamtregister angewiesen ist. Für die Verteilung der Biographien ihrer Zahl nach auf die einzelnen Jahrhunderte der deutschen Geschichte gibt es — außer den im Register beigesetzten Todesjahren — keinen Anhalt; da für die A. D. B.

[1] Abgedruckt in Bettelheims »Leben und Wirken des Freiherrn Rochus von Liliencron mit Beiträgen zur Geschichte der A. D. B.« (1917), 270—288, als Beilage A: Liliencrons Bericht an die Historische Kommission, betreffend die Anlage und Einteilung der Allgemeinen Deutschen Biographie (1869). Es lassen sich keine wesentlichen Unterschiede zwischen den in dieser Denkschrift und den im Vorwort des ersten Bandes der A. D. B. aufgestellten Grundsätze feststellen.

[2] Der 2. und 3. Registerband enthält aus Platzmangel keine Liste nach Beruf und Stand, dafür aber wie der 1. Band neben dem alphabetischen Register ein Verzeichnis der Biographien nach Landschaften. Einen Ersatz bieten die Übersichten nach Beruf und Stand (und nach Landschaften), die im Vorwort jedes einzelnen Bandes enthalten sind. Wurzbach hat ebenfalls in seinem — später zu erwähnenden — Biographischen Lexikon des Kaisertums Österreich Übersichten über die Verteilung der Biographien auf die Berufe und Stände, ferner nach Landschaften gegeben, vgl. die Bände 1, 13, 31 und 60. Der Wert solcher Übersichten war sowohl Voigt wie Wurzbach aus ihrer Beschäftigung mit den Biographien selbst erwachsen, ohne daß sie den modernen Begriff der »Soziologie« kannten. Aus der Auswahl der Biographien in den biographischen Sammelwerken darf man freilich keinen sicheren Schluß darauf ziehen, daß die am besten vertretenen Berufe der Gelehrten, Schriftsteller, Künstler auch die wichtigsten Träger des kulturellen Lebens gewesen seien. Die oft einseitige Auswahl und die Bevorzugung von Schriftstellern beruht vor allem darauf, daß Gelehrte die Auswahl getroffen haben. Vgl. die Kritik G. Kaufmanns in der H. Z. 86, 275 und H. Z. 92, 94. Vgl. auch Anhang S. 1137f.

selbst statistische Angaben darüber fehlen, nehmen wir das Dictonary of National Biography zur Hilfe, dessen zweiter Herausgeber Sidney Lee im Vorwort zum 63. Bande eine genaue chronologische Statistik aufgestellt hat[1], die sich sogar bis auf den Anteil der einzelnen Buchstaben erstreckt. Nehmen wir aber seine Gesamtzahlen für jedes Jahrhundert, so ergibt sich, daß auf die Zeit vom Beginn der englischen Geschichte bis zum Jahre 1500 nur ein Zehntel aller Biographien entfallen, während die letzten vier Jahrhunderte (1501—1900) neun Zehntel aller Biographien umfassen. Es ist an sich nicht verwunderlich, daß das gesamte Mittelalter nur so schwach vertreten ist, weil aus diesen Jahrhunderten noch zu wenig biographisches Material überliefert ist (s. o. S. 1076). Das Schwergewicht des Dict. of Nat. Biogr. verschiebt sich aber noch weiter zur Gegenwart hin, da etwas mehr als vier Zehntel (genau 43%) der Biographien dem 19. Jahrhundert angehören (obwohl keine Lebenden aufgenommen sind). Man kann also ohne Übertreibung sagen, daß die Hälfte der Biographien auf den Zeitraum der letzten 120—150 Jahre (vom Jahre 1900 ab zurückgerechnet) entfallen.

Die Verteilung auf die Jahrhunderte (in Prozentzahlen) ergibt:

| | |
|---|---|
| vom Beginn der englischen Geschichte bis 1100 | 2% |
| von 1101 » 1500 | 8% |
| von 1501 » 1600 | 7% |
| von 1601 » 1700 | 20% |
| von 1701 » 1800 | 20% |
| von 1801 » 1900 | 43% |
| | 100% |

Für die deutsche Geschichte wird der Anteil der Biographien aus dem 16. Jahrhundert prozentual bedeutend höher sein als der aus dem 17. und vielleicht sogar aus dem 18. Jahrhundert; aber abgesehen von solchen Verschiebungen im einzelnen, werden die Zahlen im ganzen auch für die A. D. B. zutreffen.

Legt man aber statt der Anzahl der Biographien ihren Umfang der Berechnung zugrunde, so wird der Anteil der neueren Jahrhunderte und zumal des 19. Jahrhunderts an dem gesamten Werk noch erheblich größer. Das Schwergewicht verlagert sich dann immer deutlicher in die neuere und neueste deutsche Geschichte. Sämtliche Beiträge der A. D. B., die Persönlichkeiten des deutschen Altertums und Mittelalters bis 1500 behandeln, würden zusammen zwei bis höchstens drei Bände von den 55 Bänden der A. D. B. um-

[1] Sidney Lee gibt im Band 63 des Dict. of Nat. Biogr. eine »statistical account« (Bd. 63, V—XXII): er selbst bekennt seine Neigung zu einer statistischen Erfassung und Ausschöpfung des biographischen Materials dieses Werkes. Auch Voigt bezeugt durch seine jedem Jahrgang des »Neuen Nekrologs« beigegebene Statistik und durch eigenes Bekenntnis seine Freude an statistischen Berechnungen, gleiches gilt von Wurzbach.

fassen. Wenn man berücksichtigt, daß die Bände 46—55, welche das zweite Alphabet enthalten (neben den Nachträgen zu früheren Bänden), nur Persönlichkeiten behandeln, die zwischen 1875 und 1900 verstorben sind, so hat man in diesen 10 Bänden bereits einen Ersatz für die fehlende Jahresnekrologie dieses Zeitraums; freilich kann sie diese nicht völlig ersetzen, weil sie ja viel großmaschiger arbeitet als diese und auch durch die Form des Unternehmens unwillkürlich einen Anspruch auf höchste historische Wertung stellt, den eine jährlich erscheinende Nekrologie niemals erheben würde. Es zeigt sich darin nur — und das bestätigen auch Beobachtungen an den Parallelwerken der A. D. B., z. B. an dem Dictionary of National Biography —, daß eine historische Nekrologie in einen immer breiteren Strom in die Gegenwart ausmündet, der dann auch nicht mehr so klar fließt wie im Beginn, sondern viele Stoffe enthält, die seinen Spiegel trüben. Mit dem Steigen der Zahl der Biographien überhaupt wächst auch die Zahl der Persönlichkeiten dritten, vierten, ja fünften Ranges, die in das Werk aufgenommen werden. Dafür wird auch der Stoffreichtum größer, der nun der kommenden Geschichtschreibung wiederum als Grundlage ihrer Bewertungen dienen kann. Die »Allgemeine Deutsche Biographie« geht in ihren letzten 10 Bänden schon unmittelbar in die zeitgenössische Nekrologie über: ihre Fortsetzung in einem »Biographischen Jahrbuch« blieb daher der gegebene Ausweg, nachdem einmal das vorbestimmte Jahrhundertende erreicht war[1].

Mit dem Übergang zur zeitgenössischen Biographie war bereits die Grenze der A. D. B. erreicht. Einige Biographien aus den letzten 10 Bänden wurden wegen ihrer mangelnden Objektivität kritisch angefochten[2]. Diese Beiträge, eben weil sie erst kürzlich verstorbene Zeitgenossen behandeln, deren Wirken, zumal wenn es ein politisches war, sich noch gar nicht für den Biographen auf Grund erschöpfender Quellen überblicken läßt, fallen aus dem Rahmen der in den ersten 45 Bänden eingehaltenen streng historischen Objektivität. Aber sollte man deshalb ganz auf diese Persönlichkeiten in der A. D. B. verzichten? Über dem Ideale der Objektivität darf nicht die Pflicht einer gleichzeitigen Nekrologie vergessen werden, die freilich mehr nur die vorhandenen Kenntnisse aufzuzeichnen als schon bleibende Urteile zu fällen imstande ist; sollte wirklich ein Fehlurteil — vorausgesetzt, daß die Biographie in sich selbst wertvoll und ertragreich ist — die Meinungen über eine geschichtliche Persönlichkeit dauernd irreleiten? Die Kaiserin Augusta und Caprivi können

[1] Daß der Termin des 31. Dezember 1899 als Stichtag richtig gewählt ist, bezweifelt Thamm, Epilog zur A. D. B., Gymn. Pogr., Brieg 1905, S. 5. Sein Zweifel ist nicht gerechtfertigt, da das Jahrhundert an diesem Datum, nicht am 31. Dezember 1900 schließt. Vgl. darüber Neugebauer, Astronomische Chronologie I, 40.

[2] Vgl. Thamm über die Biographie der Kaiserin Augusta von H. v. Petersdorff und die Biographie des Grafen Caprivi von Poten; Max Lehmann sprach sich dagegen, zumal über die Caprivi-Biographie, sehr anerkennend aus, vgl. H. Z. 92, 92f.



heute auf Grund besser begründeter Quellenkenntnis richtiger beurteilt werden als zur Zeit ihres Todes. Das Urteil der Verfasser ihrer Biographie in der A. D. B. ist daher überholt, es bleibt ohne Nachwirkung: für uns dagegen ist die Kenntnis der Stimmung, die einem zeitgenössischen Urteil zugrunde liegt, auch jetzt noch wichtig, sie ist der historische Ausdruck einer politischen Anschauung und damit ein Zeugnis der Zeit und ihrer Auffassung der Zeitgeschichte: der spätere Leser dieser Biographien wird solche kritischen Äußerungen über die Taten eines Zeitgenossen leicht berichtigen können, aber sie werden ihm — auch wenn er sie nicht anerkennt — würdiger erscheinen als kritiklose Verherrlichung. Das Dictionary of National Biography hat auch die Gegenwart noch mit in seinen Bereich einbezogen, es wurde bis zum Jahre 1921 fortgeführt: dieser Schritt in die Zeitgeschichte konnte gegangen werden, weil das Werk im Vergleich zu dem deutschen »fast zu kühl und referierend« ist, so daß es »von Fremden geschrieben sein« könnte[1]: zudem hat sich das politische Leben Englands bereits in so feste Bahnen eingefahren, daß auch über politische Persönlichkeiten nach ihrem Tode kaum mehr so fundamentale Meinungsverschiedenheiten möglich sind wie in Deutschland, dessen politisches und kulturelles Dasein in dem letzten Menschenalter so tiefgreifende Wandlungen erfahren hat, daß ein Versuch, diese dem Biographen gestellten Schwierigkeiten durch kühles Referieren zu überwinden, scheitern müßte. So spiegelt denn auch ein deutsches biographisches Werk diesen Wechsel und dieses Werden notwendig wider. Es war daher ein richtiger Entschluß, die A. D. B. nicht fernerhin durch Nachtragsbände oder durch ein drittes Alphabet fortzusetzen, sondern die Fortführung einer jährlichen Nekrologie zu überlassen (vgl. hierzu Liliencrons Besprechung des ersten Bandes des Biographischen Jahrbuchs in den Gött. Gel. Anz. 1898, 655—672)[2]. Es ist noch nicht die Zeit gekommen, die A. D. B. nach ihrem Werte und ihrer Leistung abzuschätzen, da sie als lebendiges Werk zum täglichen Handwerkszeug aller historischen Wissenschaften gehört, oder auch dieses Werk einmal von Grund auf zu erneuern, zu ergänzen und fortzusetzen; ein Versuch, der in den letzten Jahren von der Histo-

[1] Aus einem Brief von C. W. Ernst, dem Sekretär der Bürgermeisterei von Boston, vom 5. Mai 1900 an Rochus Freiherrn v. Liliencron, abgedruckt in Bettelheims Biographie Liliencrons, S. 201.

[2] Bei dieser Gelegenheit charakterisiert Liliencron die Ziele der »A. D. B.«: »Das oberste Interesse ist dem leitenden Gedanken nach nicht auf die ganz persönlichen Schicksale und Züge des Einzelnen, sondern darauf gerichtet, wie der Einzelne aus dem Ganzen herauswächst und wie er auf das Ganze zurückwirkt. Hiernach schließt sich der Kreis der in der A. D. B. aufgenommenen Persönlichkeiten ab.« (Gött. Gel. Anz. 1898, 662.) Liliencron lehnt übrigens das Mißverständnis ab, als ob er das »Biograph. Jahrbuch« nur als eine Fortsetzung der A. D. B. betrachten wolle; er erkennt ihm einen eigenen Wert zu, der auch dann erhalten bleibt, wenn einmal eine Neubearbeitung der A. D. B. erschienen sein wird. Der Persönlichkeitskreis eines Jahrbuchs sei eben ein viel weiterer als der einer Nationalbiographie; erst in zweiter Linie diene eine Jahresnekrologie auch der Vorbereitung einer neuen A. D. B.



rischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften nach dem Plan Joseph Hansens gemacht wurde, eine Neubearbeitung in 12 Bänden zu schaffen, ist daran gescheitert, daß die Geldmittel fehlten: allein schon die Vorbereitungen eines neuen Werkes hätten Jahre beansprucht[1].

Der wiederholt geäußerten Klage, daß Verkehr, Handel, Erfindung und Erwerb zu wenig berücksichtigt seien[2], ist die Berechtigung nicht abzusprechen; aber die besonderen Schwierigkeiten, die gerade auf diesem Gebiet dem Herausgeber erwachsen, die auf politischem, kriegsgeschichtlichem, künstlerischem und literarischem Gebiet (um nur diese von der A. D. B. bevorzugten zu nennen) nicht bestehen, liegen nach den Worten des Herausgebers der »Rheinisch-Westfälischen Wirtschaftsbiographien« »in der Unzulänglichkeit aller Vorarbeiten und in der verhältnismäßig geringen Zahl der in Betracht kommenden Mitarbeiter«[3]; wenn dies noch in unserer von der Bedeutung von Wirtschaft und Industrie erfüllten Zeit gilt, wieviel mehr von den letzten Jahrzehnten des ausgehenden 19. Jahrhunderts, das erst die Anfänge einer industriellen Entwicklung sah.

So wird das Urteil auch über allbekannte Lücken des Werkes gerechter werden, wenn man erst einmal seinem inneren Werden auf Grund des Nachlasses Liliencrons nachgegangen ist. Dieser Nachlaß des Herausgebers der A. D. B., der im Januar 1928 auf Anregung Hermann Onckens aus dem Staatsarchiv Kiel nach München gebracht worden ist und dort von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften betreut wird,

---

[1] Die vorgeschlagenen Verzeichnisse der Biographien nach Landschaften, Stand und Beruf würden zugleich eine notwendige Voraussetzung einer solchen Neubearbeitung sein, da nur sie Aufschluß geben könnten über die noch vorhandenen Lücken. Ein weiteres Desiderat bildet ein Verzeichnis der Mitarbeiter der A. D. B.; es würde für die Gelehrtengeschichte des 19. Jahrhunderts höchst aufschlußreich sein, da es einen Einblick in die geistige Werkstatt der A. D. B. von der Seite der Wissenschaft her bieten würde, u. U. müßte auch dieses Verzeichnis durch landschaftliche und berufliche Gliederung der Mitarbeiter ergänzt werden; auch daraus würden sich wertvolle Schlüsse ergeben.

[2] Vgl. Bettelheim, Liliencron S. 201: in dem Briefe von C. W. Ernst 1898, G. Kaufmann in H. Z. 86, 275f. u. 92, 94 und dann öfter bis in die Gegenwart hinein von den beteiligten Kreisen; vgl. W. Däbritz in seinem »Vorschlag einer Rheinisch-Westfälischen Biographie durch Herausgabe von Biographischen Blättern für Rheinland-Westfalen« als Anhang abgedruckt in desselben Verfassers »Unternehmergestalten aus dem Rheinisch-Westfälischen Industriebezirk«, Jena 1929, S. 46ff. (vgl. S. 48), ferner das Vorwort zu Conrad Matschoß, Männer der Technik, 1925. Der Herausgeber des »Dictionary of Canadian Biography«, W. Stewart Wallace, motiviert die Bevorzugung der Schriftsteller mit Worten, die keine prinzipielle Höherbewertung verraten: »People who leave behind them something tangible, like books, are much more likely to have enquiries made about them than people who do not leave anything tangible behind them; and this will explain why, in the present volume, comparatively obscure authors are included, while men of much greater consequence of their own day and generation ared eliberately omitted.«

[3] W. Däbritz, a. a. O. S. 53; auch die Erfahrungen des Verfassers decken sich mit diesen Beobachtungen, daher enthält auch das D. B. J. noch zu wenig Biographien von Industriellen und Ingenieuren.



enthält noch wichtiges Material zur Gelehrtengeschichte[1] des 19. Jahrhunderts, das der Erschließung harrt: wieviel im einzelnen daraus zu gewinnen ist — sowohl für die Geistesgeschichte und politische Geschichte der A. D. B. — wird von R. Lorenz an dem Beispiel »Ottokar Lorenz und die A. D. B.« gezeigt[2]. Er gibt eine Charakteristik dieses begabten, aber schwer einzuordnenden Historikers; zugleich schildert er seine Mitarbeit an der A. D. B., die im wesentlichen in der Beratung des Herausgebers Liliencron bestand. Dabei wird zugleich des Anteils der Österreicher an der A. D. B. gedacht: einige der Mitarbeiter (zumal die militärischen) haben »jede Rücksicht auf die nationale Zugehörigkeit ihrer Helden fallengelassen ... Liliencron waltete eben wie ein weitherziger Gärtner seines Amtes, der sich schwer entschied, sein Werk zu beschneiden, auch wo es offensichtlich allzu üppig gedeiht. Sein Optimismus sah wohl auch da nur den Segen«[3].

Jede künftige Neubearbeitung oder Neuschaffung der A. D. B. muß vor allem die Begrenzung des Begriffes »deutsch«, die Liliencron für seine Zeit gerecht und verständig in der Denkschrift von 1869 und im Vorwort zum ersten Band (1875) gezogen hat, mit unseren gegenwärtigen Anschauungen vom Volkstum in Einklang bringen: nicht mehr die alten und neuen Reichsgrenzen, sondern die Volksgrenzen müssen jetzt den unbedingten Maßstab abgeben: damit wird das Auslandsdeutschtum in seinem ganzen geschichtlichen Verlauf in dieses Werk einbezogen. Wie leicht haben es dagegen die ausländischen Werke, z. B. das Dictionary of Nat. Biogr., bei dieser Abgrenzung des Personenkreises: mit einem einzigen Satz ist hier gesagt, wofür Liliencron in seiner Denkschrift mehrere Seiten braucht, weil sich aus der englischen Geschichte ganz ungezwungen ergibt, welche Persönlichkeiten in eine englische Nationalbiographie hineingehören[4], während die deutsche Geschichte darauf keine eindeutige Ant-

---

[1] Die Ausschöpfung der A. D. B. nach dieser Seite hin setzt freilich voraus, daß das schon während des Weltkrieges beschlossene Verzeichnis aller Mitarbeiter der A. D. B. endlich zur Ausführung kommt.

[2] Mitteil. des Instituts f. Österr. Geschichtsforschung, Erg.-Bd. XI (1929), 807—832.

[3] Ebenda 826. Wie die Wahl eines ungeeigneten Mitarbeiters dem Herausgeber die schwersten Vorwürfe der Leser des Werkes eintragen kann, lehrt der temperamentvolle Brief Alfred Doves an Liliencron vom 10. Januar 1907, Hist. Zeitschr. 144, 70—73 über die Biographie seines Schwiegervaters, des Physiologen Karl Ludwig, verfaßt von Grützner. Die von Dove geschriebene Ergänzung und Berichtigung des von ihm angegriffenen A. D. B.-Artikels erschien in der A. D. B. Bd. 55, 855ff. und wurde in Doves ausgewählten Aufsätzen (hrsg. von Dammann und Meinecke) I, 157ff. wieder abgedruckt. Alfred Dove selbst war einer der feinsten Stilisten unter den Mitarbeitern der A. D. B.

[4] In dem Schlußbericht Sidney Lees, The Dict. of Nat. Biogr., a statistical account (Bd. 63) heißt es über das Auswahlprinzip: »The principle upon which names have been admitted has been from all points of view generously interpreted, the epithet 'national' has not been held to exclude the early settlers in America or natives of these islands who have guined distinction in foreign countries or persons of foreign birth who have achieved eminence in this country.« In dem Vorwort des »Dictionary of American Biography« I (1928), S. VII sagt der Herausgeber Allen Johnson: »The selection of names for a dict. of biogr. offers greater difficulties in the United States than in European countries. The very term American is not free from ambiguities. To



wort gibt; im Gegenteil: es werden schon durch diese erste Vorfrage alle Probleme der deutschen Staats- und Nationalgeschichte aufgeworfen und heischen eine Antwort; es versteht sich, daß diese Antwort nicht zu allen Zeiten gleich sein kann und vom Standpunkt des Betrachters abhängig ist.

Gelegentlich ist der Vorschlag gemacht worden, die A. D. B. durch einen Index und eine Epitome zu ergänzen[1], wie sie in vorbildlicher Form das Dict. of Nat. Biogr. als einziges der großen nationalen Biographiensammlungen besitzt: die praktischen Engländer haben damit ein mühevolles, aber brauchbares Werk geschaffen, das die Biographien des Hauptwerkes in verkürztem Maßstab 1 : 12 oder 1 : 14 wiedergibt[2]. Einen solchen Plan für die A.D.B. auszuführen, ließe sich gegenwärtig aus Mangel an Geldmitteln kaum vertreten. Der ungeheuer schwierigen Arbeit, an der sich ein Stab von Fachleuten beteiligen müßte, würde kaum ein nennenswerter Gewinn an wirklichen Ergänzungen und Verbesserungen gegenüberstehen, da eine solche Epitome über das rein Tatsächliche des Lebenslaufes nicht hinausgehen würde. Die fehlenden Verzeichnisse der Biographien nach Stand und Berufen einerseits, nach Landschaften anderseits und eine Übersicht über die chronologische Verteilung der Biographien werden durch diese Epitome nicht ersetzt, und sie bleiben daneben unentbehrlich für die Auswertung des stofflichen Reichtums der A. D. B. Hier also hätte, wie schon Joseph Hansen sehr wohl bedacht hat, eine kommende Arbeit in erster Linie einzusetzen, und sie hätte sich dabei nicht auf die A. D. B. zu beschränken, sondern die übrigen deutschen biographischen Sammelwerke einzubeziehen: erst so ließe sich ein Überblick im Ganzen gewinnen. Jede biographische Arbeit der Zukunft muß auf den Erfahrungen aufbauen, die in der A. D. B. niedergelegt sind, ein Werk, das trotz mancher Mängel im einzelnen[3] seiner Zeit Ehre macht. Sie hat ihr vorgesetztes Ziel, eine Gesamtschau der

---

restrict the term to persons resident in the original colonies and to citizens of the United States by birth or naturalization, whould exclude many individuals of foreign birth who have identified themselves with the country and contributed notably to its history. The Committee of Management decided against any such limitation Three other restrictions, however, were adopted: first that no living persons should have biographies in the dictionary; second that no persons who had not lived in the territory now known as the United States should be eligible; and third that no British officers serving in America after the colonies had declared their independence should appear in the Dictionary.« Man wird sagen dürfen, daß selbst die hier geschilderten Schwierigkeiten der Abgrenzung noch sehr leicht wiegen gegen die Probleme, die jedem deutschen biographischen Sammelwerk in dieser Hinsicht erwachsen. Vgl. auch das Vorwort von W. Stewart Wallace zum »Dictionary of Canadian Biography« (1926) und J. Balteau in der Vorrede zum »Dictionnaire de Biographie française« Band 1 (Paris 1933).

[1] Z. B. von Bettelheim, R. v. Liliencron S. 228 und 259; er hat aber später selbst ausgesprochen, daß dieser Vorschlag aus finanziellen Gründen zunächst unausführbar sei. Oben im Text wird gezeigt, daß dieser Vorschlag auch nicht einmal einem so dringenden Bedürfnis abhilft, wie Bettelheim glaubte.

[2] Bettelheim, R. v. Liliencron 228. Das früher als »Index and Epitome« bezeichnete Werk wird in seiner neuesten Ausgabe (1930) »Concise Biography« genannt, s. u. S. 1120, Anm. 1, vgl. auch Anhang S. 1137 f.

[3] Ebenda 230, vgl. Max Thamm, Epilog zur A. D. B. im Gymnasialprogramm Brieg 1905.



deutschen Geschichte in Biographien deutscher Männer zu schaffen, erreicht; alle deutschen Landschaften sind dabei bedacht, und von jeder sind die berufenen Vertreter der Landesgeschichtschreibung über die Auswahl der Biographien gehört worden. Liliencron hat eher einen Namen zuviel aufgenommen, als eine Persönlichkeit fehlen lassen, die mit Recht gesucht werden konnte. Gleiches gilt aber auch für die Konfessionen; auch dabei verfuhr Liliencron durchaus unparteiisch, ja hierin beruht sein höchster Ruhm, daß er um der Bedeutung der Sache willen sich vor allen zeitgebundenen Vorurteilen freimachte. Zudem hat ihm für die politischen Biographien jahrelang bis zu dessen Tode der Katholik Franz Xaver Wegele in der Herausgabe zur Seite gestanden[1]. War doch auch der Anreger der A. D. B. neben dem Protestanten Ranke der Katholik Döllinger, und der katholische König Ludwig II. hat ihr Entstehen gefördert, wie sein Vater König Max II. der Schöpfer der historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften war (1858). So enthält die A. D. B. so gut das katholische Deutschland wie das protestantische. Das verdient gegen eine neuere Anzweiflung hervorgehoben zu werden[2], denn die zahlreichen Biographien katholischer Persönlichkeiten

---

[1] Über Liliencrons Verhältnis zu Wegele vgl. Bettelheim, R. v. Liliencron S. 221 f.; über Wegele (1823—1897) vgl. A. D. B. 44, 443—448 (Richard Graf du Moulin-Eckardt).

[2] In der Verlagsanzeige des »Katholischen Deutschland, biographisch-bibliographisches Lexikon« von Wilhelm Kosch heißt es zur Rechtfertigung dieses neuen Lexikons auf der inneren Umschlagseite der 1. Lieferung (1930) über die A. D. B.: »... Zwar begann 1875 die A. D. B. zu erscheinen, aber dieses Unternehmen kann aus mehreren Gründen diese Lücke [eines katholischen biographisch-bibliographischen Lexikons] nicht vollständig ausfüllen. Entstanden zur Zeit der Hochflut des Liberalismus, läßt es vielfach einen Unterton der Kulturkampfzeit vernehmen, den wir heute wissenschaftlich als störend empfinden ...« Mag auch zugegeben werden, daß einzelne protestantische Mitarbeiter der A. D. B. durch den gleichzeitigen Kulturkampf in ihrer Haltung beeinflußt worden sind, so gilt doch für alle von Katholiken verfaßten Biographien dieser Vorwurf des »Liberalismus« nicht: es könnte auch aus der A. D. B. ein »Katholisches Deutschland« ausgesondert werden, das dem gegenwärtigen Unternehmen in vieler Hinsicht überlegen wäre, da die A. D. B. zumeist ausgeführte Biographien, nicht nur kurze Biogramme rein sachlicher Art enthält wie das neue Lexikon. (Man vergleiche z. B. den Artikel über Albrecht V. v. Bayern von Riezler in der A. D. B. mit dem in Koschs »Kath. Deutschland«: obwohl Kosch die neueste Literatur nennt, ist sein Artikel dürftig gerade auch im Hinblick auf die religiöse Haltung des Herzogs!) Von den beiden anderen Gründen, die für eine Erneuerung sprechen, einmal, daß die A. D. B. schon am 31. Dez. 1899 abschließt und daß sie keine Lebenden enthält, trifft der erste nicht auf die Katholiken allein zu, sondern auf alle nach diesem Datum verstorbenen Deutschen; zum andern Grund, es seien keine Lebenden aufgenommen, ist zu sagen, daß dies von den Herausgebern der A. D. B. mit guten Gründen abgelehnt worden ist. Insofern das neue Lexikon nur Katholiken umfaßt, macht es also einen großen Schritt hinter die A. D. B. zurück, die — trotz ihres getadelten Liberalismus — die Beschränkung auf ein Bekenntnis eben nicht wollte und das deutsche Volk als Einheit nahm, ohne die Bekenntnisverschiedenheit nach außen hin deutlich werden zu lassen. — Der Vorwurf gegen die A. D. B. ist in das Vorwort des im November 1932 vollendeten 1. Bandes von Wilhelm Kosch nicht übergegangen (obwohl einzelne Sätze aus der Verlagsanzeige wörtlich wiederholt sind und daher auch den Verfasser der Vorrede als den Urheber dieser Verlagsanzeige erschließen lassen): das ist gut so, weil er tatsächlich unhaltbar ist; er durfte aber auch so nicht unwidersprochen bleiben, weil er gerade die höchste Auszeichnung der A. D. B.: ihren Willen zur Unparteilichkeit in Zweifel zieht. Aber auch das Vorwort von 1932 beantwortet die Frage nicht völlig befriedigend, ob ein biographisches Lexikon mit dieser rein konfessionellen Abgrenzung gegenwärtig notwendig und berechtigt war. An sich kann jeder Verfasser die Grenzen seiner Arbeit selbst

sind überwiegend auch von katholischen Biographen verfaßt worden. So spiegelt die A. D. B. statt der Einseitigkeit einer einzigen geistigen Grundrichtung die Vielgestaltigkeit deutschen Geisteslebens in sich lebendig wider. Kaum einer anderen Zeit als dieser des freudigen, noch ungetrübten Vertrauens auf die schöpferische Kraft der Wissenschaft wird eine solche Tat in diesem Umfang und mit diesem Erfolg wieder gelingen; im Ganzen gesehen, hat ein guter Stern über diesem Werke gestanden.

Es wurde bereits gesagt, aus welchen Gründen die A. D. B. notwendigerweise wieder in eine jährliche Nekrologie einmündete, nachdem sie ihren Abschluß mit dem Jahrhundertende erreicht hatte. Es besteht daher ein innerer Zusammenhang zwischen ihr und dem von Anton Bettelheim herausgegebenen »Biographischen Jahrbuch und Deutschem Nekrolog«. Liliencron begrüßte dieses neue Unternehmen warm und unterstützte es auf seine Weise durch fördernde Kritik (Gött. Gelehrte Anz. 1898) und durch seinen persönlichen Einfluß, als es galt, das Jahrbuch aus finanzieller Bedrängnis zu einer dauernden Sicherung zu führen.

Dem Bettelheimschen »Biographischen Jahrbuch und Deutschen Nekrolog« war durch seine Vorgänger die Form vorgezeichnet. Die »Biographischen

---

ziehen. Kosch (der zugleich Verfasser und Herausgeber dieses Unternehmens ist) sagt über seine Absicht: »Aus dem Gefühl der völkischen Gemeinschaft heraus, nicht im Sinne einer beabsichtigten Trennung oder Absonderung erwächst dem katholischen Deutschland die Pflicht, sich einer Überprüfung zu unterziehen, ob es in seinen Leistungen gleichwertig neben den andern Volksgenossen bestehen kann oder nicht.« Bedurfte es dazu wirklich in der Gegenwart eines so umständlichen Beweises durch ein zweibändiges Lexikon? Über den Kreis der Persönlichkeiten, den es umschreibt, sagt das Vorwort: »Von umstrittenen Größen, die im Vordergrund augenblicklich noch nicht ausgetragenen Kampfes stehen, abgesehen, vereinigt 'das Katholische Deutschland' mehr oder minder alle namhaften Männer und Frauen der eigenen kulturellen Gemeinschaft seit dem 16. Jahrhundert.« Der Wert der von dem Verfasser geleisteten sachlichen Arbeit, zumal der bibliographischen, soll nicht in Frage gestellt werden. Aber diese wertvolle Arbeit hätte auch in anderer Abgrenzung ebensogut geleistet werden können. Durch den Titel des »Katholischen Deutschland« die katholische Kirche national abgegrenzt, ohne solche Grenzen eigentlich anzuerkennen, es wird aber vom Deutschtum ebenfalls wiederum nur der eine Teil, nämlich der katholische, ausgesondert: dem Werk liegt also eine zwiefache Halbheit zugrunde. Man möchte nur wünschen, daß in Zukunft die Idee konfessionell begrenzter Biographiensammlungen nicht wieder aufgenommen wird. Die Belange der deutschen Katholiken sind in den nationalen Biographiensammlungen niemals vernachlässigt worden: wie die A. D. B. neben einem protestantischen einen katholischen Herausgeber (Fr. X. Wegele) hatte, so sollte die geplante Neubearbeitung ein Katholik herausgeben (Joseph Hansen); auch für das Deutsche Biogr. Jahrbuch war anfänglich ein katholischer Herausgeber vorgesehen, und nicht seine konfessionelle Einstellung war der Grund dafür, daß er es nicht geworden ist (vgl. Protokoll der Versammlung der Delegierten des Verbandes der deutschen Akademien, Wien 1921, S. 27f.). Konfessionelle Trennung muß immer als ein Hemmnis wirklich fruchtbarer biographischer Arbeit angesehen werden; die Worte, mit denen Kosch sein Unternehmen rechtfertigt, versuchen es dem Geiste unserer Tage verständlich zu machen, es selbst (dessen erste Lieferung 1930 erschien) stammt in Plan, Anlage und Vorbereitung noch aus einer anderen Zeit. Im ganzen erinnert das Lexikon dadurch, daß es nur einen Verfasser hat, ferner daß es in einem mehr sachlich referierenden Stil geschrieben ist und seinen Hauptwert auf die bibliographischen Angaben legt, mehr an Wurzbachs Biogr. Lexikon des Kaisertums Österreich als an die A. D. B. Weil aber der Verfasser selbst den Vergleich mit der A. D. B. herausgefordert hat, durften die Bedenken nicht unterdrückt werden, zumal es den ersten Versuch darstellt, die A. D. B. zu einem Teil zu ergänzen, zu erneuern und fortzusetzen.

Blätter«[1], 1895/97 von Bettelheim herausgegeben, hatten keine Lebenskraft erwiesen; auch sie hatten bereits neben Biographien aus Vergangenheit und unmittelbarer Gegenwart nekrologische Listen enthalten, die Vorläufer der Totenlisten, die eine beständige Einrichtung des Bettelheimschen Biographischen Jahrbuchs wurden — aber sie gaben noch keine bibliographischen Belege, durch die die Totenlisten später erst ihren Wert erhielten. In diesen nekrologischen Listen sind — darin ein Rückfall hinter den Schlichtegrollschen Nekrolog der Teutschen bis 1794 — noch die Namen bedeutender Ausländer enthalten, in ziemlich regelloser Auswahl und daher auch von recht bedingtem Werte. Bettelheims »Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog« dagegen umspannt wieder ein gutes halbes Menschenalter deutscher Geschichte: es brachte es auf 18 Jahrgänge (1898—1917), die die Jahre 1896—1913 behandeln. Es ist eine unmittelbare Fortsetzung der A.D.B., denn es enthält nur solche Persönlichkeiten, deren Leben und Wirken noch zumeist dem 19. Jahrhundert angehört, die aber in die A.D.B., ihrer zeitlichen Begrenzung wegen (1899), keine Aufnahme mehr gefunden hatten.

Das Ende dieses Werkes wurde durch einen Konflikt des Verlegers mit dem Herausgeber herbeigeführt: es handelte sich um die Biographie des Schriftstellers Karl May. Auf einen Einspruch des Karl May-Verlages wurde die ursprünglich vorgesehene Biographie, die sehr scharfe Urteile über die Persönlichkeit und das Werk des Schriftstellers enthielt, vom Verleger eigenmächtig zurückgezogen und durch eine Würdigung Karl Mays aus einer anderen Feder ersetzt. Bettelheim hatte recht mit seinem Einspruch gegen das Verfahren des Verlegers, dessen rechtliche Bedenken sich als nicht stichhaltig erwiesen, da der beanstandete Artikel über May später noch an zwei Stellen (im »Kunstwart« und Bettelheims Verteidigungsschrift) wörtlich wieder abgedruckt ist, ohne daß dies rechtliche Folgen hatte[2]. Dieser Streit hätte sich ganz vermeiden lassen, wenn Karl May — als einer Biographie im Jahrbuch unwürdig — von vornherein in die Totenliste verwiesen worden wäre. Diese Frage ist prinzipiell wichtig, weil Ähnliches jedem Herausgeber wieder begegnen kann. Ein biographisches Jahrbuch dient nicht dem Ruhm des Einzelnen. Entscheidend für die Aufnahme soll die sachliche Leistung sein. Im allgemeinen werden daher nur solche Persönlichkeiten aufzunehmen sein, deren Leistungen als solche positiv zu bewerten sind; das wird sich auch bei Gelehrten, Industriellen, Ingenieuren, Kaufleuten, Künstlern im allgemeinen

[1] »Biographische Blätter, Vierteljahresschrift für lebensgeschichtliche Kunst und Forschung«, hrsg. von Anton Bettelheim, 2 Bände, Berlin, Ernst Hofmann & Co., 1895/97.

[2] Anton Bettelheim, Eine Abrechnung mit dem Karl May-Verlag, Leipzig 1918, enthält unter anderem wörtlich seine beiden vorher im Selbstverlag als Privatdrucke erschienenen »Offenen Briefe an die Mitarbeiter und Freunde des Biographischen Jahrbuchs und Deutschen Nekrologs«; ferner Walter de Gruyter, Verleger des B.J., »Noch ein offener Brief an die Mitarbeiter und Freunde des B.J. und Deutschen Nekrologs«, Berlin 1918.

so verhalten. Die Beachtung, die sie durch ihre Leistungen in der Öffentlichkeit gefunden haben, beruht auf der Wertschätzung eben dieser Leistungen, über die auch, da sie schon zu ihren Lebzeiten sachlicher Nachprüfung zugänglich sind, wenigstens prinzipiell eine communis opinio bestehen wird. Schwierig wird das Urteil dagegen bei Literaten (Schriftstellern, Dichtern, Journalisten) und bei Politikern; die letzteren lassen wir hier außer Betracht (s. u.), weil da rein geschichtliche und stoffliche Interessen mitsprechen, auch dann, wenn das Wirken eines Politikers als unheilvoll oder verwerflich bewertet wird. Bei Literaten bleibt aber der Gedanke unerträglich, daß Schriftsteller aufgenommen werden sollten, deren Schaffen keinen selbständigen literarischen Wert besitzt. Es heißt also, und dies lehrt auch der Fall Karl May, für den Herausgeber eines biographischen Jahrbuchs Vorsicht üben und alle Unwürdigen von seiner Schwelle abweisen. Es geht nicht an, in liberaler Verträglichkeit gute und schlechte Literaten nebeneinander aufzunehmen. Ein biographisches Jahrbuch ist keine Stätte für einen literarischen Kampf gegen einen Schriftsteller, der aus der kriminellen Sphäre heraus sich zu einem »Volksschriftsteller« ohne literarischen Wert und mit einer höchst zweifelhaften moralischen Qualität entwickelt hat; ihm wäre mit einer Erwähnung in der Totenliste und mit einem Verzeichnis der über ihn vorhandenen Literatur Genüge geschehen, denn eine solche Persönlichkeit interessiert die Nachwelt niemals unter dem Gesichtspunkt des Individuellen[1], sondern nur unter dem des Typischen, als des Vertreters einer bestimmten literarischen Gattung.

Auch in diesem Ende des »Biographischen Jahrbuchs« durch den Konflikt über die Karl May-Biographie spricht sich noch einmal jene Einstellung aller früheren biographischen Sammelwerke auf die interessante, je nachdem vorbildlich oder abschreckend wirkende Einzelpersönlichkeit aus: wenn im Fall May gewiß auch die Furcht vor einer literarisch und volkspädagogisch üblen Wirkung dieses Schriftstellers mitspielte, so konnte diese Gefahr durch eine absprechende und kritische Biographie im Jahrbuch gewiß niemals zureichend bekämpft werden. Dennoch bleibt der individualistische Geist für Herausgeber und Verfasser gleicherweise entscheidend.

So gehört also das »Biographische Jahrbuch und Deutscher Nekrolog« noch in die mit Schlichtegrolls »Nekrolog« beginnende Reihe, und es gehört noch im vollen Sinne zum 19. Jahrhundert — nach seinem Jnhalt sowohl wie nach seiner geistigen Haltung[2]. Es bleibt daher ein bemerkenswertes Zusammen-

---

[1] Hier darf an ein Wort von Goethe erinnert werden: »Wir sind überhaupt von einer Seite viel zu leichtsinnig, das individuelle Andenken in seinen wahrhaften Besonderheiten als ein Ganzes zu erhalten, und von der andern Seite viel zu begierig, das Einzelne, besonders das Heruntersetzende zu erfahren« (von mir gesperrt). Goethes Werke, Cottasche Ausgabe 1856, Bd. 27, 465: Bedeutung des Individuellen.

[2] Wie Helene Bettelheim-Gabillon in der Biographie ihres Gatten (Neue Österr. Biogr. 1. Abt. Bd. 7, 1931, S. 31) mitteilt, wollte Anton Bettelheim eine »Theorie der Biographie auf

treffen — nur scheinbar zufällig! —, daß das Jahrbuch mit dem Jahrgang 1913 abschließt. Hier ist der Epochenschluß, der schon bei der A.D.B. bedeutungsvoll zutage tritt, besonders greifbar. Wegen dieser Begleitumstände erregte das Eingehen des B.J. in den daran interessierten Kreisen erhöhtes Aufsehen, aber das letzte Kriegsjahr ließ dieses Interesse doch bald vor größeren Problemen versinken. Die ersten Jahre seines Nichterscheinens, vor allem die nun fehlenden Kriegsjahrgänge bewiesen jedoch bald, daß diese erneute Lücke in der Jahresnekrologie jetzt nach den Jahrzehnten rastloser biographischer Sammelarbeit seit 1875 und wiederum seit 1896 viel stärker empfunden wurde als noch im Jahre 1854, in dem der »Neue Nekrolog« sein Erscheinen einstellte. Zudem gab es jetzt eine wissenschaftliche Organisation, die als Herausgeberin der A.D.B. sich auch für den Fortgang der biographischen Sammelarbeit verantwortlich fühlte: die Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Von ihrem Sekretär, der den Vorsitz führte, wurde auf Anregung Bettelheims schon 1919 der Antrag gestellt, das Biographische Jahrbuch wieder aufzunehmen. Die Kommission konnte die erforderlichen finanziellen Mittel, selbst mit Hilfe der Bayerischen Akademie, allein nicht bereitstellen. So brachte diese das neue Jahrbuch schon 1919 als ein gemeinsames Unternehmen des »Verbandes der Deutschen Akademien« in Vorschlag. In der Sitzung dieses Verbandes vom 12. April 1921 wurde das »Deutsche Biographische Jahrbuch« (D.B.J.) gegründet[1]. Außer der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften sind sechs Akademien an der Herausgabe beteiligt: Berlin, Göttingen, Heidelberg, Leipzig, München und Wien. Die redaktionellen Arbeiten wurden im April 1922 aufgenommen[2] und litten zunächst sehr unter der fortschreitenden Geldentwertung; nach Überwindung mancher finanzieller und sachlicher Schwierigkeiten erschien der erste Band 1925. Obwohl sie während der Jahre des Erscheinens immer mehr wuchsen, so hat das Deutsche Biographische Jahrbuch

---

der Grundlage eines durchaus individualistischen Standpunktes der Heldenverehrung, vom Wesen der 'Führenden Geister' ausgehend« schreiben.

[1] Über die Entstehung des D. B. J. vgl. das »Protokoll der Versammlung der Delegierten des Verbandes der deutschen Akademien. Montag, den 11. und Dienstag, den 12. April 1921«. Wien 1921. Österreichische Staatsdruckerei. S. 25/29; dort ist ein Bericht von E. Marcks abgedruckt. Im Hinblick auf das von Anton Bettelheim herausgegebene »Biographische Jahrbuch und den Deutschen Nekrolog« heißt es S. 26: »Das neue Jahrbuch soll nach Titel und Wesen etwas für sich sein.« Da Bettelheim das neue Jahrbuch nicht mehr herausgab — er hat für den 1. Band desselben (S. 196ff.) die Biographie der Marie v. Ebner-Eschenbach geschrieben — und der Sitz der Schriftleitung Berlin wurde, so ist die Tradition des Biographischen Jahrbuchs nicht durch ihn, sondern durch den Oberregierungsrat, jetzigen Vortragenden Legationsrat im Auswärtigen Amt, Dr. Dr. Johann Saß vertreten worden, der viele Jahre die Totenliste des Biogr. Jahrbuchs herausgegeben hatte und nun dem neuen Unternehmen bereitwillig mit seinem wertvollen Rate zur Seite stand, wann immer es dessen bedurfte.

[2] Herausgeber des D. B. J. ist seit April 1922 Hermann Christern; Bearbeiter der Totenliste ist seit Jahrg. 1917 Johannes Hohlfeld in Leipzig. Das D.B.J. erscheint bei der Deutschen Verlags-Anstalt in Stuttgart, Berlin und Leipzig.

es doch bereits auf sieben Bände gebracht, in denen 12 Jahre, 1914—1923, 1928 und 1929 mit ausgewählten Biographien und vollständigen Totenlisten bearbeitet worden sind[1]. Die erschienenen Bände enthalten 555 Biographien[2] und ferner bibliographische Hinweise in den Totenlisten über 3600—4000 Persönlichkeiten. Mit dem druckfertigen Jahrgang 1930 wird die Zahl von 600 Biographien überschritten sein. In diesen Zahlen spricht sich immerhin aus, wieviel bereits geleistet worden ist. Die Biographien umfassen alle Lebensgebiete. In der äußeren Form hat sich das Deutsche Biographische Jahrbuch an das bewährte Vorbild des Bettelheimschen angelehnt. Als im Jahre 1917 der letzte Band des »Biographischen Jahrbuchs und Deutschen Nekrologs« erschien, war der Ausgang des Weltkrieges noch ungewiß, die Hoffnung auf Sieg noch nicht aufgegeben. Die Revolution von 1918 und der Versailler Vertrag von 1919 brachten dann eine tiefe Aufwühlung des deutschen Volkes und eine Erschütterung seines ganzen Daseins, daß auch die Wissenschaft sehr bald von dieser Krise erfaßt wurde. Das D. B. J. hatte von vornherein nicht nur mit der äußeren Krise der Inflation, sondern noch mehr mit dieser inneren Krise zu rechnen. Die Motive der Akademien, die zu seiner Entstehung führten, waren nationale. Damals, nach 1919, war bei ihnen der nationale Schwung vorhanden, großdeutsch, durchaus deutsch, als Selbsterhaltungstrieb. Die betonte Absicht, das Großdeutschtum stärker als früher hervortreten zu lassen, hat dem Jahrbuch die Richtung gewiesen. Verbindungen mit dem Grenz- und Auslandsdeutschtum im Baltikum, Siebenbürgen, Nordschleswig, Danzig, bis nach Nordamerika hin, wurden angeknüpft. Eine Reihe von Biographien von Auslandsdeutschen sind Zeugen dieser nationalen großdeutschen Haltung des D. B. J. (dabei wurde das »Grenz- und Auslanddeutschtum« im Sinne des schärfer formulierten Begriffs der Nachkriegszeit verstanden; die Deutsch-Österreicher, die hiernach nicht zum eigentlichen Auslandsdeutschtum gehören,

---

[1] (Überleitungs-) Band 1 (Jahrgänge 1914/16) 1925, (Überleitungs-) Band 2 (Jahrgänge 1917/20) 1928, Band 3 (Jahrg. 1921) 1927, Band 4 (Jahrg. 1922) 1929, Band 5 (Jahrg. 1923) 1930, Band 10 (Jahrg. 1928) 1931, Band 11 (Jahrg. 1929) 1932. Auf Wunsch des Verlegers wurden die Jahrgänge 1924/27 zunächst übersprungen, um das Jahrbuch schneller an die Gegenwart heranzuführen und dadurch das öffentliche Interesse stärker für das Jahrbuch zu gewinnen. Seit dem Jahre 1929, als der Entschluß gefaßt wurde, »alljährlich zwei Jahrgänge, einen aus der noch auszufüllenden älteren Reihe (1923/27), einen aus der neuesten herzustellen, bis die ältere Lücke ganz geschlossen ist und das Jahrbuch, seiner eigentlichen Bestimmung gemäß, mit der möglichst unmittelbaren Gegenwart Schritt halten kann« (Vorwort zum Bd. 4 [Jahrg. 1922], 1929), sind die finanziellen Verhältnisse für das Jahrbuch von Jahr zu Jahr schwieriger geworden, so daß von der älteren Reihe nur noch der Band 5 (Jahrg. 1923) herausgebracht werden konnte, während sich der Redaktionsausschuß und der Herausgeber auf die Herausgabe der laufenden Bände beschränken mußten. Der Jahrgang 1930 liegt druckfertig vor, für die folgenden Jahrgänge und für die noch ausstehenden sind schon redaktionelle Vorarbeiten getroffen.

[2] Über die in den ersten 5 Bänden (Jahrgänge 1914/23) enthaltenen 410 Biographien (darunter eine Doppelbiographie) gibt ein Gesamtverzeichnis im Band 5 (Jahrg. 1923), 449/452 Aufschluß. (Die Totenlisten dieser Jahrgänge sind in dieses vorläufige Gesamtverzeichnis nicht mit einbegriffen.)

wurden selbstverständlich im Jahrbuch den Reichsdeutschen gleichgesetzt)[1]. Das Kartell der Akademien wollte durch das D. B. J. gesamtdeutsch wirken, zum erstenmal als Organisation, mit nationalem Bewußtsein, anstatt des vorher handelnden Einzelnen[2].

Dennoch muß rückblickend ausgesprochen werden, daß die Schwierigkeiten, die ein schnelleres Erscheinen des Jahrbuchs verhinderten, nicht allein finanzieller Natur waren. Ein biographisches Jahrbuch bedarf einer festen geistigen Grundlage, auf der es aufbauen kann. Diese geistigen Voraussetzungen kann aber das Jahrbuch nicht selbst schaffen, sondern es muß sie vorfinden. Sie können nur auf der Überzeugung von der Sinnhaftigkeit eines solchen Unternehmens beruhen, die von der Stärke des nationalen Selbstgefühls abhängt. Hätte das Jahrbuch nicht auf der großen Tradition seiner Vorgänger aufbauen können, so hätte es in diesen schweren Jahren nationaler und geistiger Erschütterung kaum aus sich heraus entstehen können. Ein Werk, das den geschichtlichen Zusammenhang mit der unmittelbaren Vergangenheit, die noch in unsere Gegenwart hineinragt, herstellen will, wird in seinem Existenzrecht unmittelbar getroffen, wenn diese Gegenwart in sich zerrissen ist und der Sinn der deutschen Geschichte und des deutschen Lebens täglich von neuem in Frage gestellt wird. Der Mangel an nationalem Selbstvertrauen der Deutschen der Nachkriegszeit offenbarte sich vor allem in der Unsicherheit, mit der sie der deutschen Geschichte begegneten. Die deutsche Geschichtswissenschaft baute zwar auf den festen Fundamenten weiter, die durch Ranke gelegt worden sind: Ranke verlor durch den Weltkrieg und seine Folgen nichts von seinem Werte. Aber der geschichtliche Sinn des deutschen Volkes wurde gestört durch die Revolution von 1918/19, die einen Bruch mit der Vergangenheit bedeutete und ihn bewußt durch eine antihistorische Haltung vertiefte. Den pessimistischen Stimmungen der Zeit kam eine universale geschichtsphilosophische Konzeption entgegen, die aus der Vorkriegs- und Kriegszeit entstanden war: Spenglers »Untergang des Abendlandes«; dieses Werk mit einer positivistischen Grundanschauung überblendete alle historisch-wissenschaftlichen Einzelleistungen; mit seiner Würdigung des »preußischen Sozialismus« widersprach es aber den politischen Zeittendenzen. Es hat dann doch den geschichtlichen Sinn nicht vertieft, weil es einmal mit Schärfe den bisherigen Betrieb der Geschichtswissenschaft ablehnte (obwohl es ihr im einzelnen seines Beweismaterials sehr verpflichtet war) und weil es daher von ihm aus keinen Zugang zu den vorhandenen Geschichtswerken gab, zum anderen, weil diese Ge-

---

[1] Über den Begriff Grenz- und Auslanddeutschtum vgl. Grothes kleines Handwörterbuch des Grenz- und Auslanddeutschtums (1932), S. 20f. Etwas früher als das D. B. J. entstand noch die »Neue Österreichische Biographie«, die sich aber mehr mit dem alten franziszeischen Österreich befaßt und daher auch in seiner Abgrenzung anderen Prinzipien folgt als das D. B. J.; über die N. Ö. B. vgl. unten S. 1116 (Anm.).

[2] Vgl. Vorwort zum Überleitungsband I: 1914—1916 (1925).



schichtsphilosophie mehr den Verlauf der menschlichen Kultur in der Zukunft voraussagen als ein Verständnis der Vergangenheit gewinnen wollte: diese bildete nur das Beweismittel. So groß die Wirkung dieses Werkes in der Öffentlichkeit auch war, so hat es den »antihistorischen« Tendenzen der Nachkriegszeit nicht entgegengewirkt, weil es selbst in gewissem Sinne »antihistoristisch« sein wollte. Der »Historismus« war das große Schlagwort in der Krise der Wissenschaft, es war der Gegner, der bekämpft wurde; daß sich hinter diesem »Antihistorismus« sehr verschiedene Tendenzen verbargen, hat Benedetto Croce gezeigt[1]. Es ist dabei merkwürdig, daß dieser Antihistorismus selbst eine pseudohistorische Literatur erzeugte: Die »historische Belletristik« ist auf seinem Boden gewachsen; sie suchte das unleugbar vorhandene Verlangen nach historischer Belehrung zu befriedigen durch eine Massenproduktion von Biographien, die außer durch ihre liederliche methodische Arbeitsweise und durch ihre schematische Psychologie vor allem durch ihren Mangel an Ehrfurcht vor den Werten der Geschichte gekennzeichnet sind. Es ist ein beschämendes Zeichen für diese Zeit, daß solche Machwerke eine so weite Verbreitung finden konnten[2]; freilich wurde auch durch »nationale Filme« gesündigt, die im Grunde einen ebenso großen Mangel an Ehrfurcht vor der Vergangenheit bewiesen. In dieser geschichtlichen Unbildung spiegelte sich der Bruch der historischen Kontinuität infolge der Revolution von 1918. Diese Zeit dürfen wir als überwunden betrachten: es ist ein fester Standort erreicht worden und ein neues Ziel gewiesen, auf das die Geschichte in dem schnellen Wandel unserer Gegenwart hinstrebt. Die geschichtliche Betrachtung hat wieder einen neuen tiefen Sinn und eine große Aufgabe empfangen. Auch das D.B.J. wird dadurch wieder in den lebendigen Strom der Gegenwart hineingestellt, es fühlt sich von diesem nationalen Strom getragen, wie es seine Vorgänger wurden; nur daß er heute viel tiefer eingedrungen ist in Schichten, die früher noch nicht von ihm erfaßt waren, und daß er Scheidewände eingerissen hat, die einer einheitlichen Gesamtauffassung der deutschen Geschichte immer hemmend im Wege gestanden haben. So ist für das D.B.J. erst jetzt die Kontinuität mit seinen Vorgängern, zumal mit der A.D.B., wiederhergestellt, es sind aber zugleich neue Ausblicke geschaffen, die die Richtung und Ziele des Jahrbuchs nicht unbeeinflußt lassen werden.

Bevor aber die Folgerungen, die sich hieraus für das Jahrbuch ergeben, im einzelnen aufgewiesen werden, gilt es noch zwei Erscheinungen gerecht zu

---

[1] Vortrag von Benedetto Croce, Antihistorismus, gehalten auf dem Internationalen Philosophenkongreß in Oxford am 3. September 1930, übersetzt von Karl Voßler, Hist. Zeitschr. 143, 457—466, auch separat erschienen.

[2] Es half wenig, daß die zünftige Wissenschaft gegen solche journalistischen Erscheinungen auftrat, weil diese Kritiken meist nur geringe Verbreitung fanden; vgl. z. B. die Schrift »Historische Belletristik«, hrsg. von der Schriftleitung der »Historischen Zeitschrift«, zuerst erschienen H. Z. 138, 593ff.



werden, und zwar den deutschen landschaftlichen und den ausländischen biographischen Sammelwerken. Deutsche landschaftliche Biographiensammlungen hat es bereits früh gegeben. Sie wuchsen in ihrer Bedeutung und in ihrem Wert mit dem Auftreten der A.D.B., der sie parallel gingen. Denn ihr Sinn lag doch vor allem darin, dieses große Werk landschaftlich zu ergänzen, da sich nun einmal ein wichtiger Teil der deutschen Geschichte in den Landschaften abgespiegelt hat. Als solche Ergänzung der A.D.B. begrüßte denn schon Treitschke die »Badischen Biographien«. In der nationalen Zielrichtung trafen diese Werke trotz ihrer Beschränkung auf das Partikulare doch mit der A.D.B. zusammen; denn sie behandelten außer den aus der eigenen Landschaft herstammenden und nur dort Wirkenden auch andere Deutsche, die nur durch ihre Tätigkeit mit dieser Landschaft verknüpft waren; weiter hinaus in die nationale Gemeinschaft wirkten sie dadurch, daß sie die in der eigenen Landschaft Geborenen, die aber außerhalb ihrer im großen Raum des Deutschen Vaterlandes, ja im Ausland gelebt und gewirkt hatten, biographisch würdigten. Mit der Berücksichtigung des Auslandsdeutschtums, das ja immer eine wesentliche Kraft aus seiner Verwurzelung im Volkstum der deutschen Stämme gezogen hatte, gingen diese landschaftlichen biographischen Sammelwerke sogar über den der A.D.B. gesteckten Rahmen hinaus; auch diese in ihrer Aufgabe begrenzten Werke sind doch nicht unberührt geblieben von dem Gedanken: das ganze Deutschland soll es sein! Zeitlich beschränkten sich diese Werke zumeist auf das 19. Jahrhundert. Die schon genannten »Badischen Biographien«, 5 Bände 1875—1906, hrsg. von Friedrich von Weech 6. Teil, hrsg. von Krieger (s. u.), bringen nur Persönlichkeiten seit 1806; die »Bremische Biographie des 19. Jahrhunderts« (1912) gibt ihre zeitliche Begrenzung bereits im Titel an. »Rotherts allgemeine Hannoversche Biographie«, deren Titel den Zusammenhang mit der A. D. B. deutlich werden läßt, zieht einen etwas größeren Rahmen. Im 3. Band wird die Zeit von 1646 bis 1815, im 2. Band die Zeit von 1815 bis 1866 und im 1. Band die Zeit nach 1815 behandelt (erschienen 1912/15). Schon 1865 war ein kleines Werk von Pleickhard Stumpf erschienen: »Merkwürdige Bayern« (1865), das einem noch von König Max II. († 1864) veranlaßten Preisausschreiben der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (1860) seine Entstehung verdankte. Der Plan Döllingers, ein biographisches Sammelwerk für Bayern zu schaffen, ist nicht zur Ausführung gekommen, weil dieser Vorschlag dann mit Rankes Vorschlag der A.D.B. vereinigt wurde. So fehlt für Bayern eine eigene Sammlung, aber dies ist schon darin begründet, daß der bayerische Staat, wie er seit 1806 bestand, sich aus sehr verschiedenen deutschen Stämmen und Stammsplittern zusammensetzte, die man nur für das 19. Jahrhundert, aber nicht für die früheren Jahrhunderte als eine Einheit betrachten konnte; dies war ja auch der Grund, weshalb sich beispielsweise

auch die »Badischen Biographien« auf das 19. Jahrhundert beschränkten. Für Sachsen hatte Karl Biedermann ein Werk begonnen: »Sachsens berühmte Männer und Frauen der Jetztzeit«, das es jedoch nur auf ein Heft brachte (Leipzig 1846). Hermann Petrich veröffentlichte: Pommersche Lebens- und Landschaftsbilder (1880/87); Bd. 1: Jahrhundert Friedrichs des Großen; Bd. 2: Zeitalter der Befreiungskriege. Ein kürzeres Werk für Schlesien stammt von Karl Gustav Berner, Schlesische Landsleute, ein Gedenkbuch hervorragender in Schlesien geborener Männer und Frauen aus der Zeit von 1180 bis zur Gegenwart, 1901; es ist zeitlich nach den Geburtsjahren geordnet und enthält kurze Biogramme ohne Bibliographie. Von den außerhalb der Reichsgrenzen erschienenen biographischen Werken, die überwiegend Deutsche behandeln, ist (außer den der Schweiz angehörenden) zu nennen: Wurzbachs Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich. Der Verfasser dieses umfangreichen Werkes (60 Teile) ist Constant Ritter von Wurzbach[1] (1856/61); es enthält etwa 24000 Namen; es beschränkt sich aber auf die Zeit von 1750 bis ungefähr 1850. Dieses Werk, bei dem es sich um die Arbeit eines Einzelnen handelt, ist zwar ein immer zuverlässiges Nachschlagewerk für österreichische Persönlichkeiten, aber der Verfasser konnte die Tausende von Biographien nicht alle aus gleicher stofflicher Beherrschung und lebendiger Anteilnahme schreiben: sie blieben daher zumeist blaß im Ausdruck und ohne Tiefe des Verständnisses. Der Vergleich mit den entsprechenden Artikeln der A.D.B. fällt zum Nachteil des »Wurzbachschen Lexikons« aus[2]. Wurzbachs Lexikon kann nur noch mit Vorbehalt zu den deutschen landschaftlichen Biographien gerechnet werden, da es bewußt auf dem Boden des österreichischen Gesamtstaates im Sinne Schwarzenbergs und Bachs ruht. Es bildet daher den Übergang zu den nationalen Werken des Auslandes.

Die landschaftlichen biographischen Sammelwerke der Vorkriegszeit stehen im Schatten der A.D.B., aber sie bedeuten doch eine Selbstbesinnung der Landschaft auf ihre eigenen Werte. Nur wenige deutsche Landschaften haben damals schon durch solche Sammlungen den Reichtum ihrer Geschichte an Individualitäten eigenen Gepräges erschlossen, viele dieser Werke waren schon vor dem Erscheinen der A.D.B. veraltet, manche noch unvollendet: das Gebiet der landschaftlichen Biographie bedurfte also noch eines weiteren Ausbaus, wenn es das reiche Erbe, das die A.D.B. hinterlassen hatte, ausschöpfen wollte.

[1] Über Constant Ritter von Wurzbach vgl. jetzt die Biographie, die Anton Bettelheim ihm in der »Neuen Österreichischen Biographie«, 1. Abt. Bd. 1, 214ff. gewidmet hat: dort auch ein Überblick über die Vorläufer von Wurzbachs Lexikon in Österreich; vgl. ferner die nachher zu Bettelheims »Neuer Österreichischer Biographie« angeführte Literatur. Auch die Biographie Wurzbachs von K. Glossy in der A. D. B. 55, 135—138 ist noch erwähnenswert. Hinzuweisen ist auf das »Register zu den (in den Bänden 9, 11, 14, 22, 23, 24, 26 u. 30 enthaltenen) Nachträgen in Wurzbachs Biographischem Lexikon des Kaisertums Österreich«, Wien 1923.

[2] R. Lorenz, Mitt. d. Inst. f. österr. Geschichtsf., Ergbd. XI, 826.

Die erste Periode landschaftlicher Biographien, die sich durch den engen Anschluß an die erst im Beginn des 19. Jahrhunderts geschaffenen staatlich-dynastischen Grenzen örtlich und daher auch zeitlich das Feld allzu eng stecken mußte, war vor dem Kriege abgeschlossen: es schien überhaupt das Interesse für diese Sammlungen sich erschöpft zu haben; um so auffallender bleibt daher das Aufblühen landschaftlicher biographischer Sammlungen nach dem Weltkriege. Man kann sagen, daß diese Zeit einen besonders günstigen Boden für diese landschaftlich orientierten biographischen Sammelwerke geschaffen hat. Der nationale Gedanke, der die landschaftlichen Biographiensammlungen in der Vorkriegszeit getragen hat, wirkte fort und bildete auch jetzt noch den eigentlichen lebendigen Antrieb, aber diese auf das ganze Deutschland gerichtete nationale Idee betonte jetzt stärker als früher die Werte der Einzellandschaft. Der Zusammenbruch des Deutschen Reiches im Weltkriege, der Ausbruch der Revolution und der Versailler Vertrag hatten das Nationalgefühl aufs tiefste erschüttert und die Deutschen, die am Ganzen verzweifelten, suchten Ersatz für die Enttäuschungen, die die Entwicklung des Reiches ihnen brachte, in einer stärkeren Hervorhebung ihrer Stammeseigenart und in ihrer landschaftlichen Zugehörigkeit. Diese Bewegung, deren Kehrseite, der Separatismus, nur eben erwähnt zu werden braucht, wurde indirekt gefördert durch den Zentralismus und die von der Weimarer Verfassung aufgeworfenen Fragen der Neugliederung des Reiches. Dadurch wurden die einzelnen Landschaften aufgefordert, sich auf ihr Wesen zu besinnen, um einmal die zentralistischen Ansprüche abzuwehren, aber auch die Entwicklung neuer Gruppierungen zu fördern. Gegen einen sich immer unerträglicher breitmachenden Internationalismus in Literatur und Kunst erhoben sich die kulturellen Kräfte der Stämme und Landschaften und fanden darin eine weitere Bestätigung für die Unentbehrlichkeit ihrer volklichen und kulturellen Eigenart. Nicht die frühere oder noch bestehende staatliche Abgrenzung wurde jetzt maßgabend für diese Bestrebungen, sondern ein neugeweckter Sinn für landschaftliche Eigenart. Lagen auch zweifellos bestimmte Gefahren in dieser Absonderung, so wurde durch sie doch auch wertvolles geistiges Gut gesichert vor der Verflachung durch eine parlamentarische Allerweltskultur. In den Rahmen dieser Bestrebungen fügen sich nun die neu entstehenden landschaftlichen biographischen Sammelwerke als ein bezeichnendes Glied ein, denn sie dienten in erster Linie dazu, das historische Bewußtsein der Landschaft in einem zugleich wissenschaftlichen und allgemeinverständlichen Geiste anschaulich zu machen[1].

[1] Die »Mitteldeutschen Lebensbilder« haben es sich zur Aufgabe gemacht, durch die Darstellung des »mitteldeutschen Menschen« die Bestrebungen, die verschiedenen Gebiete der Provinz Sachsen zu einer inneren Einheit zusammenzuschließen, zu fördern. In dieser Zielsetzung ist ganz klar die besondere provinzielle und landschaftliche Richtung dieses biographischen Sammelwerkes ausgesprochen, Ähnliches gilt aber auch für die anderen Werke landschaftlicher Biographien; dabei



Ihrer Zielsetzung nach wollten diese neuen landschaftlichen Biographien sich einen weiten Leserkreis erwerben, sie erstreben bei wissenschaftlicher Grundeinstellung eine ansprechende Darstellung, um das lokalgeschichtliche Bewußtsein anzuregen und das Gefühl der landschaftlichen Zusammengehörigkeit zu stärken. Die Werke sind daher loser gegliedert, jeder Band enthält möglichst Vertreter verschiedener Berufskreise, um für jeden Leser etwas zu bieten; in dem kleineren Kreise einer Landschaft kann es auch nicht so leicht vorkommen, daß gerade die Vertreter des praktischen Lebens übergangen werden und vor den literarischen und künstlerischen Berufen zurücktreten; nach dieser Seite hin wirken die landschaftlichen Biographiensammlungen als erwünschte Ergänzungen der A. D. B. Auch in den neueren landschaftlichen Biographien wird das 19. Jahrhundert bevorzugt behandelt, weil die Persönlichkeiten dieser Zeit und des 20. Jahrhunderts den Interessen der Gegenwart am nächsten liegen, aber sie gehen mehr und mehr auch in die früheren Jahrhunderte zurück, und zwei Werke haben planmäßig auch das Mittelalter einbezogen (»Westfälische Lebensbilder« und »Sudetendeutsche Lebensbilder«). So weitet sich der Rahmen dieser Werke, je mehr sie das Verständnis eines größeren Leserkreises finden, der gerade diesen heimatgebundenen Werken sicher ist; das neuerwachte Verlangen des deutschen Menschen nach Verwurzelung in der Landschaft kommt auch diesen Werken entgegen. Von den landschaftlichen Biographiensammlungen der Vorkriegszeit sind nur zwei fortgesetzt worden, die »Badischen Biographien« und die »Hessischen Biographien«, alle anderen Werke sind neu entstanden. Die Biographien sind meist abgerundete Lebensbilder, daher ist die in einem Bande veröffentlichte Zahl der Biographien gering im Verhältnis zum Umfang des Bandes. Man bevorzugt also nicht kurze Biogramme oder trockene Datenzusammenstellungen, sondern gibt ausführliche Schilderungen. Aus diesem Grunde, nicht nur um der Verdeutschung willen, wird das Wort »Lebensbilder« (statt »Biographien«) als Titel der meisten neueren Werke gewählt[1].

---

beschränken sich die »Mitteldeutschen Biographien« durchaus nicht auf »mitteldeutsche Menschen«, sondern behandeln auch Persönlichkeiten, die aus anderen deutschen Landschaften zugewandert sind (vgl. Vorwort zu Bd. 2 [1927] S. III).

[1] »Badische Biographien«, im Auftr. d. badischen Histor. Kommission hrsg. von A. Krieger†, K. Obser und O. Cartellieri †, Teil 6 (1901—1911), Heft 1—7, Heidelberg 1927/31.

»Bergische Männer«, hrsg. von August Lomberg, 1921, 2. Aufl. 1927.

»Lebensläufe aus Franken«, hrsg. im Auftr. d. Gesellsch. f. fränk. Geschichte von Anton Chroust, Band 1—3 (1919/27).

»Hessische Biographien«, in Verbindung mit Karl Esselborn und Georg Lehnert hrsg. v. Hermann Haupt, Band 1 u. 2, 1918/27 (Arbeiten der Historischen Kommission für den Volksstaat Hessen). (Der Band 1 erschien seit 1912 in Lieferungen, Bd. 3 erscheint seit 1931 in Lieferungen.)

»Mitteldeutsche Lebensbilder«, hrsg. von der Historischen Kommission f. d. Provinz Sachsen und Anhalt, Band 1—5, 1926/30.

»Ostpreußische Köpfe«, hrsg. von Ulrich Baltzer, Königsberger Allgemeine Zeitung und Verlagsdruckerei 1928 (ein einzelner, in sich abgeschlossener Band, der die Biographien von 24 Per-

Die zeitgeschichtlich bedingten Motive, die nach dem Weltkriege so viele neue biographische Werke auf landschaftlicher Grundlage entstehen ließen, sind bereits verklungen. Die »Mainlinie«, die noch im Beginn des Jahres 1933 als

---

sönlichkeiten, zumeist solcher, die auch über die Grenzen der Provinz hinaus gewirkt haben, z.B. Herzog Albrecht, Herder, Kant, Hamann, Schön u. a. enthält).

»Sächsische Lebensbilder«, hrsg. v. d. Sächs. Kommission f. Geschichte, Band 1, 1930.

»Schlesische Lebensbilder«, hrsg. v. d. Historischen Kommission f. Schlesien, Band 1—4, 1922/31. m. d. Sondertitel: »Schlesier des 18. u. 19. Jhds. (bzw. des 17. [16.] bis 19. Jahrhunderts)«.

»Westfälische Lebensbilder«, Veröffentlichung der Histor. Kommission des Provinzialinstituts f. Westf. Landes- und Volkskunde: 1. Hauptreihe, Band 1—2, 1930/31, 2. Sonderreihe: »Rheinisch-Westfälische Wirtschaftsbiographien«, Band 1, Heft 1/2, 1931/32; diese Sonderreihe behandelt Unternehmer, Industrielle, Ingenieure, Techniker, Sozialreformer und Arbeiterführer aus dem ganzen westlichen Industriegebiet einschl. des mittelrheinischen Industriegebietes und des Saargebietes; geplant ist ferner ein zweibändiges »Biographisches Lexikon« für Westfalen.

»Württembergischer Nekrolog« für die Jahre 1913—1921, Stuttgart 1916/28; der W.N. nimmt unter den landschaftlichen Biographien eine Sonderstellung ein, da er die Idee des jährlichen Nekrologs auf die Landschaft übertragen wollte; das tüchtige Leistungen versprechende Werk ist leider sehr schnell an Geldmangel zugrunde gegangen; man wird aber sagen dürfen, daß Württemberg ein zu kleines Gebiet für eine Jahresnekrologie ist.

Geplant ist ferner eine »Niedersächsische Biographie«, vgl. über sie Friedrich Busch im Niedersächsischen Jahrbuch 2 (1925), 208—216 und den 20. Jahresbericht über das Geschäftsjahr 1929/30 der Historischen Kommission für Hannover, Oldenburg, Braunschweig, Schaumburg-Lippe und Bremen. Außer dieser Niedersächs. Biographie, die die Gebiete der Histor. Kommission umfassen soll, ist ein »Niedersächsisches Biographisches Handbuch« geplant.

Auch das Grenz- und Auslandsdeutschtum beginnt sich an der biographischen Sammelarbeit zu beteiligen:

»Sudetendeutsche Größen«, hrsg. von Fritz Dörre und Müller-Rüdersdorf, Wien, Verlag E. D. Strache, 1925, 4 Bände, 16° (eine »an das Reclam-Vorbild in Form und Ausstattung sich anlehnende Bücherreihe«); Bd. 1: Franz Metzner, Bd. 2: Hans Kudlich, Bd. 3: Adalbert Stifter und Bd. 4: Josef Führich. Die Sammlung ist seit 1926 ersetzt durch

»Sudetendeutsche Lebensbilder«, im Auftr. d. deutschen Gesellsch. d. Wiss. und Künste f. d. tschechoslowakische Republik, hrsg. v. E. Gierach, Band 1—2, 1926/30; in jedem Bande wird ein Längsschnitt durch die sudetendeutsche Geschichte in Biographien gegeben, die nach Standes- und Berufsgruppen geordnet sind (über den Begriff »Sudetendeutsche« und dessen Abgrenzung gegen die Tschechen vgl. auch B. Bretholz in der Hist. Zeitschr. 147 [1933], 611ff.). Vgl. unten Anhang S. 1136.

»Neue Österreichische Biographie«, hrsg. von Anton Bettelheim (gest. 1930), 1. Abt. Biographien, Band 1—7, 1923/31; 2. Abt. Bibliographie, 1925 (1 Bd.); von der 3. Abt.: biograph. Kataster ist noch nichts erschienen. Die N. Ö. B. beschränkt sich auf die Zeit von 1815 bis 1918 und will in der Hauptsache die Zeit des Kaisers Franz Josef I. berücksichtigen, soll aber später zu einer Erneuerung des veralteten Wurzbach ausgebaut werden. Über Plan und Anlage der »Neuen Österreichischen Biographie« hat sich ihr Herausgeber Bettelheim bei verschiedenen Anlässen geäußert; es darf daher an dieser Stelle darauf verwiesen werden: Anton Bettelheim, Ein biographisches Denkmal für das Zeitalter Franz Josefs I., Vortrag gehalten am 12. April 1918, Wien und Leipzig 1918; wiederabgedr. in Bettelheims »Wiener Biographengänge« (1921) 216—238, dazu Anm. S. 330—338 (hier sind weitere Zeugnisse zur Vorgeschichte der N. Ö. B. abgedruckt und bibliographische Hinweise gegeben); »Neue Österr. Biogr. 1815—1918«, I. Abt. Bd. 1, Vorwort und 2. Abt. (Bibliographie) S. 18ff.: Aufgaben und Ziele der N. Ö. B. von A. Bettelheim. Über Anton Bettelheim selbst vgl. die Biographie von Karl Voßler und Helene Bettelheim-Gabillon in N. Ö. B. I. Abt. Bd. 7 (1931), 9—32 (mit Bild); für das D. B. J. hat Oswald Redlich die Biographie Bettelheims geschrieben, die im Jg. 1930 (Bd. 12) erscheinen wird.

Im Anschluß an diese landschaftlich begrenzten biographischen Sammelwerke ist noch ein konfessionell begrenztes zu nennen: W. Kosch, »Das katholische Deutschland, biographisch-bibliographisches Lexikon«, 1. Band: Aal-John, Augsburg 1933, 2. Band im Erscheinen, vgl. oben S. 1104 Anm. 2.

ein politisches Schreckgespenst erschien, gehört jetzt endgültig der Geschichte an; mit ihr sind alle anderen noch zwischen den deutschen Stämmen hindurchlaufenden Grenzen übersprungen: dynastisch-legitimistische und konfessionelle Sonderwünsche, wie sie vor dem Kriege in Hannover und Hessen, nach dem Kriege in Bayern sich meldeten, haben ihr Ende gefunden; die Stämme und Landschaften können sich, ohne Einbuße an ihrer Eigenart fürchten zu müssen, dem gesamtdeutschen Gedanken unterordnen. So erhalten auch die landschaftlichen biographischen Sammelwerke, die freilich niemals Träger irgendwelcher landschaftlicher Sonderwünsche gewesen sind, sondern an ihrem Teil an der Erhaltung einer über die Stämme hinausreichenden Einheit mitgewirkt haben, wieder ihre frühere Stellung als Mitträger einer nationalen Biographie zurück; sie finden ihre Aufgabe wieder darin, die A. D. B. landschaftlich zu unterbauen, zu ergänzen und zu erneuern. Erst wenn einmal von allen deutschen Landschaften biographische Sonderwerke vorhanden sein werden, wird es an der Zeit sein, auch an eine Erneuerung der A. D. B. zu denken, für die gegenwärtig noch die Voraussetzungen fehlen[1]. Alle landschaftlich begrenzten Werke dienen in Erfüllung dieser Aufgabe vor allem der Vergangenheit; sie sind aus geschichtlichem Interesse erwachsen; die Nekrologie der Gegenwart ist nicht ihr Hauptzweck und wird daher nur gelegentlich berücksichtigt. Es ist also immer noch ein Werk notwendig, das für das gesamte Deutschtum in und außerhalb des Reiches diese Aufgabe erfüllt; so ergänzen sich auch das Deutsche Biographische Jahrbuch und die landschaftlichen Sonderwerke aufs beste.

Ein Blick auf die biographischen Werke im Ausland lehrt, daß fast in allen Staaten das gleiche Verhältnis zwischen allgemeinen und landschaftlich orientierten Sammlungen besteht wie in Deutschland. Sie für die einzelnen Länder auch nur aufzuzählen, würde an dieser Stelle völlig unmöglich sein, aber das erübrigt sich auch, weil ein bibliographisch genaues Verzeichnis dieser Werke (wie auch der entsprechenden deutschen) sich in dem Buche von Georg

[1] Beachtenswert ist der Vorschlag J. Bauermanns, ein gemeinsames, laufend fortzuführendes Gesamtregister für alle landschaftlichen Biographien zu schaffen (H. Z. 146, 578). Dieses Gesamtregister würde aber erst dann seinen Zweck voll erfüllen, wenn es alle seit dem Abschlußdatum der A. D. B. (31. 12. 1899) erschienenen biographischen Sammelwerke berücksichtigte, natürlich unter strenger Beschränkung auf Deutsche und Auslanddeutsche. Dieses Gesamtregister müßte freilich alle in Zeitschriften und Lexicis erschienenen Biographien ausschalten, ebenso alle Werke, die nur Lebende aufnehmen (wie die Zeitgenossenlexika, Wer ist's usw.). In diesem Rahmen dürfte der Kreis der auszuschöpfenden Werke nicht zu eng gefaßt werden, sofern es sich nur um Werke ernsten wissenschaftlichen Charakters handelt. Dadurch würde ein Verzeichnis entstehen, daß alle in Sammelwerken veröffentlichten Biographien nachwiese und einen Überblick gestattete über die seit dem Abschluß der A. D. B. geleistete Arbeit (selbständig erschienene Biographien müßten natürlich ausgeschlossen bleiben, weil es dafür andere bibliographische Nachweise gibt). Wenn dann über die alphabetische Form des Registers hinaus Berufs- und Ortsverzeichnisse gegeben würden, so könnte ein solches Verzeichnis eine wertvolle bibliographische Hilfe leisten und der einmal kommenden neuen A. D. B. fruchtbar vorarbeiten. Eine Epitome könnte freilich nicht daraus werden, weil durch diese Erweiterung der Plan finanziell zu stark belastet würde.



Schneider, Handbuch der Bibliographie, 4. Aufl. 1930, S. 468—531 findet. Hier wird nur eine kleine Auswahl der wichtigsten gegeben unter Hinweis auf den allgemeinen Stand der Biographie in den Ländern und die neuesten Unternehmen[1].

Frankreich hat für die moderneren biographischen Sammelwerke, soweit es sich nicht um eine jährliche Nekrologie, sondern um eine Weltgeschichte in Biographien handelt, das große bisher nur in Frankreich selbst nachgeahmte Vorbild geschaffen in der »Biographie Universelle«[2]; sie ist aber auch für die nationalen Biographien der übrigen europäischen Staaten zum Vorbild geworden, und sie verdient daher als erste von allen genannt zu werden. Sie verdankt ihren Ursprung der Zeit Napoleons I., dessen Weltreich durch dieses Werk universaler Biographie verherrlicht werden sollte. Nach seinem Sturz ließen die Herausgeber ihre antirevolutionäre und royalistische Einstellung sehr einseitig hervortreten, erst die spätere Auflage befleißigte sich gerechterer Urteile (vgl. Quarterly Review a. a. O. 211 ff.). Die Biographie Universelle erschien in erster Auflage seit 1810 in 52 Bänden, in zweiter Ausgabe 1843—1865 in 45 Bänden. Den naiven Stolz der Franzosen auf dieses Werk spricht Nodier in den Worten aus: »La conception de la Biographie universelle sera comptée assurément au nombre des conceptions les plus grandes, les plus utiles de notre siècle ... une idée si féconde qu'elle est presque effrayante par son immensité.« In dieser Einleitung Nodiers finden sich aber auch Worte über den Sinn und Wert wissenschaftlicher Gemeinschaftsarbeit an biographischen Sammelwerken, die auch heute noch als zutreffend bezeichnet werden dürften (wenn man den überschwenglichen Ton, in den Nodier an dieser Stelle verfällt, überhört). Fast gleichzeitig mit der zweiten Ausgabe der Biographie Universelle erschien ein Parallelwerk, die »Nouvelle Biographie Générale«[3]. Dieses Werk suchte sich neben dem älteren vor allem durch

---

[1] Über die älteren biographischen Sammelwerke Frankreichs und Englands, die hier nicht erwähnt werden können, vgl. The Quarterly Review, vol. 157 (1884), 187—230: »Biographical Dictionaries«. Dieser Aufsatz enthält eine kritische Besprechung der »Biographie universelle« und der »Biographie générale« und zieht Vergleiche zwischen beiden; der Verfasser verfolgt besonders die Wandlungen, die die »Biographie universelle« von Michaud in der langen Zeit ihres Entstehens durchgemacht hat, und erörtert am Schluß einige Fragen, die das »Dictionary of National Biography« betreffen, das damals zu erscheinen begann.

[2] Biographie Universelle ancienne et moderne ou histoire par ordre alphabétique de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertues ou leurs crimes. Erste Ausg. 1810ff. in 52 Bänden und Suppl.-Bdn., 2. Ausgabe publiée sous la direction de M. Michaud, Paris (und Leipzig) 1843—1865 in 45 Bänden. Motto: On doit des égards aux vivants, on ne doit aux morts que la vérité (Voltaire). Hinzuweisen ist auf den Discours préliminaire par Ch. Nodier in Bd. 1 (2. Ausg.) S. V—X, ferner auf den Avis au lecteur Bd. 45 (2. Ausg.) S. I—III von E. Desplaces.

[3] Nouvelle Biographie Universelle depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter par M. M. Firmin Didots Frères sous la direction des M. le Docteur Hoefer, Paris 1852—1866. 46 Bände (von Bd. 10 ab: Nouvelle Biographie Générale) mit dem Motto: »Neminem laedere et suum cuique tribuere« (Cicero De officiis).

praktischere Anlage, bessere Übersichtlichkeit, strenge Maßhaltung im Umfang der Biographien und Abschätzung dieses Umfangs nach der Bedeutung der Persönlichkeiten und durch größere Reichhaltigkeit der bibliographischen Angaben auszuzeichnen, ein Ziel, das freilich je länger, desto weniger erreicht wurde[1].

Neben diesen beiden Werken, in denen die Persönlichkeiten aus der französischen Geschichte natürlich zahlenmäßig und im Umfang bei weitem überwiegen, war kein Raum und kein Bedürfnis mehr für eine im engeren Sinne nationale Biographie, die eben in diesen beiden Werken schon enthalten war; was daneben entstand, verdient nicht einzeln genannt zu werden (vgl. Schneider, a. a. O. 501). Es muß aber hervorgehoben werden, daß Frankreich eine reiche landschaftliche Biographie aufzuweisen hat; fast alle alten, vorrevolutionären Landschaften sind durch neuere biographische Sammelwerke vertreten: Bourgogne, Bretagne, Champagne, Dauphiné, Franche Comté, Mayenne, Nivernais, Normandie, Poitou, Provence, Touraine, Vendée und das Departement Indre-et-Loire (vgl. Touraine). Erst in der Gegenwart, in der die älteren Werke als veraltet empfunden werden, wurde auch in Frankreich der Wunsch nach einer nationalen Biographie laut. Die Anregung, die einst von der »Biographie universelle« auf die nationalen Biographien Belgiens, Deutschlands und Englands ausgegangen war, wirkt jetzt zurück: das Dictionnaire de Biographie française, das seit 1929 in Lieferungen erscheint und dessen 1. Band soeben erschienen ist (Paris 1933), beruft sich im Vorwort auf die Biographie nationale de Belgique, auf die A. D. B. und auf das Dictionary of Nat. Biogr. als Vorbildern. Es zeichnet sich besonders durch reiche bibliographische Angaben aus; der erste Band reicht von Aage bis Alicot: daraus läßt sich der Umfang des Gesamtwerkes auf etwa 50—60 Bände erschließen. Die Herausgeber sind J. Balteau, M. Barroux und M. Prévost.

England hat bereits ein älteres biographisches Werk aufzuweisen, das — immerhin eine Merkwürdigkeit auf diesem Gebiet! — sogar ins Deutsche übersetzt worden ist: Biographia Britannica, 2. ed. vol. 1—5, London 1778/93 (zuerst vol. 1—6, 1747/53); deutsch als »Sammlung von merkwürdigen

---

[1] Über die Prozesse, die von dem Herausgeber der »Biogr. univ.« gegen den Herausgeber des jüngeren Werkes wegen unberechtigten Nachdrucks vieler Biographien aus der älteren Auflage der »Biogr. univ.« geführt wurden, berichtet eingehend der Verfasser des Artikels »Biographical dictionaries« in der Quarterly Review vol. 157. Auch der Titel mußte aus Gründen des literarischen Urheberrechtes geändert werden. Das Gesamturteil des sachverständigen Beurteilers in der Quarterly Review (220 ff.) ist sehr ungünstig, sowohl über die Auswahl und Verteilung der Artikel wie über ihre literarische Qualität. Im Gegensatz zu diesem Werk, bei dessen Entstehung mancherlei unlautere Methoden angewandt worden waren, schätzt er die 2. Aufl. der »Biog. univ.« von Michaud sehr hoch ein: »With all its shortcomings, no literary student can have any other feeling towards the »Biographie universelle« than that of deep admiration and gratitude. It is impossible to pursue any investigation bearing upon literary history or biography, especially of the sixteenth or seventeenth century, without having the book constantly at one's elbow . . .« (ebd. 219 f., vgl. 210 ff.).



Lebensbeschreibungen« mit einer Vorrede von Josef Salomon Semmler, Halle 1754/59. Wenige Jahre nach dem Erscheinen der ersten Bände der A. D. B. und offenbar durch dieses angeregt erschien der erste Band des berühmten »Dictionary of National Biography«, herausgegeben von Leslie Stephen; vom 22. Band an zusammen mit S. Lee, der das Werk vom 27. Band bis zum 63. Band allein herausgab. Das Dictionary weist durch knappere Fassung der Biographien und durch schnelleres Erscheinen, durch eine größere Einheitlichkeit manche Vorzüge vor seinem Vorbild auf. Dies ohne staatliche Beihilfe hervorgebrachte Werk verdankt seine Entstehung dem reichen schottischen Verleger George Smith. Durch mehrere Supplemente ist es jetzt bis 1921 fortgeführt. Suppl. 1 bringt die Toten bis 21. Jan. 1901, Suppl. 2 die Toten bis zum 31. Dez. 1911, Suppl. 3 (u. d. Titel: A dict. of nat. Biogr. 1912—1921) die Toten bis 1921. Index und Epitome des Gesamtwerkes sind zugleich stark verkürzter Auszug des Hauptwerkes, sie bringen zur bequemeren Feststellung noch einmal ganz knappe Biographien[1]. Das ganze Werk enthält mehr als 30000 Biographien und reiche und übersichtliche Literaturangaben. Neben der deutschen A. D. B. darf es als das beste biographische Werk eines Kulturvolkes bezeichnet werden; für jede ernste Beschäftigung mit der englischen Geschichte ist es unentbehrlich[2]. Es führt näher an die Gegenwart heran als die A. D. B. Immerhin haben sich auch für dieses Riesenwerk Ergänzungen als notwendig erwiesen, besonders für die neuere Zeit; so entstand das Werk von Frederick Boase, Modern English Biography, vol. 1—6, Truro 1892—1921; es enthält nur nach 1850 Verstorbene und nennt viele bei Stephen und Lee fehlende mindere Persönlichkeiten; es erfüllt — wenigstens bis 1921 — zugleich die Aufgaben, die in Deutschland das Biographische Jahrbuch von Bettelheim und ihm folgend das D. B. J. übernommen haben. An landschaftlichen biographischen Sammelwerken fehlt es in England, das erklärt sich zwanglos daraus, daß die Einzellandschaft in England seit Jahrhunderten nicht die Rolle gespielt hat wie auf dem Kontinent in Deutschland und Frankreich. Es gibt ein älteres biographisches Werk für Schottland und

---

[1] The Dictionary of National Biography. The concise Dictionary from the beginnings to 1921. Being an epitome of the main work and its supplement, to which is added an epitome of the twentieth century volumes covering 1901—1921. London 1930. VII, 1456, 142 S. Ein besonderer Gewinn eines solchen »Concise Dictionary« ist, daß es wegen seines geringeren Umfangs eine sehr viel weitere Verbreitung findet als das bändereiche Hauptwerk und daher den großen Schatz an historischem und biographischem Wissen einem ungleich größeren Kreis von Menschen zugänglich macht; durch dieses Concise Dictionary ist der Inhalt des D. N. B. wahrhaft zum Besitz der ganzen Englisch sprechenden Welt geworden: von diesem nationalen Gesichtspunkt aus gesehen, kann der Wert einer solchen abgekürzten Biographie nicht leicht überschätzt werden, freilich ist sie noch sachlicher und nüchterner in ihrer reinen Tatsachenübermittlung als das Hauptwerk, auf das sie Bezug nimmt. Vgl. oben S. 1103.

[2] Außer dem oben S. 1098 Gesagten vgl. über das Dict. of Nat. Biogr. Anton Bettelheim, R. v. Liliencron (1917), 226ff., Ders., Wiener Biographengänge (1921), 229, 231f.; Ders., Aufgaben und Ziele d. neuen österr. Biographie in N. Ö. B. 2. Abt. (Bibliographie) 8ff.



eins für Wales (vgl. Schneider 509); Irland hat ältere, nicht mehr ausreichende biographische Werke vorläufig ersetzt durch »A concise Dictionary of Irish Biography« (London 1928), herausgegeben von John S. Crone. Für die englische Geschichte kommen dann die biographischen Werke der alten Universitäten (2 für Canterbury, 3 für Oxford) in Frage, weil die englischen Universitäten im Gegensatz zu den deutschen nicht in erster Linie Gelehrte ausbilden, sondern den Gentleman, den Parlamentarier, den Staatsmann. Auch die englischen Dominions haben biographische Sammelwerke. Kanada besitzt zwei neuere: Charlesworth, Cyclopaedia of Canadian biography, Toronto 1919 (für das 20. Jahrhundert) und W. Stewart Wallace, The Dictionary of Canadian biography, Toronto 1926. Australien hat bereits im 19. Jahrhundert durch Philip Kennell, The Dictionary of Australian biography, 1855—1892, ein biogr. Werk erhalten (London 1892). Die Vereinigten Staaten von Amerika, die wir hier gleich anschließen, um den ganzen Englisch sprechenden Völkerkreis zusammenzunehmen, besitzt drei einschlägige Werke: Appleton's Cyclopaedia of American biography, vol. 1—7 (1880/1900), ferner The national Cyclopaedia of American biography, vol. 1—19, 1892—1927[1]. Dieses Werk reicht also bis nahe an die Gegenwart. Aber damit nicht genug, beginnt jetzt ein neues Werk zu erscheinen, das ein Gegenstück zu dem Werk von Stephen und Lee werden soll: Dictionary of American biography, ed. by Dumas Malone, bisher 11 Bände (bis MacCraeken), London 1928—1933; seine Herstellung steht unter Aufsicht des American Council of learned societies; es beruht auf einer Stiftung von Adolph Ochs, des Eigentümers der New York Times; es bezieht sich nur auf die Vereinigten Staaten. Daneben gibt es noch einige Werke, die sich auf das 20. Jahrhundert beschränken, die bei Schneider, a. a. O. S. 512, genannt sind.

Belgien besitzt die Biographie nationale, publ. par l'Académie Royale des Sciences de Belgique. Dieses Werk ist bereits vor der A. D. B. begonnen[2], nämlich 1866, steht aber erst bei dem Band 24 und reicht bis »Stevin«; es erstrebt Vollständigkeit, was in einem kleinen Lande wie Belgien gewiß erreichbar ist, wenn man den Kreis der aufzunehmenden Persönlichkeiten von vornherein richtig abgrenzt. Für ein so kleines Land ist die Bändezahl sehr hoch. Eine interessante Parallele zur A. D. B. wie zum

[1] The National Cyclopaedia of American Biography being the history of the United States as illustrated in the lives of the founders, builders, and defenders of the republic, and of the men and women who are doing the work and moulding the thought of the present time, edited by distinguished biographers... New York 1892/1906, 13 Bände und ein Registerband mit dem Titel »A Conspectus of American Biography ...« 1906. Im Besitze der Preuß. Staatsbibliothek befinden sich nur die hier angegebenen Bände, die dem Verfasser vorgelegen haben; Schneider gibt a. a. O. 512 die im Text genannte Bändezahl an.

[2] Liliencron hat die Einleitung der Biogr. nationale in seiner Denkschrift von 1869 mehrfach zitiert, das belgische Nationalwerk hat also eine gewisse Rolle als Vorbild der A. D. B. gespielt; inzwischen ist diese längst beendet, während die Biogr. nat. noch immer der Vollendung harrt.





D. B. J. ist es, daß diese Biographie nationale von der Belgischen Akademie herausgegeben wird. Es zeigt sich darin deutlich der Zusammenhang zwischen nationaler und wissenschaftlicher Aufgabe. Nur die reichen Länder, wie England und Amerika, konnten diese nationale Aufgabe ganz der privaten Initiative überlassen.

Die Niederlande weisen wieder zwei Werke auf, ein älteres: Abraham Jakob van der Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden, nieuwe uitg. 1—21, Haarlem 1852/78, und ein jüngeres, noch unvollendetes Nieuw Nederlandsch biografisch Woordenboek, onder redactie van Ph. Chr. Molhuysen, P. J. Blok(†) en Fr. K. H. Kossmann, D. 1—9, Leiden 1911/33. Die Herausgabe steht also unter der Leitung zweier bekannter niederländischer Historiker.

In den nordeuropäischen Ländern (Dänemark, Norwegen, Schweden, Finnland) ist die Bedeutung biographischer Sammelwerke schon längst erkannt worden, und es gibt in diesen Ländern ältere und jüngere Werke neben- und nacheinander; auch in der Gegenwart hat das Interesse nicht nachgelassen, denn einige dieser Werke sind erst nach dem Weltkriege begonnen oder werden noch fortgesetzt. Für Dänemark sei genannt: Dansk biographisk Lexikon, 19 Bde., 1887/1905 (hrsg. vom Reichsarchivar C. F. Bricka, † 1903); dieses Werk erfährt gegenwärtig eine grundlegende Neubearbeitung unter dem Titel: Dansk biografisk Leksikon, grundlagt af C. F. Bricka, redigeret af P. Engelstoft under medvirkning af Svend Dahl, Band 1 (Aaberg bis Bagge), Kopenhagen 1933. Vorangegangen war ein von den gleichen Herausgebern geschaffenes Dansk biographisk Handlexikon, 3 Bde. (1918/26). Für Norwegen gibt es ebenfalls zwei Werke: Norsk biogr. Leksikon, Red. Edv. Bull u. a., bisher 5 Bde. (bis Helkand 1923ff. Als abgeschlossenes Werk liegt vor: P. Gran, Nordmænd i det 19. Aarhundrede, 3 Bde., 1902/15. Schweden ist wiederum besonders reich vertreten: das ältere Biographisk Lexikon öfver namnkunnige svenska män, 23 Bde., 1835/57 hat eine Fortsetzung erfahren im Svensk biographisk Lexikon, Ny Följd, 10 Bde., 1857/1907. Es gibt ferner ein zweibändiges Svensk biogr. Handlexikon von H. Hofberg (1906), das man wohl als einen Auszug aus dem großen Werke betrachten darf. Obwohl also für Schweden gut gesorgt zu sein scheint, ist gegenwärtig ein Unternehmen im Werden, das nach Umfang und Fülle alle früheren Werke überholen und sich den großen Nationalwerken anderer Völker an die Seite stellen wird; es ist das Svenskt Biografiskt Lexikon, Red.: Beriil Boethius, das seit 1918 ununterbrochen erscheint; der 10. Bd. reicht bis zum Namen »De la Gardie«: schon hieraus ist der große Umfang, auf den es berechnet ist, erkennbar. Finnland hat noch in der Zeit der russischen Herrschaft ein kleines biographisches Sammelwerk erhalten: Finsk biogr. Handbok, udg. af Tor Carpalan, 2 Bde. (bis 1903 reichend).

Südeuropa (Spanien, Portugal, Italien) hat zwar für jeden Staat verschiedene landschaftliche Werke aufzuweisen, aber keiner von ihnen hat ein großes nationales Werk hervorgebracht; es erübrigt sich daher, diejenigen, die allenfalls als Ersatz dienen können, hier aufzuzählen. Für die einschlägigen Werke sei auf Schneiders Handbuch der Bibliographie S. 514 (Italien) und 520ff. (Spanien und Portugal) verwiesen; sogar das spanische und portugiesische Südamerika besitzt für jeden Staat ein biographisches Sammelwerk, ein Beweis, daß selbst dieser staatlich so ungesicherte Boden für solche Werke fruchtbar ist. Ein für ganz Südamerika gemeinsames Werk stammt von Gomez, Los Hombres de la America de Sud, Paris 1913. Das oben genannte Werk: Appleton's Cyclopedia umfaßt den ganzen amerikanischen Kontinent und behandelt daher auch die Südamerikaner.

Die Übersicht über die ausländischen biographischen Sammelwerke schließt mit denen eines gemischtsprachigen Landes, der Schweiz, ab. Außer einem Werk aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts (Markus Lutz, Nekrolog denkwürdiger Schweizer aus dem 18. Jahrhundert, Aarau 1812) gibt es ein neueres französisch geschriebenes: Eugène Secretan, Galerie suisse, Biographie nationale, 3 Bde., 1873/80; die Biographien sind chronologisch geordnet und beginnen mit dem 10. Jahrhundert. Die Schweiz besitzt ferner landschaftliche Biographiensammlungen für Basel (3 Bände), Bern (5 Bände), Genf (2 Bände) und Zürich (2 Bände). An die Stelle eines neueren biographischen Werkes in deutscher Sprache tritt nun eine neuartige Verknüpfung von Biographie und historischem Reallexikon: Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz, von dem bisher 6 Bände erschienen sind (1921/31); es reicht bis zu dem Stichwort »Tingry«. Da das Werk sehr sorgfältig gearbeitet ist, kann es in seiner Art als vorbildlich bezeichnet werden: es enthält die gegenwärtigen historischen Kenntnisse über die Schweiz; ein biographisches Sammelwerk in dem hier zugrunde gelegten Sinne ersetzt es nicht völlig, wenn auch für ein kleineres Land wie die Schweiz andere Formen möglich sind als für größere Länder.

Wenn für die osteuropäischen Staaten und die österreichischen Nachfolgestaaten (mit Ausnahme von Österreich, das bereits mit den deutschen Werken zusammen behandelt worden ist) keine biographischen Sammelwerke bestehen, so liegt das vor allem an dem Mangel an Traditionsbewußtsein, an dem sie trotz hochgespannten Nationalgefühls leiden; ihre Staaten sind noch zu jung, um schon Werke hervorbringen zu können, die ein gefestigtes Traditionsbewußtsein voraussetzen; noch ist ihre historische Wissenschaft zu sehr mit der rein politischen Aufgabe belastet, aus der Geschichte die Existenzberechtigung dieser Staaten von den Gnaden des Versailler Vertrages überhaupt erst nachzuweisen — eine Aufgabe, die nur zu lösen ist, wenn die Geschichtswissenschaft dieser neuen Staaten einen Teil der Geschichte jener

Staaten sich aneignet, denen sie früher zugehörten; solches Verfahren bietet aber bei biographischen Werken besondere, ja unüberwindliche Schwierigkeiten, denn man kann keine Persönlichkeit aus ihrem Zusammenhang lösen und ihr nationalpolitische Ziele und Verdienste zuschreiben, von denen sie selbst noch nichts gewußt hat.

Diese Übersicht lehrt, daß wissenschaftliche Ziele, nationale Überzeugung und staatliches Selbstgefühl zusammen die Grundbedingungen für die nationalen biographischen Werke bilden. Es ist wohl kein Zufall, daß gerade die germanische Staatenwelt besonders reich an solchen Werken ist, während die romanische und noch mehr die slawische Welt dahinter zurücktritt. Die Germanen zeigen in der Geschichte immer das ausgesprochenere Individualitätsgefühl, aber zugleich einen lebendigen Sinn für die Polarität von Persönlichkeit und Gemeinschaft. Die Übersicht über die biographischen Sammelwerke in Deutschland und im Auslande führt also wieder auf die Betrachtung im Eingang zurück. Nicht so sehr die Anzahl der vorhandenen Werke, wohl aber der hohe Stand dieser Literaturgattung beweist, daß sie sowohl für die Wissenschaft wie die Nation unentbehrlich sind. Jedes Volk mit lebendiger Tradition will sich seines eigenen Wesens auch in dem Bilde seiner großen Persönlichkeiten bewußt werden.

## Aufgaben des „Deutschen Biographischen Jahrbuchs“.

Von diesem Überblick kehren wir zu den besonderen Aufgaben des »Deutschen Biographischen Jahrbuchs« zurück, die sich nun leichter und genauer bestimmen lassen, da das Wesen und die Bedeutung biographischer Sammelwerke an so vielen Beispielen veranschaulicht worden ist.

Während die A. D. B. die ganze deutsche Geschichte umspannt, enthalten Bettelheims »Biographisches Jahrbuch und deutscher Nekrolog« und das »D.B.J.« nur die Persönlichkeiten, die in ihrem Leben und Wirken dem letzten Menschenalter angehört haben; dadurch scheint ihre Aufgabe sehr stark begrenzt zu sein, sie scheinen zu bloßen Fortsetzungen und Nachträgen der A. D. B. herabzusinken. Doch es läßt sich ihre Aufgabe viel positiver bestimmen als durch diese Begrenzung. Grundsätzlich betrachtet, besteht kein Unterschied zwischen der A. D. B. und ihren beiden Nachfolgern. Während in der A. D. B. die Zahl der »historischen Biographien« die der »zeitgenössischen Biographien« überwiegt, sind die beiden nachfolgenden Werke auf die »zeitgenössische Biographie« allein beschränkt. Daß auch die »Zeitgeschichte« nach wissenschaftlichen Methoden behandelt werden kann, hat bereits Ranke in seinem berühmten Programm für seine »historisch-politische Zeitschrift« grundsätzlich ausgesprochen; denn das, wodurch diese Zeitschrift sich vor anderen unterscheiden sollte, war ihr undogmatischer

Charakter; die Zeit sollte nicht nach einer Theorie, sondern nach ihrer historischen Realität beurteilt werden: »dies im Geiste eingehender Erforschung zu versuchen, in dem Geiste reiner und unparteiischer Wahrheitsliebe, das ist unser Vorsatz«[1]. Zeitlich umfaßte für Ranke die Zeitgeschichte die Entwicklung seit 1789, vornehmlich seit 1815. Das war von 1833 gerechnet 1—1 1/2 Menschenalter zurück. Er bezeichnete daher die von ihm geplante Zeitschrift als ein »Archiv der Zeitgeschichte«. Wenn er dieses weite Programm dann nicht in dem geplanten Sinne durchführen konnte, so lag es an den Zeitumständen, nicht daran, daß er selbst an dem wissenschaftlichen Charakter seines Unternehmens und an seiner prinzipiellen Ausführbarkeit irre geworden wäre.

Auch in der Gegenwart ist sich die historische Wissenschaft der grundsätzlichen Bedeutung der zeitgeschichtlichen Forschung bewußt. »Die besondere Tendenz oder das eigene Ideal einer Epoche, eines Zeitabschnittes, die ihm eigentümliche Richtung und Haltung zu untersuchen, die Wechselbeziehung zwischen den handelnden Persönlichkeiten und den Zeitströmungen, denen sie unterlagen oder die sie hervorriefen, zu verfolgen, das ist echte zeitgeschichtliche Forschung«, so definiert Rogge[2]. Das Deutsche Biographische Jahrbuch umfaßt aus diesem großen Kreise einen den Zeitgenossen am tiefsten erkennbaren Teil des Zeitgeschehens: die Wechselwirkung zwischen handelnder Persönlichkeit und Zeitströmungen. Hierüber können die Zeitgenossen oft die wichtigsten Aufschlüsse geben, die sich nachträglicher Forschung leicht entziehen können[3]. Dabei braucht man in diesem Zusammenhang nicht allein an Politiker und Staatsmänner zu denken; auch Offiziere, Gelehrte, Künstler, Industrielle, Ingenieure unterliegen diesen Einflüssen der Zeit; auch sie leben innerhalb einer Gemeinschaft, der sie verpflichtet sind

---

[1] Vgl. Rankes Sämtl. Werke 49/50, 7; Varrentrapp, Hist. Zeitschr. 99, 57 ff.

[2] »Zeitgeschichtliche Sammlungen als Aufgabe moderner Archive«, Archiv. Zeitschr. 41, 171.

[3] Koethe sagt darüber in der Vorrede zu den »Zeitgenossen« I (1816), S. XII f.: »Die Geschichte der Zeit ist in den Zeitgenossen und unter Leitung der Vorsehung durch dieselben; was sie ersannen, erstrebten, taten, litten, verfehlten oder erreichten, das wird der Inhalt der Geschichte. Wir verstehen die Zeit, wenn wir die Menschen in derselben verstehen; nur wenn wir die Menschen recht begriffen haben, vermögen wir die Geschichte des Zeitraums, dem sie angehören, darzustellen. Zu allen Zeiten hat man treue Lebensbeschreibungen für wichtige Beiträge zur Geschichtskunde der Zeitalter gehalten. Unsere vielgestaltige, an außerordentlichen Menschen wie an ungemeinen Ereignissen so reiche Zeit bedarf es besonders, daß die Nachrichten, welche die Gegenwart allein der Zukunft zu überliefern vermag, sorgfältig gesammelt und beglaubigte Berichte aus dem Leben der Zeitgenossen aufgezeichnet werden. Wer demnach Sinn für die Geschichte und ihre erhabene Wichtigkeit hat, für den ist ein Werk, daß zu ihrer Vervollkommnung beizutragen beabsichtigt, hinlänglich gerechtfertigt. Manches wird hier niedergelegt und aufbewahrt werden, was sonst dem Gedächtnis der Nachwelt vorenthalten bleiben und was doch zur Vollendung des Lebensgemäldes unserer Zeit von Bedeutung sein möchte. Wie merkwürdige Menschen hier in ihrer Besonderheit dargestellt erscheinen, wird auch ihre Stellung in dem größeren Bilde der allgemeinen Geschichte in höherer Klarheit und Sicherheit erkannt werden.«



und der sie dienen. Während die objektiven Vorgänge oft den eigenen Zeitgenossen verschleiert bleiben, sind sie über die persönliche Wesensart und geistigen Einflüsse, die eine Persönlichkeit erfahren und ausgestrahlt hat, sowie über ihren Charakter am besten unterrichtet und können daher der Zukunft unersetzliche Kenntnisse aufbewahren. Die Forderungen, die an eine wissenschaftliche Biographie zu stellen sind, ändern sich nach den besonderen Bedingungen des Lebenskreises, dem die in der Biographie behandelte Persönlichkeit angehört hat: es sind wesentlich andere bei einem Politiker, bei einem Gelehrten, bei einem Ingenieur. Auch die Voraussetzungen wissenschaftlichen Könnens und der biographischen Gestaltung sind nicht bei allen Mitarbeitern die gleichen. Hier hat der Herausgeber die wichtige Aufgabe, auszugleichen und anzugleichen, jedenfalls aber die Höhe des geistigen Niveaus des Jahrbuchs zu gewährleisten. Das Jahrbuch hat keine ständigen Mitarbeiter für bestimmte Sachgebiete, weil dadurch die Gefahr einer gewissen Einförmigkeit der Biographien entstehen würde. Die sachliche Auswahl der Biographien ist jedenfalls besser gewährleistet, wenn sie von der Redaktion vorgenommen wird (natürlich mit Beratung durch die betreffenden Fachkreise) als von Sachreferenten, die geneigt sind, die ihrem eigenen Fach- und Interessengebiet angehörenden Persönlichkeiten auf Kosten des Ganzen zu überschätzen. Das D.B.J. hat sich hierbei Erfahrungen zunutze gemacht, die aus Bettelheims Biographischem Jahrbuch gewonnen worden sind, in dem einige Berufe (Künstler, Geistliche usw.) ohne Rücksicht auf die allgemeine Bedeutung ihrer einzelnen Vertreter viel zu breit behandelt worden sind[1]. Das Prinzip des

---

[1] Über die verschiedenen Methoden der Auswahl lassen sich an den biographischen Sammelwerken lehrreiche Beobachtungen machen. Sie scheiden sich danach, ob die Schriftleitung die letzte Entscheidung trifft über Aufnahme oder Nichtaufnahme einer Biographie, oder ob sie dies Sachreferenten oder Mitarbeitern mehr oder weniger frei überläßt. Voigt huldigte im »Neuen Nekrolog« einer sehr freien Form der Auswahl: er stellte eine Totenliste des Berichtsjahres auf und versandte 1000 Exemplare davon an Schriftsteller, Gelehrte und Männer des praktischen Lebens; dann konnte jeder von ihnen sich die Biographien aussuchen, die er bearbeiten wollte (vgl. »Neuen Nekrolog« Jhrg. 29, I, Vorwort). Mochte auch dieses Verfahren für die Schriftleitung in gewissem Sinne recht bequem sein, so blieb es doch dem Zufall überlassen, ob die wirklich bedeutenden Persönlichkeiten durch eine Originalbiographie vertreten waren. Hieraus erklärt sich die Tatsache, daß sich im »Neuen Nekrolog« gerade bei bedeutenden Namen (erinnert sei z. B. an Goethe und Friedrich List) Lückenbüßer finden, die aus anderen Blättern übernommen oder nach vorhandenen Nekrologen auszugsweise bearbeitet waren.

Wieweit Liliencron seinen Mitarbeitern auch bei der Auswahl der Biographien freie Hand gelassen hat, läßt sich vorläufig nicht genau feststellen; manches deutet aber darauf hin, daß eine gewisse Freiheit bestand (vgl. oben S. 1102 u. Anm. 2: R. Lorenz über die österreichischen Mitarbeiter der A. D. B.): darüber kann nur der Nachlaß Liliencrons Aufschluß geben; einstweilen vgl. Bettelheim, Liliencron 166ff.

Auch Bettelheim hat seinen Facharbeitern ziemlich viel Selbständigkeit in der Auswahl der Biographien eingeräumt, daher erklärt es sich, daß einige Berufe über ihre Bedeutung hinaus in Bettelheims Biographischem Jahrbuch vertreten sind, weil die Fachbearbeiter dieser Gebiete einen besonderen Eifer entwickelten (vgl. z. B. die Biographien von Hyazinth Holland, der jeden Münchener Künstler, auch den unbedeutendsten Illustrator mit einer Biographie bedachte!); vgl. dazu die Kritik G. Kaufmanns in der H. Z. 95, 80f. Neben den Sachreferenten hatte Bettel-

D.B.J.: für jede Biographie den für sie sachlich und persönlich geeigneten Biographen, spricht sich auch in dem Zahlenverhältnis zwischen Biographien und Mitarbeitern aus. Die 555 Biographien (vgl. oben S. 1109) sind von 479 Biographen verfaßt worden. Auf 100 Biographen entfallen daher 115 Biographien. Es treten nur wenige Verfasser in den verschiedenen Bänden öfter auf. Dieses Prinzip hat sich durchaus bewährt, denn so wird eine allzu summarische Behandlung der Biographien vermieden, und jede Biographie ist eine individuelle Leistung, die auch dann noch wertvoll bleibt, wenn sie sachlich durch spätere Forschung überholt ist; es bleibt dann noch etwas von dem einmaligen Verhältnis zwischen der dargestellten Persönlichkeit und dem Biographen.

Ein biographisches Jahrbuch kann das lebendige Wissen der Gegenwart bewahren und die Anregung zu ihrer Aufzeichnung geben, indem es den historischen Stoff sowohl bibliographisch sammelt wie in einer Biographie verarbeitet weitergibt. Der besondere Wert, den diese Biographien für alle Zeiten besitzen, liegt darin, daß der Biograph noch aus der vollen Kenntnis des Lebens schöpft: er hat noch selbst den Menschen in all seinen Lebensäußerungen gekannt, er kann noch unmittelbar Erfahrenes, selbst Gehörtes und Gesehenes über ihn aussagen: der Biograph des Jahrbuchs (das nach wohlerwogenem Plane frühestens zwei Jahre nach dem Todesjahr erscheint) hat schon die Kenntnis aller seit dem Tode in Zeitungen und Zeitschriften erschienenen Nekrologe; er kann auch diese bereits verwerten, wie er oft auch schon von dem Nachlaß Kenntnis bekommt: es sind gerade nach dem Verlauf einer Jahresfrist besonders günstige Bedingungen für eine Biographie geschaffen, die noch die volle Frische des lebendigen persönlichen Eindrucks widerspiegelt und die dennoch schon nicht mehr unter dem unmittelbaren Nachklang der Todesnachricht geschrieben wird: für manche Persönlichkeiten ist dieser Zeitpunkt, wo sich noch einmal lebendiges Miterleben und die schon vorhandene Ruhe des Urteils treffen, zu einer biographischen Würdigung der am besten geeignete: unter diesen günstigen Voraussetzungen gelingen oft Biographien, die nicht nur für die Zeitgenossen, sondern auch für die Nachwelt über ihren rein sachlichen Quellenwert hinaus einen unvergänglichen Wert als literarische Leistung behalten. Ist einmal dieser Zeitpunkt verpaßt, so stirbt das lebendige Wissen über die Persönlichkeit

heim auch Referenten für die einzelnen Gebiete Deutschlands, die auf Persönlichkeiten hinwiesen, die sich in einem engeren Kreise Verdienste erworben hatten: das stand im Einklang mit dem von Liliencron ausgesprochenen Gedanken, daß das Biogr. Jahrbuch auch die provinziellen Größen nicht übergehen dürfe, für die in der A. D. B. kein Raum war (vgl. Gött. Gel. Anz. 1898 und Johann Saß in der »Heimat« 16. Jahrg., Kiel 1906, 16/22. Saß war Referent für Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck; der zit. Aufsatz enthält am Schluß eine leider später nicht fortgesetzte Übersicht über die im Biogr. Jahrbuch 1896/1903 erschienenen Biographien von Schleswig-Holsteinern, Hamburgern und Lübeckern — der Beginn eines landschaftlichen Registers für das Biogr. Jahrb.).

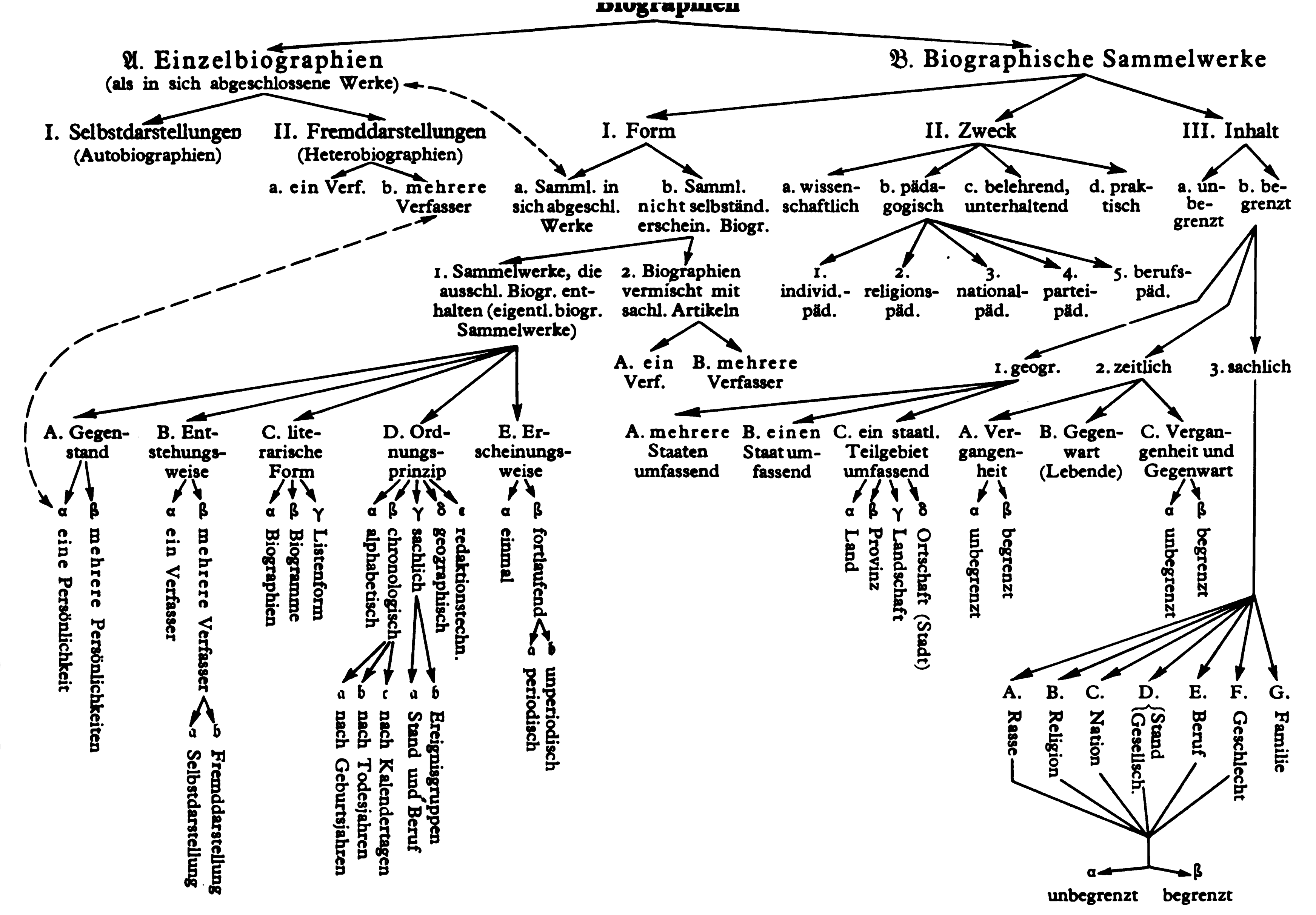
aus; denn die Bereitwilligkeit, eine Biographie zu schreiben, reicht selbst bei den nächsten Freunden und engsten Mitarbeitern im allgemeinen nicht über eine begrenzte Zeit hinaus, dann ist ihre eigene Erinnerung schon stark verblaßt oder das gesammelte Material zerstreut, es sind wichtige Zeugen verstorben oder das Interesse hat sich anderen Fragen zugewandt, so daß die Stimmung zum Rückblick fehlt. In diesen Erwägungen tritt zumal hervor, wie zeitgebunden im engsten Sinne ein biographisches Jahrbuch ist: es muß noch aus dem vollen Strom des Lebens schöpfen, zeit- und gegenwartsnah, sonst büßt es seinen eigentlichen Sinn ein: aber es schafft nicht nur für die Zeitgenossen, sondern vor allem auch für die Zukunft, die erst seine Früchte erntet[1].

Heute tritt zu dem literarisch-praktischen Bedürfnis das national-ideelle. Schon seit dem Entstehen des Jahrbuchs hat es — wie das Vorwort zum 1. Überleitungsband (1925) es ausspricht — im Mittelpunkt seiner Arbeit gestanden: sein Ziel ist, das gesamte Deutschtum in der ganzen Welt biographisch zu erfassen, ein Ziel, das freilich nur mit Hemmungen, aber doch mit sichtbar steigendem Erfolge erstrebt wird. Die gegenwärtige nationale Strömung, die auch Schichten erfaßte, die bisher dem nationalen Empfinden fernstanden, und die Schranken niederlegt, die das Verständnis der Volksschichten untereinander erschwerten, gibt dem D. B. J. neue Aufgaben und ein neues Feld zur Ernte.

Nicht den Ruhm des einzelnen Individuums zu fördern, darf das Ziel des Jahrbuchs sein, sondern seine Aufgabe ist geschichtswissenschaftlich. Die Auswahl der Biographien kann von diesem höchsten Gesichtspunkt aus streng sein: vor allem darf an die aufzunehmenden Schriftsteller ein strenger Maßstab ihres Wertes gelegt werden (s. o. S. 1106f.). Freilich auch hier und zumal bei den Politikern findet die Auswahl ihre Richtlinie darin, da sie nicht das wahre geschichtliche Bild verfälschen darf, indem sie Persönlichkeiten aus nationalpolitischen Gründen übergeht, die nun einmal zum geschichtlichen Bilde Deutschlands im letzten Jahrzehnt hinzugehören. Hier muß besonders deutlich geschieden werden zwischen dem berechtigten Bedürfnis der Ge-

[1] Den Wert einer Stoffsammlung und biographischen Aufzeichnung alles dessen, was die Freunde von einem Verstorbenen wissen, hat Goethe am Schluß seiner Logenrede: »Zu brüderlichem Andenken Wielands« 1813 mit einigen treffenden Worten anerkannt (Werke, Ausgabe letzter Hand Bd. 32 [1830] S. 267): »Wird es unsern verehrten Meistern gefallen, mit diesem Aufsatz in ihre Lade all dasjenige niederzulegen, was öffentlich über unsern Freund erscheinen wird, noch mehr aber dasjenige, was unsern Brüdern, auf die er am meisten und am eigensten gewirkt, welche eines ununterbrochenen nähern Umgangs mit ihm genossen, vertraulich äußern und mitteilen möchten, so würde hierdurch ein Schatz von Tatsachen, Nachrichten und Urteilen gesammelt, welcher wohl einzig in seiner Art sein dürfte und woraus dann unsere Nachkommen schöpfen könnten, um mit standhafter Neigung ein so würdiges Andenken immerfort zu beschützen, zu erhalten und zu verklären« (von mir gesperrt). Wie Goethes eigener Tod von seiner Mitwelt 1832 aufgenommen wurde, zeigt Julius Petersen, Goethe im Nachruf, Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse 1931, XXVI, auch Sonderabdruck (1931).






H. Christern: Entwicklung und Aufgaben biographischer Sammelwerke.

schichtswissenschaft, zeitgeschichtliches Wissen aufzubewahren und für die Zukunft zu retten, und der nationalen Forderung, daß nur die Männer in das »D. B. J.« gehören, die dem nationalen Aufbau gedient haben. Werke, die dem Deutschen Volke seine Helden zeigen sollen, sind zu tiefst berechtigt und wünschenswert[1]. Aber das D. B. J. kann einer solchen, im besten Sinne volkstümlichen Aufgabe allein nicht dienen: es muß die historische Wirklichkeit schildern, auch dort, wo sie für die Gegenwart überwunden ist und neue Wege und Ausblicke vor uns liegen.

In den bisher erschienenen 7 Bänden ist schon eine Fülle neuer Erfahrungen gesammelt, die auch die künftige Arbeit des D. B. J. bestimmen: die von seinen Vorgängern, der A. D. B. und dem Bettelheimschen Biogr. Jahrb. allzusehr vernachlässigten Gebiete der Technik, der Wirtschaft und des Auslanddeutschtums hat das D. B. J. besonders sorgfältig berücksichtigt, um dadurch das Bild des deutschen Lebens zu vervollständigen und zu vertiefen. Die große Zahl der Militärbiographien, die durch das Hervortreten so vieler bedeutender Führer im Weltkriege bedingt ist, gibt dem D. B. J. gegenüber dem Jahrbuch von Bettelheim, in dem die literarische und künstlerische Persönlichkeit dominierte, ein eigenes Gesicht. Es wird jetzt und immer der oberste Gesichtspunkt bei der Auswahl der Biographien sein und bleiben: die Leistung des Einzelnen für die Gesamtheit, des Individuums für die Gemeinschaft, für die Nation! Dann wird es ein Werk werden, das auch für die Zukunft ein klares Spiegelbild von der nationalen Wendezeit erhält, in der wir in der Gegenwart leben.

## Anhang:

### Erläuterungen zur Übersichtstabelle.

Im Hauptteil ist nur ein einziger Zweig biographischer Sammelwerke eingehender charakterisiert worden, während andere bewußt beiseitegelassen worden sind, weil sonst die Abhandlung in eine nüchterne und zwecklose Aufzählung vieler Einzelwerke verfallen wäre. Aber bei der eindringenderen Beschäftigung mit dieser Gattung der historisch-biographischen Literatur regt sich der Wunsch, die übergroße Fülle — sofern dies bei der Vielheit der Er-

[1] Für die Helden des Weltkrieges gibt es bereits den schönen Sammelband von Friedrich Jünger, Die Unvergessenen (1928). Über die prinzipiellen Fragen einer Ehrung der deutschen Helden seit der germanischen Zeit spricht Paul Herre, Deutsche Walhall, eine Auseinandersetzung und ein Programm zu einem Ehrenmal des Deutschen Volkes (1930); es zeigt sich dabei, wie stark die Anschauungen darüber, welche Persönlichkeiten der deutschen Geschichte eine Ehrung in der »Walhall« verdienen, seit Ludwig I. gewechselt haben; vgl. aber auch die Einwendungen, die Ferdinand Geldner gegen Herres Auffassung in der Zeitschr. f. bayr. Landesgesch. 4 (1931), 463—478 (»Sinn und Aufgabe der Walhall«) erhoben hat. Vor den gleichen Fragen, die Herre erörtert, steht auch jeder Herausgeber eines biographischen Sammelwerkes.



scheinungsformen möglich ist — zu sichten und zu ordnen. Dies kann nicht zweckdienlicher geschehen als in einer Übersichtstabelle, die auf einen Blick zahlreiche Beziehungen, die zwischen verschiedenen Werken bestehen, erkennen läßt[1]. Selbstverständlich kann eine solche Übersicht nicht erschöpfend sein, es sind immer noch Fälle denkbar, die unberücksichtigt geblieben sind; aber es können wenigstens alle hier gesonderten Möglichkeiten durch Beispiele aus der vorhandenen Literatur belegt werden. Der Sinn dieser Erläuterungen ist es daher, die Tabelle selbst zu beleben und sie damit aus der bloßen Abstraktion wieder zur konkreten Wirklichkeit zurückzuführen. Aus der Fülle der Erscheinungen können natürlich nur einzelne Beispiele ausgewählt werden. Der Verfasser ist dabei so vorgegangen, daß nach Möglichkeit neue Werke genannt werden, um so den Fortschritt, der in den letzten Jahren auf diesem Gebiete gemacht worden, zu veranschaulichen; weitere Beispiele kann man unschwer aus G. Schneider, Handbuch der Bibliographie oder — für Deutschland — aus R. Dimpfel, Biographische Nachschlagewerke[2] entnehmen. Es ergibt sich dabei zugleich Gelegenheit zu einigen prinzipiellen Erörterungen, die die Ausführungen im Hauptteil ergänzen.

Da die biographischen Sammelwerke nur einen Sonderfall innerhalb der allgemeinen biographischen Literatur darstellen (s. o. S. 1082 f.), so sind in der Übersichtstafel unter 𝔄. die »Einzelbiographien als in sich abgeschlossene Werke« aufgeführt, weil damit erst ihr innerer Zusammenhang mit den biographischen Sammelwerken zu seinem Rechte kommt. Die Unterteilung in »Selbstdarstellungen« (Autobiographien) und »Fremddarstellungen« (Heterobiographien)[3] versteht sich von selbst, aber sie mußte um der Analogie willen erwähnt werden (über den Ausdruck »Selbstdarstellung«, der an Stelle des griechisch-deutschen Mischwortes »Selbstbiographie« gewählt wurde, vgl. unter 𝔅. I. b. 1. B. $\beta$ 𝔞). Im folgenden richtet sich das Augenmerk ausschließlich auf die biographischen Sammelwerke (𝔅.): sie sind nach Form (I), nach Zweck (II) und nach Inhalt (III) unterschieden. Jedes Werk läßt sich unter jedem dieser drei Oberbegriffe betrachten; es ist aber ein einzelnes nur dann öfter aufgeführt, wenn es sich entweder als besonders charakteristisch erwies oder als einziges zutreffendes Beispiel darbot: unter diesem Gesichtspunkt sind also einige Wiederholungen gleicher Werke zu beurteilen. Bei der Anführung von Beispielen mußte sich der Verfasser Beschränkung auferlegen,

---

[1] Die Vorzüge strichbildlicher Darstellungsweise hebt neuerdings Johannes Erich Heyde, Technik des wissenschaftlichen Arbeitens, zeitgemäße Mittel und Verfahrensweisen, 4. Aufl. Berlin 1933, S. 4f. hervor (ebd. S. 113f. und 128 wird Literatur angeführt). Heyde gibt auch selbst einige Beispiele, S. 5, 48, 56, 89.

[2] Rudolf Dimpfel, Biographische Nachschlagewerke, Adelslexika, Wappenbücher. Systematische Zusammenstellung für Historiker und Genealogen, Leipzig 1922.

[3] Über die von mehreren Verfassern geschriebene Biographie (II b) vgl. 𝔅. I. b. 1. A. $\alpha$. Die Verbindung zwischen beiden ist durch eine gestrichelte Linie angedeutet.



da nicht alle überhaupt möglichen Kombinationen erschöpft werden konnten. Nur bei dem »sachlich begrenzten Inhalt« (𝔅. III. b. 1.) sind die häufigsten Verbindungen verschiedener sachlicher Inhalte durch Beispiele belegt worden, weil es sich hier um die am meisten charakteristische und wichtigste Seite der biographischen Sammelwerke handelt; aber auch hierbei konnte keine Vollständigkeit erstrebt werden.

## I. Form.

a. Sammlungen in sich abgeschlossener Biographien. Die von A. Bettelheim herausgegebenen »Geisteshelden« (»Führende Geister«) räumen jedem Verfasser einer Biographie einen eigenen Band ein; die Beziehung zu der Gruppe 𝔄 ist also besonders nahe, und es ist dies Verhältnis durch die gestrichelte Linie angedeutet. Aber in dreierlei Hinsicht sind die Mitarbeiter dieser Sammlung nicht völlig frei, wodurch sie von den Verfassern der Gruppe 𝔄 unterscheiden: 1. die äußere Form ist durch die Sammlung bestimmt, 2. der Umfang wird in gewissen Grenzen von dem Herausgeber vorgeschrieben, 3. auch in ihrer inneren Form müssen die Verfasser dem Charakter der Sammlung Rechnung tragen.

b. Sammlungen nicht selbständig erscheinender Biographien[1]. Hier ist zu unterscheiden zwischen den eigentlichen biographischen Sammelwerken (1) und den Sammlungen (2), in denen die Biographien mit anderen sachlichen Beiträgen vermischt sind: stammen diese (2) von einem Verfasser (A), so liegt eine Sammlung verstreuter Aufsätze vor, wie Alfred Doves »Ausgewählte Schriftchen, vornehmlich historischen Inhalts« (1898), in der sich unter anderen historischen Themen mehrere biographische Artikel, u. a. die berühmten Aufsätze über Ranke finden; das gleiche gilt von dem 1. Band der von Meinecke und Dammann »Ausgewählten Aufsätze und Briefe« von Alfred Dove; mehrere Beispiele zu nennen erübrigt sich. Sind aber (B) mehrere Verfasser (unter der Leitung einer Redaktion) an dem Sammelwerk beteiligt, so kann es die verschiedensten Formen annehmen, und hierher gehört jedes Konversationslexikon — deren ältere bekanntlich für den Biographen durch ihre selbständig überlieferten Nachrichten oft von Wert sind —, ebenso wie Spezialwerke, von denen »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«, das in seiner kürzlich abgeschlossenen 2. Auflage durch seinen Registerband einen schnellen Überblick über das darin enthaltene biographische Material gestattet; andere gleichwertige ältere Werke, die hinreichend bekannt sind, können hier über-

[1] Daß Biographien, die in biogr. Sammelwerken enthalten sind, späterhin als selbständige Biographien (A II) erscheinen (wie E. Marcks, Wilhelm I. und M. Lenz, Geschichte Bismarcks, die beide ursprünglich Beiträge zur A. D. B. darstellten oder die Biographie Shakespeares von S. Lee, die aus dem D. N. B. stammt), bleibt Ausnahme und ändert nichts an dem Charakter dieser Sammelwerke.



gangen werden, wo es nur auf die Charakteristik der Typen ankommt. Das Ausland hat die Form der »Enzyklopädien« ausgebildet[1], die sich vor unseren Konversationslexika nicht nur durch den meist größeren Umfang unterscheiden, sondern vor allem auf die Anonymität verzichten und daher wissenschaftlich brauchbarer sind: es sei auf das neueste Werk dieser Gattung hingewiesen, die Enciclopedia Italiana, die bisher mit dem 16. Bande (1932) erst bis zum Worte Giannino gelangt ist, obwohl jeder Band (im Quartformat) etwa 1000 Seiten umfaßt. Mit seiner reichen Ausstattung an Bildmaterial steht diese Enzyklopädie augenblicklich an der Spitze. Sie gibt auch viele Biographien italienischer und ausländischer Persönlichkeiten: so bietet sie in gewissen Grenzen Ersatz für die fehlende italienische Nationalbiographie. Aber man darf nicht übersehen, daß alle diese Lexika und Enzyklopädien, mögen sie sonst sich ein engeres oder weiteres Ziel stecken, die Biographien immer nur als eine Nebensache behandeln, die meist nur einen geringen Raum im Vergleich mit den übrigen Abhandlungen einnehmen. Als Quelle für biographische Darstellungen kommen solche Werke daher nur in zweiter Linie in Frage, und niemand wird, wenn er eine Biographie eines Engländers sucht, die Encyclopedia Britannica, sondern das Dictionary of National Biography nachschlagen! Wenden wir uns daher den eigentlichen biographischen Sammelwerken (b. 1) zu; auch was nachher von dem Zweck (II) und dem Inhalt (III) zu sagen ist, gilt in erster Linie von diesen Werken.

A. Gegenstand: Sie können einer oder mehreren Persönlichkeiten gewidmet sein. Bei dem ersteren ($\alpha$) ist zu denken an ein Buch wie »Dietrich Schäfer und sein Werk«, Darstellungen von Rudolf Häpke, Adolf Hofmeister, Georg Lokys, Arnold Oskar Meyer, Walter Stahlberg, Walther Vogel ... hrsg. von Kurt Jagow (1925). Es folgen auf ein eigentlich biographisches Kapitel: »Lebensgang« Schilderungen des »Lehrers«, »Forschers«, »Geschichtschreibers«, des »Begründers der deutschen Seegeschichte« und des »deutschen Mannes«; es bildet also sozusagen eine auf verschiedene Verfasser verteilte Biographie. Ähnliches gilt von dem zu Bismarcks 100. Geburtstage erschienenen Bande »Das Bismarckjahr«, hrsg. von Max Lenz und Erich Marcks, Hamburg 1915; nach einem Essay über Bismarcks Leben werden die Beziehungen Bismarcks zu den einzelnen Seiten des staatlichen und politischen Lebens in Einzelabhandlungen geschildert. Die häufig wiederkehrende Form der Überschrift »Bismarck und .....« weist darauf hin, daß hier bereits das sachliche Interesse sich neben dem persönlich-biographischen geltend macht; da aber die Persönlichkeit Bismarcks überall im Mittelpunkt steht, und zugleich möglichst viele Seiten der Gestalt Bismarcks und seiner politischen Wirkung berührt sind (vgl. Vorwort), so bleibt der biographische Charakter des Sammel-

[1] Auch Deutschland besitzt ein älteres, wissenschaftlich sehr wertvolles, aber unvollendetes Werk dieser Art: Ersch und Grubers Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste, s. o. S. 1094 Anm. 2.



werkes erhalten: als Ganzes wirkt es zwar nicht als einheitliche Biographie, aber es gibt in sich abgerundete Teile einer solchen; es steht daher in der Mitte zwischen der Form der selbständigen Biographie und den biographischen Sammelwerken. Als solche Sonderform verdient es hier Erwähnung. Der gewöhnliche Fall ist freilich der, daß eine Mehrzahl von Persönlichkeiten Gegenstand der biographischen Sammelwerke sind ($\beta$).

B. Entstehungsweise: Von einem Verfasser ($\alpha$) stammen nicht nur kleinere Sammlungen wie H. v. Petersdorff, Deutsche Männer und Frauen (1913), in dem der Verfasser seine Beiträge zur A. D. B. vereint hat, sondern selbst umfangreichere, wie Wilhelm Kosch' schon genanntes »Katholisches Deutschland« (1. Band, 1933) und vor allem Wurzbachs »Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich«, das mit seinen 60 Teilen den Gipfel der Leistung eines Einzelnen darstellt. Es muß auch an das berühmteste historische Beispiel erinnert werden: an Plutarchs Parallelbiographien. Alfred Dove hat es unübertrefflich ausgedrückt, worin die Schwäche dieser von einem Verfasser geschaffenen Biographiensammlungen beruht; in einem Brief an Liliencron, den Herausgeber der A. D. B. heißt es (1903): »Jedenfalls besteht ein großer Hauptvorzug Ihres großen Sammelwerkes darin, daß so viele verschiedene Geister dabei schaffen; Plutarch erscheint uns vornehmlich deshalb so unerträglich, weil er eine ganze Reihe von Heldenfiguren auf Draht gezogen hat, die nun alle so verwünscht ähnlich tanzen«[1]. Wo wir mehrere Verfasser beteiligt sind ($\beta$), da tritt wieder die Unterscheidung zwischen Selbst- und Fremddarstellung auf (a und b). »Die Wissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen«[2] ist ein neueres Sammelwerk, in dem die Vertreter einzelner Wissenschaften (Philosophie, Geschichte, Religionswissenschaft, Kunstwissenschaft, Medizin, Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre usw.) ihre eigene wissenschaftliche Leistung schildern. Der Begriff »Selbstdarstellung« wird dabei in dem engeren Sinne verstanden, daß nicht das Leben des Gelehrten, sondern die von ihm vertretene Anschauung seiner Wissenschaft im Mittelpunkt steht. Diese strengere Beschränkung ließ sich doch nur bei Philosophen (allenfalls) aufrechterhalten, während sich bald eine freiere Form der »Selbstdarstellung« entwickelte, in der Leben und Lehre gleichmäßig zu ihrem Rechte kamen[3]. So sind die meisten Beiträge zur wirklichen Selbstbiographie geworden (und in diesem weiteren Sinne wird hier der Ausdruck »Selbstdarstellung« gebraucht). Aus Selbstdarstellungen besteht auch »Geistiges und künstlerisches München«, hrsg. von W. Zils (1913). Auch umfangreichere Sammlungen enthalten Selbstdarstellungen

[1] Zitiert von A. Bettelheim, R. v. Liliencron, 199.
[2] Verlag Felix Meiner, Leipzig.
[3] Streng »systematische Selbstdarstellungen« enthält die Sammlung »Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern, hrsg. v. Hermann Schwarz«, Berlin 1933.



von Lebenden. Sie sind allgemein als die Form zu betrachten in der Lebende in den Biographiensammlungen — auch solchen, die zur Hauptsache Verstorbenen gelten — Aufnahme finden. Die biographischen Nachschlagebücher, wie »Kürschners Deutscher Literatur-Kalender« und »Unsere Zeitgenossen. Wer ist's?« beruhen fast ausschließlich auf den eigenen Angaben der darin Verzeichneten, aber auch für die ersten beiden Bände der »Badischen Biographien« wird man das nach dem Vorwort voraussetzen dürfen — wenigstens wurde ihre Einwilligung eingeholt[1]; andere Werke lassen dies noch deutlicher erkennen; sie sichern dadurch diesen von den Lebenden selbst stammenden Angaben auch über die Zeit des Erscheinens hinaus einen Quellenwert. Das allgemein Übliche sind dagegen die Fremddarstellungen. Mit dieser Unterscheidung zwischen Selbst- und Fremddarstellungen ist die für die Aufteilung der Sammelwerke wesentliche Trennung in solche, die nur den bereits Verstorbenen gelten und solche, die nur Lebende aufnehmen, noch nicht völlig getroffen, aber sie deckt sich weitgehend mit ihr; es ist noch einmal darauf zurückzukommen (vgl. III. b. 2.).

C. Literarische Form: Seit Alfred Dove begreift man unter Biogrammen ($\beta$) die nur aus sachlichen Angaben bestehenden, über das rein Listenmäßige hinausgehenden, aber ohne eigene literarische Form verfaßten kurzen Biographien: sie sind überall dort zu treffen, wo es auf Raumersparung ankommt und wo minder wichtige Persönlichkeiten nicht ganz übergangen werden sollen. Aber da alle drei Formen in vielen Werken gemeinsam vorkommen, so bilden sie keine Scheidung der Sammlungen selbst.

D. Ordnungsprinzip: Am häufigsten begegnet das alphabetische ($\alpha$), entweder bandweise (wie beim Nieuw Nederlandsch biographisch Woordenboek, wo jedem folgenden Bande ein alphabetisches Gesamtverzeichnis aller vorher erschienenen Bände beigegeben ist) oder durch das ganze Werk hindurch laufend wie beim Dict. of Nat. Biogr.; bei der A. D. B. ist dem ersten Alphabet (abgesehen von zahlreichen Nachträgen) vom 46. Bande ab ein zweites gefolgt, so daß damit der ursprüngliche Sinn der alphabetischen Reihenfolge für den Benutzer — nämlich leichte Auffindbarkeit — illusorisch geworden ist. Dem aus äußerlich-praktischen Gesichtspunkten bevorzugten alphabetischen Prinzip ist das chronologische ($\beta$) überlegen, freilich auch nur, wenn es streng durchgeführt wird. Nach den Geburtsjahren (a) geordnet sind die »Schlesischen Landsleute« von Berner; nach den Todesjahren (b) die »Galérie suisse, Biographie national« von Eugène Secretan[2]; hierher gehören auch die Jahresnekrologien, wie das »Biographische Jahrbuch und Deutscher Nekrolog« und das D. B. J., die die Verstorbenen eines Jahres in

[1] Badische Biographien, 1. Teil (1875), S. VIf.

[2] Diese Anordnung leidet in der »Galérie suisse« an einigen Unregelmäßigkeiten, deren Gründe nicht zu erkennen sind.

einem Bande vereinigen; innerhalb des Bandes sind die Biographien entweder alphabetisch oder, wie in Schlichtegrolls »Nekrolog«, zeitlich nach dem Todesdatum geordnet[1], und ihm folgend in Voigts »Neuem Nekrolog der Deutschen«[2]. Ob man nach Geburts- oder Todesjahren ordnet, ist nur scheinbar eine Zweckmäßigkeitsfrage. Die Totenlisten und die Jahresnekrologien entstehen aus praktischen Bedürfnissen; die noch heute gültige Begründung dafür hat Schlichtegroll gegeben, der der Schöpfer der Jahresnekrologien geworden ist[3]. Für abgeschlossene Biographiensammlungen empfiehlt sich dagegen die Ordnung nach Geburtsjahren, weil durch sie die Menschen zusammengerückt werden, die sich durch gleiches Alter nahestehen und damit auch unter vergleichsweise ähnlichen Bedingungen aufwachsen. Goethe weist in dem Vorwort zu »Dichtung und Wahrheit« hierauf hin. Er bezeichnet es als die Hauptaufgabe der Biographie, den Menschen in seinen Zeitverhältnissen darzustellen. »Hierzu wird aber ein kaum Erreichbares gefordert, daß nämlich das Individuum sich und sein Jahrhundert kenne, sich, in wiefern es unter allen Umständen dasselbe geblieben, das Jahrhundert, als welches sowohl den willigen als unwilligen mit sich fortreißt, bestimmt und bildet, dergestalt, daß man wohl sagen kann, ein jeder, nur zehn Jahr früher oder später geboren, dürfte, was seine eigene Bildung und die Wirkung nach außen betrifft, ein ganz anderer geworden sein«[4]. Um dies aber an einem größeren Kreis von Persönlichkeiten beobachten zu können, braucht man Geburtstabellen, wie sie Wilhelm Pinder gefordert hat, um das von ihm erneut aufgeworfene »Problem der Generation« (1927) zu lösen[5]. Aber wenn man den Generationsbegriff mit Dithey, Julius Petersen und Eberlein für ebenso relativ hält wie den Begriff des Jahrhunderts, so ist er ebensowenig entbehrlich wie dieser und kann — ohne doktrinäre Übertreibung angewandt — zu wertvollen Schlußfolgerungen führen[6]. Geburtstabellen können zudem den einseitigen und darum fehlerhaften Eindruck berichtigen, den die Totenlisten, die Persönlichkeiten sehr verschiedenen Lebensalters um-

---

[1] Jedoch nicht mehr in dem auch von Schlichtegroll herausgegebenen »Nekrolog der Teutschen für das 19. Jahrh.« (s. o. S. 1084 Anm. 2).

[2] Siehe o. S. 1089ff. Liliencron befürwortete diese Anordnung der Biographen nach Todesdaten auch für die Jahresbände des »Biogr. Jahrbuchs« u. »Deutsch. Nekrolog«, vgl. Gött. Gel. Anz. 1898, 671.

[3] Siehe o. S. 1085.

[4] Von mir gesperrt.

[5] W. Pinder, Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas, Berlin 1927; gegen diesen Versuch Pinders, das schon von Ottokar Lorenz behandelte Problem neu zu beleben, hat Kurt Karl Eberlein in der Hist. Zeitschr. 137, 257/266 einen scharfen, sachlich berechtigten Widerspruch erhoben.

[6] Vgl. Eberlein, a. a. O. 266. Es ist doch nicht gleichgültig, daß die drei Männer, die am tiefsten und nachhaltigsten auf die Geschichte und das Geistesleben Deutschlands im 19. Jahrhundert eingewirkt haben, Richard Wagner, Otto v. Bismarck und Karl Marx innerhalb eines Jahrfünfts geboren sind (1813—1818)! Vgl. dazu K. A. v. Müller, Richard Wagner und das 19. Jahrhundert in »Corona« 3. Jahr, 4. Heft, 411/27; vgl. auch Gerhard Masur, Fr. J. Stahl (1930), 21.

fassen, erwecken. Beide: Geburtstabellen und Totenlisten gehören zusammen und ergänzen sich und sind zusammengenommen geeignet, jede einseitige Überschätzung des Generationsproblems zu verhindern.

Die Anordnung der Biographien nach den Kalendertagen (c) eines Jahres ist in den »Acta Sanctorum« nach Art der mittelalterlichen Nekrologien[1] so durchgeführt worden, daß jeder Heilige dem Tage zugeordnet ist, an dem sein Andenken gefeiert wird: der liturgische Zweck des Werkes als Heortologium hat die Entscheidung für dieses Ordnungsprinzip gegeben; daher eignet es sich für außerkirchliche Zwecke wenig; in Form eines Verzeichnisses ist es in dem Registerband des »National Cyclopaedia of American Biography« als »Anniversary calendar of nothworthy events and birthdays in American history and biography« angewandt (A Conspectus of American Biography, 281—346, vgl. auch das Vorwort des Bandes).

Als drittes Ordnungsprinzip ($\gamma$) ist das sachliche genannt: hierunter ist einmal die Ordnung nach Stand und Beruf (a) zu verstehen; es ist dies, soweit ich sehe, bisher (abgesehen von Registern) nur einmal angewandt worden, nämlich in den »Sudetendeutschen Lebensbildern«, hrsg. von E. Gierach (2 Bände 1926/30). Im ersten Bande werden 11, im zweiten Bande 9 Standes- und Berufsgruppen unterschieden[2]. Da innerhalb dieser einzelnen Gruppen die chronologische Anordnung gewählt worden ist und bei jeder Gruppe möglichst ein Längsschnitt durch die ganze Sudetendeutsche Geschichte gegeben wird, so erweist sich dieses Prinzip als sehr anregend und beziehungsreich. Jede Biographie erscheint zugleich in einem engeren — dem beruflichen — und in einem weiteren — dem nationalen — Kreise. Natürlich ist diese Anordnung mehr als jede andere von dem redaktionellen Geschick des Herausgebers abhängig und eignet sich zudem wohl nur für die kleineren Verhältnisse, mit denen eine landschaftliche Biographie zu rechnen hat; die Verwirklichung, die dieses Prinzip in den »Sudetendeutschen Lebensbildern« gefunden hat, darf als besonders gelungen bezeichnet werden. Eine andere sachliche Ordnung (b), die nicht mit der beruflichen und chronologischen identisch ist, besteht darin, daß die Persönlichkeiten, die einem historischen Ereignis oder an einer großen Bewegung beteiligt gewesen sind, zusammengefaßt werden; dabei kann manche Persönlichkeit, da man ihre Biographie nicht wiederholen kann, nur unter einem einzigen Gesichtspunkt eingeordnet

---

[1] Siehe o. S. 1076 Anm. 1.

[2] Ich führe einige Gruppen aus den beiden Bänden an: »Germanische Könige und Fürsten«, Deutsche Fürstinnen auf dem Premyslidenthrone«, »von deutschen Adel«, »Dichter und Schriftsteller«, »von bildender Kunst«, »von deutscher Musik«, »Gelehrte und Erzieher«, »deutsche Geistliche«, »deutsche Bischöfe vor 1200«, »deutsche Ärzte«, »deutsche Gelehrte«, »Männer der Technik«, »von Gewerbe und Industrie«. In diesen Überschriften spiegeln sich die vielseitigen Interessen, denen die »Sudetendeutschen Lebensbilder« dienen. Vgl. oben S. 1116 (Anm.).



werden, und so sind Einseitigkeiten nicht vermeidbar. Dieses Ordnungsprinzip findet sich in »The National Cyclopaedia of American Biography«[1].

Als letztes Ordnungsprinzip kommt — wenn wir das geographische (δ) zunächst übergehen, weil es nur in Form von Registern vorkommt — das redaktionstechnische (ε) in Frage: dies beruht — kurz gesagt — darauf, daß die Biographien in der Reihenfolge ihres Einlaufs bei der Redaktion abgedruckt werden. Dieses Verfahren erleichtert nicht nur erheblich die Redaktionsgeschäfte, sondern es hat leicht einzusehende Vorteile für die Mitarbeiter (die nicht lange auf den Druck ihres Beitrages warten müssen, weil andere säumige Mitarbeiter den Herausgeber im Stiche ließen), sondern auch für die Leser und Benutzer, denen der schnellere Fortgang des Werkes zugute kommt[2]. Das sind freilich alles nur praktische Vorzüge, denen als Mangel gegenübersteht, daß die Auffindbarkeit der Biographien erschwert ist: dem wird aber in ausreichender Weise durch alphabetische Register abgeholfen, die jedem Bande beigegeben sind und die Register der früher erschienenen Bände in sich aufnehmen.

Jedes dieser Ordnungsprinzipien hat seine spezifischen Vorzüge und Mängel; keines verdient den unbedingten Vorrang vor den übrigen; jedes Unternehmen muß das für den besonderen Zweck geeignete auswählen. Eine Verbindung mehrerer in einem Werke ist nur in beschränktem Maße möglich (vgl. die »Sudetendeutschen Lebensbilder«: sachliches und chronologisches Prinzip). Es sollte daher immer mehr zur Regel werden, die in der Anlage eines Werkes unberücksichtigt gebliebenen Ordnungsprinzipien (abgesehen von dem redaktionstechnischen) durch Register zu ersetzen: der wissenschaftliche Nutzen würde die darauf verwandte Mühe und Kosten reichlich aufwiegen[3].

---

[1] Band I (1892), S. IX: »A new feature of the Nat. Cycl. is the grouping of individuals with reference to their work and its results. Arranging the presidents of a college, the governors of a state, the bishops of a diocese, etc., so as to present a progressive narrative gives an historical character to the work which is of unique and unusual value. Groupings are also made with reference to important events and prominent movements: for instance, the American Revolution, the Abolition Movement, the Geneva Arbitration and the Pan-American Congress. Especially are they made in connection with great industrial developments as the telegraph ironclads, cotton steel, and petroleum; so that this work furnished the means for the systematic study of the history and growth of the country, as well as for biographical reference.« (Sperrung von mir!)

[2] Schon Schlichtegroll hat dies Prinzip in seinem »Nekrolog der Teutschen für das 19. Jahrhundert« angewandt, vgl. die Vorrede zum 1. Band (1802), S. Xff. In neuerer Zeit haben es (mit Ausnahme der »Sudetendeutschen Lebensbilder«) alle landschaftlichen biographischen Sammelwerke übernommen. Da sie sich mit Recht an einen größeren, nicht ausschließlich wissenschaftlichen Leserkreis wenden, so ist es ein Vorzug, daß die Auswahl der Biographien jede den Leser störende systematische Ordnung vermeidet und den Eindruck rein zufälligen Beisammenseins der verschiedensten Geister erweckt. Daß innerhalb des Bandes die Biographien dann chronologisch-geschichtlich geordnet sind, hemmt diesen Eindruck nicht.

[3] Das »Svenskt biografiskt Lexikon« bringt bereits vor seiner Vollendung für die ersten 10 Bände ein Chronologisches Register nach den Geburtsjahren (für die ältere Zeit, für die noch keine sicheren Geburtsjahre überliefert sind, nach den Todesjahren oder anderen chronologischen Merkmalen); in dieses Verzeichnis sind auch Persönlichkeiten aufgenommen, die in dem Lexikon nur erwähnt, aber nicht mit einer eigenen Biographie vertreten sind; vgl. ebenda Bd. 10, 767/794.





Dabei käme dann auch der geographische Gesichtspunkt ($\delta$) zu seinem gebührenden Rechte. Bei der geographischen Verteilung ist zu unterscheiden zwischen dem Herkunftsort und dem hauptsächlichen Wirkungsort einer Persönlichkeit; beide müssen gleicherweise in Betracht gezogen werden. Vorbildlich in der Aufschließung seines Werkes durch Register ist der Voigtsche Nekrolog, auch Wurzbachs Lexikon zeigt Ansätze dazu (vgl. oben S. 1097, Anm. 2)[1].

E. Erscheinungsweise: Es ist nicht an buchhändlerische Unterscheidungen gedacht, die den Begriff des »Fortsetzungswerkes« auf alle Werke ausdehnen, die nach und nach erscheinen. Einmal ($\alpha$) erscheinende Werke in unserem Sinne sind alle die, welche nach ihrem das ganze Werk durchlaufenden Ordnungsprinzip, sei es alphabetisch oder chronologisch, einen bestimmten, von vornherein vorauszusehenden Abschluß finden; unter fortlaufenden ($\beta$) sind dagegen solche zu verstehen, die kein das ganze Werk durchlaufendes Ordnungsprinzip besitzen, die also jederzeit aufhören können, ohne i. e. S. unvollendet zu sein. Fast alle nationalen Biographien rechnen zu den einmal erscheinenden Werken, auch die A. D. B., obwohl nach Abschluß des ersten Alphabets ein zweites begann und zu Ende geführt wurde; denn es kam noch eine zeitliche Grenze hinzu: für das erste Alphabet der Schluß des Jahres 1870, für das zweite der des Jahres 1899[2]. Dagegen wird das Nederlandsch Woordenboek von Molhuysen, da jeder Band in sich alphabetisch geordnet ist, zu den fortlaufenden Werken zu rechnen sein[3]. Zu diesen gehören ferner alle Jahresnekrologien (die periodisch erscheinen [𝔞]) und die landschaftlichen Biographiensammlungen (die unperiodisch erscheinen [𝔟]).

---

[1] Eine besondere Form des Sachregisters (zu jedem Band) hat das Modern English Biography, hrsg. von Fr. Boase: »The Index contains reference to the most important, curious and interesting facts to be found in the pages of this work.« In diesem Register sind u. a. auch die Berufe aufgeführt. Das bei weitem beste und vielseitigste Register besitzt das National Cyclopaedia of American Biography in einem Band von 752 Seiten: »A Conspectus of National Biography beeing an analytical summary of American history and biography containing also the complete indexes of the National Cyclopaedia of American Biography compiled by George Derby, managing editor of the 'Nat. Cycl. of Am. Biogr.'«, New York 1906. Es enthält außer dem personal index und dem topical index Listen der amerikanischen Präsidenten, Vizepräsidenten, der Kongreßmitglieder, der Gouverneure, der Minister, der Bischöfe usw., d. h. aller in einer bevorzugten öffentlichen Stellung seit der Unabhängigkeitserklärung tätig gewesenen Persönlichkeiten (immer zugleich mit dem Hinweis auf den Band und die Seite des »Nat. Cycl.«, an der sie vorkommen). Einige dieser Listen, die nicht unmittelbar mit der Aufschließung des Werkes in Verbindung stehen, wie »bemerkenswerte Aussprüche« oder die »Letzten Worte« berühmter Amerikaner sind entbehrlich und zeugen für den Stolz auf die »famous Americans«. Dagegen ist die Ordnung der Biographien nach Berufen und Berufsgruppen sehr nützlich, nur umfaßt sie nicht alle Persönlichkeiten, sondern nur eine Auswahl.

[2] Auch in der Modern English Biography ist das Alphabet zweimal durchgeführt, vol. 1—3 (1892—1901) und vol. 4—6 (suppl. vol. 1—3), 1908—1921; Fr. Boase ist bereits 1916 gestorben, vor der Vollendung des 6. Bandes.

[3] Das gleiche gilt von der »National Cyclopaedia of American Biography«, die die Biographien nach sachlichen Gruppen anordnet (s. o.).

## II. Zweck.

Die Zweckbestimmungen, denen die biographischen Sammelwerke im einzelnen dienen, können im wesentlichen in vier Gruppen geordnet werden: a. wissenschaftlich, b. pädagogisch, c. praktisch, d. Belehrung und Unterhaltung. Dabei tritt bei den einzelnen Unternehmen niemals ein Zweck ganz rein auf; jedes dient mehreren zugleich; aber ein vorwaltender Zweck wird sich immer feststellen lassen; das ist im einzelnen Falle wichtig, um den Wert, die praktische Brauchbarkeit und die Grenzen eines solchen Werkes festzustellen. Einen wissenschaftlichen Zweck (a) wollen fast alle erfüllen — sie unterscheiden sich dann nur durch den Grad des Gelingens. Neben den allgemein historisch gerichteten gibt es jedoch noch eine Kategorie, die sich wissenschaftlich-geschichtliche Ziele setzt. In dieser engeren Zwecksetzung erreichen diese Werke oft einen hohen wissenschaftlichen Wert; man denkt dabei an Poggendorffs »Biogr.-literarisches Handwörterbuch zur Geschichte der exakten Naturwissenschaften, hrsg. vom Verband der deutschen Akademien«, 5 Bände (1863/1926), an das »Biographische Lexikon der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker«[1] und an das »Biograph. Lexikon der hervorragenden Ärzte der letzten 50 Jahre«[2].

Die pädagogischen Zwecke (b) lassen sich genauer spezialisieren als die wissenschaftlichen. Als individualpädagogisch (1) erscheinen die Schlichtegrollschen Nekrologe und Voigts »Neuer Nekrolog« (vgl. darüber die Ausführungen im Hauptteil, s. o. S. 1085ff.[3]). Religionspädagogisch (2), wenn auch nicht ausschließlich, ist der Zweck von Koschs, »Katholischem Deutschland«. Als nationalpädagogisch (3) wird man alle großen Nationalbiographien bezeichnen dürfen. Die nationalpädagogische Absicht ist aber auch bei einer Sammlung, deren Beiträge Staatsmänner aller Zeiten und Völker in ihrem Wirken schildern, offensichtlich, nämlich in dem von E. Marcks und K. A. v. Müller hrsg. »Meister der Politik« (2. Aufl. 1923; vgl. das Vorwort zum

[1] Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte aller Zeiten und Völker, hrsg. von E. Gurlt, A. Wernich und A. Hirsch, 2. Aufl. durchgesehen und ergänzt von W. Haberling, J. Hübotter und H. Vierordt, bisher 4 Bände (1929/32) (reicht bis »Salzmann«).

[2] Biographisches Lexikon der hervorragenden Ärzte der letzten fünfzig Jahre, hrsg. und bearbeitet von J. Fischer, Wien, zugleich Fortsetzung des biogr. Lexikons d. hervorr. Ärzte aller Zeiten und Völker, 2 Bände, Berlin und Wien 1932/33; dieses Werk ist zugleich dazu bestimmt, das im Jahre 1901 von Pagel hrsg. Biographische Lexikon hervor. Ärzte der letzten hundert Jahre fortzusetzen und zu ergänzen.

[3] Im Registerband des National Cyclopaedia of American Biography (1906), S. 717/52 ist eine Abhandlung abgedruckt: »Charakter lessons in American Biography adapted for the use of the scholars by James T. White«. Nach einer allgemeinen betrachtenden Einleitung führt der Verfasser die einzelnen Tugenden auf, gibt eine kurze Begriffsbestimmung und nennt nun Beispiele von Persönlichkeiten (unter Hinweis auf ihre Biographie in dem Hauptwerk), die als besonders hervorragende Repräsentanten dieser Tugend anzusehen sind. Es ist dies der eigenartigste, wenngleich recht pedantische Versuch, ein modernes biographisches Werk individualpädagogisch auszuwerten und nutzbar zu machen: ein echtes Produkt des utilitaristischen Geistes. Leider fehlt die »Contraindikation«, denn ein Zuviel an Tugenden kann auch von Übel sein!

1. und 3. Band). Besonders deutlich wird der nationalpädagogische Zweck an der Sammlung von Friedrich Jünger, Die Unvergessenen (1928). Im eigentlichen Sinne parteipädagogisch (4), wenn auch mit dem Wunsche, eben dadurch zugleich nationalpolitisch zu wirken, ist der von H. v. Arnim und G. v. Below herausgegebene »Deutsche Aufstieg« (1925)[1]. Für den berufspädagogischen Zweck bedarf es keines besonderen Hinweises, da alle beruflich orientierten Werke in diesem Sinne wirken können, auch, wenn es nicht ihre eigentliche Absicht ist. Der Zweck, zu belehren und zu unterhalten (5) scheint der Gegenpol des wissenschaftlichen Zweckes zu sein; tatsächlich sind beide durchaus nicht unvereinbar. Einige neuere Erscheinungen, so die landschaftlichen Biographien, ebenso wie die »Menschen, die Geschichte machten« (2. Aufl. Wien 1932) beweisen es. Der praktische Zweck (d) wird in erster Linie von allen biographischen Nachschlagewerken, die sich auf Lebende beschränken, erfüllt: »Kürschners Deutscher Gelehrten Kalender« (4. Ausgabe 1931; eine 5. Ausgabe 1934 ist in Vorbereitung) und »Die deutschen Wirtschaftsführer« (1929)[2]; aber hier lassen sich keine Grenzen ziehen, da jedes Werk zugleich diesem Zwecke dient.

## III. Inhalt.

Form und Zweck haben auf das Wesen und die Bedeutung eines biographischen Sammelwerkes starken Einfluß, aber entscheidend bleibt die Bestimmung des Inhalts und seine Abgrenzung. Es wird die Vorfrage zu stellen sein, welche Persönlichkeiten überhaupt in biographische Werke aufgenommen werden und welche einen besonderen Anspruch darauf haben: diese Frage läßt sich allgemein gar nicht beantworten, da das Auswahlprinzip zu den grundsätzlichen Voraussetzungen gehört, die wiederum auf die Inhaltsbegrenzung zurückwirken. Im allgemeinen gilt für den Biographen das gleiche, was Meinecke vom Auswahlprinzip des Historikers sagt (wenn man im folgenden Zitat das Wort »Tatsachen« durch das Wort »Persönlichkeiten« ersetzt): »Die Grenze zwischen wichtig und unwichtig ist ... fließend und vom Taktgefühle ebenso wie vom Standorte des Historikers abhängig. Vom Standorte insofern, als er, je nachdem er begrenztere oder umfassendere historische Gebilde ins Auge faßt, das Tatsachenmaterial verschieden zu sieben hat, z. B. für die Darstellung einer Stadtgeschichte Tatsachen als wichtig aussuchen wird, die auf

---

[1] Den parteipädagogischen Gesichtspunkt betont die Einleitung v. Belows: »Geschichte der rechtsstehenden Parteien« (S. 9/22). Der »Deutsche Aufstieg« enthält (worauf der Titel nicht ohne weiteres schließen läßt) Biographien von konservativen Politikern des 19. und 20. Jahrhunderts und einige Selbstdarstellungen deutschnationaler Politiker der Nachkriegszeit.

[2] »Deutsche Wirtschaftsführer, Lebensgänge deutscher Wirtschaftspersönlichkeiten. Ein Nachschlagebuch über 13000 Wirtschaftspersönlichkeiten, bearbeitet unter Förderung wirtschaftlicher Organisationen der Industrie und des Handels von Georg Wenzel«, Hamburg, Hanseatische Verlags-Anstalt, 1929.

einer höheren Ebene, etwa in einer Nationalgeschichte, als schlechthin unwichtig gelten müssen[1].« Vom »Standort« ist auch der Herausgeber eines biographischen Sammelwerkes abhängig; für ihn spielten aber auch die unmittelbaren Beziehungen der Persönlichkeiten zur Gegenwart eine größere Rolle als für den Historiker: so erklärt sich die schon erwähnte Tatsache, daß das Auswahlprinzip um so lässiger gehandhabt wird, je näher die Persönlichkeit der Gegenwart steht (s. o. S. 1099). Sidney Lee, der Herausgeber des D. N. B., hat wenigstens eine negative, d. h. ausschließende Begrenzung gegeben, die als allgemeingültig für die großen nationalen Biographien gelten kann: »Actions, however beneficient or honourable, which are accomplished or are capable of accomplishment by many thousands of persons are actions of mediocrity and lack the dimension which justifies the biographer's notice. The fact that a man is a devoted husband and father, an efficient schoolmaster, an exemplary parish priest, gives him in itself no claim to biographic commemoration[2].«

Sehen wir von dem Auswahlprinzip im Sinne der Auslese einer irgendwie gearteten Qualität der aufgenommenen Persönlichkeiten als einer unumgänglichen Voraussetzung jedes biographischen Sammelwerkes hier ferner ab, so kann der Inhalt tatsächlich unbegrenzt (a) sein, d. h. er kann Persönlichkeiten aller Länder, aller Zeiten, aller Rassen, aller Völker, aller Religionen und aller Stände und Berufe umfassen: sie sind universal im eigentlichen Sinne des Wortes; hierher gehören viele Werke aus dem 18. Jahrhundert, das die universale Denkweise mit besonderer Neigung pflegte; aus dem Beginn des 19. Jahrhunderts bietet die »Biographie universelle« ein Beispiel, das alle ihre Vorgänger durch Anlage und Umfang und inneren Reichtum so weit hinter sich ließ, daß diese in Vergessenheit gerieten. Der 1. Auflage der »Biogr. univ.« folgte die zweite, so daß sich ihre Wirkung bis weit über die Jahrhundertmitte erstreckte[3]. Ähnlich in der Anlage, aber in seiner Wirkung nur auf sein Entstehungsland beschränkt, war »The general biographical dictionary« von Alexander Chalmers[4]. Beide Werke — das französische und das englische — berücksichtigen, trotz ihres Anspruches auf »Allgemeinheit« hauptsächlich Persönlichkeiten der eigenen Nation; das englische gibt dies im Titel aus-

---

[1] Meinecke, Staat und Persönlichkeit (1932), 42; (H. Z. 137, 16); er nennt es ein »gewissermaßen kartographisches Verfahren«. Liliencron spricht in gleichem Sinne von der »ganz natürlichen biographischen Perspektive« (Gött. Gel. Anz. 1898, 658).

[2] Zit. in der Vorrede zum Dictionary of American Biography I, S. VII. Es ist zu beachten, daß sich diese Sätze gegen eine Auffassung richten, wie wir sie in Schlichtegrolls und Voigts Nekrologen vertreten fanden (s. o. S. 1085f. und 1089f.).

[3] Siehe o. S. 1118.

[4] The general biographical dictionary containing an historical and critical account of the lives and writings of the most eminent persons in every nation; particularly the British and Irish; from the earliest accounts to the present time, a new edition, revised and enlarged by Alexander Chalmers, 32 vols. 1812—1817 London. Vgl. über dieses Werk und seinen Vorläufer The Quaterly Review 154, 202f.

drücklich an, und so sind sie auch die unmittelbaren Vorläufer der nationalen Biographien geworden. »Die internationalen haben das Schicksal der entsprechenden Bibliographien geteilt und sind selten geworden«[1].

Jede Begrenzung des Inhalts (b), sei sie nun geographisch (1), zeitlich (2), oder sachlich (3), wird den Wert des Werkes für das begrenzte Gebiet erhöhen, indem es in dieser Richtung mehr leisten kann als eine allgemeine Biographie. Während es für diese eigentlich keinerlei besondere Kriterien gibt, welche Persönlichkeiten in ihr zu erwarten sind, welche nicht, werden sie bei den Werken mit »begrenztem Inhalt« um so deutlicher erkennbar sein, je klarer diese Begrenzung bereits im Titel ausgesprochen und je strenger sie eingehalten ist.

1. Die geographische Begrenzung kann sich auf mehrere Staaten (A)[2], auf einen Staat (B)[3] oder auf Teile eines Staates (C)[4] beziehen. Je enger die geographische Begrenzung gezogen ist, desto größer wird die Zahl der Namen zweiten, dritten, vierten und fünften Ranges; ihr Andenken kann aber für die Lokalgeschichtschreibung immer noch wichtig genug sein; zumal aber für die Genealogie und Familienforschung steckt in ihnen oft ein reiches Material: hier ist bei bestimmten zugleich beruflich abgegrenzten Werken sogar das Bestreben der Vollständigkeit am Platze[5]. Bei der großen

---

[1] Schneider, Hdb. d. Bibliographie, 469; vgl. zu dem folgenden den ganzen Abschnitt 468/71; es ist dabei zu beachten, daß Schneider die biographischen Werke vom Standpunkt des Bibliographen aus betrachtet. Die reinen »Personalbibliographien«, von denen Schneider in diesem Zusammenhang spricht (469f.), sind nur Grenzfälle der biographischen Sammelwerke: sie scheiden aus unserer Betrachtung ganz aus, wenn sie überhaupt keine biographische, sondern nur bibliographische Angaben bringen.

[2] Appleton's Cyclopedia of American Biography erfaßt eigentlich den ganzen amerikanischen Kontinent; es sind aber einige Staaten (Vereinigte Staaten, Mexiko, Peru, Brasilien) als bevorzugt berücksichtigt hervorgehoben. Das »Dansk biogr. Leksikon« umfaßt zwei Staaten: Dänemark und Norwegen.

[3] Bei der Abgrenzung durch den geographischen Begriff »Staat« ist an Belgien (»Biographie nationale«) und an die Schweiz (»Galérie suisse« und »Hist.-biogr. Lexikon«) gedacht.

[4] Die Abgrenzung bezieht sich auf ein Land (α), z. B. Baden (»Badische Biographien«, s. o. S. 1112) oder auf eine Provinz (β), z. B. Schlesien (»Schlesische Lebensbilder«, s. o. S. 1116) oder auf eine Landschaft (γ), z. B. Mitteldeutschland (»Mitteldeutsche Lebensbilder«, s. o. S. 1115) oder auf eine Stadt (δ), z.B. München (»Geistiges und künstlerisches München«, s. o. S. 1133).

[5] Als Beispiel nenne ich: Emil Ferdinand Fehling, Zur Lübeckischen Ratslinie 1814—1914 (Veröffentlichungen zur Geschichte der Freien und Hansestadt Lübeck, hrsg. vom Staatsarchiv zu Lübeck Bd. 4, Heft 1), Lübeck 1925. Dieser Band bringt über jedes einzelne Ratsmitglied (Ratsherren und Syndici), das sich 1813 im Rate befand, ein Biogramm, das außer Lebensdaten namentlich genaue Angaben über ihre Tätigkeitsgebiete im Rate enthält. Jeder Ratsherr und Syndicus ist eingeordnet nach dem Datum seines Eintritts in den Rat. Es ist Vollständigkeit erstrebt und erreicht worden. Solche Zusammenstellungen haben, wie im Text gesagt wird, nicht nur für die Heimatgeschichtsforschung, sondern für die Familienforschung großen Wert, weil hier auch Auskunft über Herkunft, Ehe und über verwandtschaftliche Beziehungen gegeben werden, wenn dies auch durchaus nicht ihr Hauptzweck ist. Der biographische Charakter des Werkes ist in dem Titel nicht zu erkennen, aber es gehört dennoch zu dieser Gruppe geographisch begrenzter Biographiensammlungen. Die Bibliographie von Rudolf Dimpfel, Nachschlagewerke, gibt weitere Beispiele für Deutschland, doch ist sie leider seit ihrem ersten Erscheinen (1922) nicht wieder aufgelegt worden.

Zahl der hier möglichen Kombinationen erübrigt es sich, einzelne Beispiele besonders anzuführen, da bereits im Hauptteil viele genannt und charakterisiert werden; vgl. zumal die deutschen landschaftlichen Biographien.

2. Zeitlich kann die Begrenzung so bestimmt sein, daß es sich nur auf die Vergangenheit bezieht (d. h. nur auf Verstorbene), oder nur auf die Gegenwart (d. h. nur auf Lebende), oder daß sie beide miteinander verbindet[1]; innerhalb dieser Grenzen ist die Abgrenzung eines bestimmten Zeitabschnittes möglich. Da die Zahl der Werke, die Vergangenheit und Gegenwart gleicherweise berücksichtigen, in allen Gattungen biographischer Sammelwerke sehr groß ist, so verliert die Unterscheidung zwischen Werken, die nur Verstorbene und die nur Lebende berücksichtigen, ihre große Bedeutung, die sie auf den ersten Blick hat.

3. Die sachliche Begrenzung kann eine einfache und eine mehrfache sein. Ist sie einfach, d. h. ist sie auf einen sachlichen Gesichtspunkt beschränkt, so ist dieses Werk in jeder anderen sachlichen Hinsicht (von den geographischen und zeitlichen Begrenzungen wird hier abgesehen) unbegrenzt, sonst begrenzt ($\alpha$ und $\beta$). Es lassen sich im wesentlichen 6 Sachgebiete unterscheiden, die untereinander mannigfach verbunden sein können; nur die wichtigsten Verbindungen werden hier erwähnt.

A. Rasse. Ein nach rassischen Gesichtspunkten bearbeitetes biographisches Werk gibt es bisher nicht. Die großen nationalen Biographien kennen den Rassebegriff nicht. Dies erklärt sich daraus, daß es reine Rassen auf europäischem Boden nicht gibt; nicht nur in dem Sinne, daß alle europäischen Völker aus verschiedenen Rassen zusammengesetzt sind, sondern auch daß es gar keine reinrassige Persönlichkeiten gibt, da »Rasse« nur ein naturwissenschaftlicher Typenbegriff ist. Es können daher nur rassische Unterschiede zwischen den einzelnen Völkern (oder innerhalb ihrer) oder zwischen den einzelnen Persönlichkeiten Gegenstand der Forschung sein; diese kommen aber erst durch die Verteilung der Fähigkeiten zur Erscheinung. »Man kann nicht nur von der Rasse auf die Fähigkeiten schließen, sondern von der Fähigkeit auf die Rasse« (Hitler)[2]. Wenn aber bestimmte Fähigkeiten ihren Ursprung in besonderen Rasseeigentümlichkeiten haben, so gewinnen biographische Werke, die Berufsgruppen vereinigen (vgl. E), für die Rasseforschung eine besondere Bedeutung, weil sie die Menschen von gleicher Erbveranlagung vereinigen. Die Frage nach der Rassezugehörigkeit gewinnt — soweit sie nicht nur zur genauen Feststellung der somatischen und geistigen Eigenart einer Persönlichkeit und damit des tragenden Grundes ihrer Leistung aufgeworfen wird — für die biographische For-

---

[1] Vgl. oben S. 1134.

[2] Rede Hitlers in Nürnberg am 3. September 1933.

schung und die biographischen Sammelwerke immer erst dann entscheidende Bedeutung, wenn die Auswahl der Biographien unter diesen Gesichtspunkt gestellt wird. Dieses Auswahlprinzip kann nur ein negatives, d. h. andere Rassen ausschließendes, sein, da es reine Rassen nicht gibt. Eine solche reine Rasse ist auch das Judentum nicht, aber es besitzt als ein Erbteil ein starkes Bewußtsein der eigenen Art, ein Wissen um sein eigenes Blut. Die Juden haben daher zuerst ihr über die ganze Erde verstreutes Volkstum auch wissenschaftlich als eine Einheit erfaßt und auch neben jüdischen Enzyklopädien[1] auch ein biographisches Sammelwerk geschaffen[2]. Obwohl die Existenz einer eigenen jüdischen »Rasse« bestritten wird und die Juden nur als ein »Volkstum« bezeichnet werden, liegt kein Grund vor, diese Biographiensammlungen den europäischen Nationalbiographien einzuordnen, da hier andere Maßstäbe gelten als bei den Nationalbiographien. Der Herausgeber der »Großen jüdischen Nationalbiographie«, S. Wininger, spricht im Vorwort nur von den »religiösen und nationalen Idealen«, denen das Werk dienen will. Er hat aber die Aufnahme nicht von der Zugehörigkeit zur jüdischen Religion abhängig gemacht, sondern er hat, »um von der Kulturleistung der Juden im weiteren Sinne ein annähernd richtiges Bild zu bekommen«, »auch diejenigen Juden aufgenommen, die sich nicht mehr zur jüdischen Religion bekennen, weil die Taufe Abstammung, Anlage, Wesen und Charakter unverändert läßt[3]. Daher verbleiben auch solche Personen hervorragende Träger jüdischen Wesens und jüdischen Geistes«. Diese Abgrenzung kommt dem Begriff der Rasse schon sehr nahe, wenn sie sich auch noch keineswegs mit ihm deckt; es wird weiterhin nur von der Schwierigkeit gesprochen, bei vielen Personen die »Zugehörigkeit zur jüdischen Nation« festzustellen. Einen deutlicheren Charakter in dieser Hinsicht trägt das Buch von Kurt Zielenziger, Juden in der deutschen Wirtschaft (1930)[4]; sein einleitendes Kapitel trägt die Überschrift: »Vom Ghettohändler zum Wirtschaftsführer«; es betont auch in den einzelnen Biographien, unter denen auch Lebende vertreten sind, den jüdischen Charakter und den Aufstieg des Judentums im ganzen. Der Verfasser legt vor allem auch Gewicht darauf, daß die Juden nicht nur im Handel und im Bankwesen, sondern auch in der Industrie Wirtschaftsführer hervorgebracht haben.

---

[1] The Jewish Encyclopedia, vol. 1—12, New York, 1901—06; dieses jetzt veraltete Werk wird ersetzt durch die Encyclopedia Judaica, Bd. 1 ff., 1928 ff.

[2] S. Wininger, Große jüdische Nationalbiographie mit mehr als 11000 Lebensbeschreibungen namhafter jüdischer Männer und Frauen aller Zeiten und Länder, ein Nachschlagewerk für das jüdische Volk und dessen Freunde. Unter Mitwirkung von zahlreichen Fachmännern aus allen Weltteilen. Band 1—6, Czernowitz 1925/32. Band 6 reicht bis Zweig und enthält einen Nachtrag von Abarbanel bis (van) Geldern (eine Fortsetzung des Nachtrages ist bisher nicht erschienen). Das Werk enthält auch Lebende (in selbstbiogr. Form), vgl. I, S. VII (Vorwort).

[3] Von mir gesperrt.

[4] Erschienen Berlin 1930. 288 S.

B. Die Religion (Bekenntnis) als ausschließliche Sachbegrenzung biographischer Werke kommt selten vor: man mag an die ältere, noch immer unvollendete Sammlung der »Acta Sanctorum« denken, wenn man den Begriff des »Heiligen« nicht als eine sachliche Begrenzung, sondern lediglich als eine Qualitätsbezeichnung und als ein Ausleseprinzip gelten läßt; ferner gehören hierher einige Lexika, in denen Biographien mit Sachartikeln vermischt sind (vgl. I. b. 2): Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. von Max Buchberger, 2. Aufl., Bd. 1ff. (1930ff.) oder als Gegenstück »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«[1]. Als ein nur biographisches, aber auf Deutschland beschränktes, ist noch einmal auf Kosch' »Katholisches Deutschland« (s. o. S. 1116) zu verweisen.

C. Nation. Bei weitem am häufigsten und am wichtigsten sind die nationalen Biographiensammlungen, über die im Hauptteil eingehend berichtigt worden ist. Sie sind in jeder anderen Richtung sachlich unbegrenzt. Alle die Werke, die einem religiösen, beruflichen oder literarischen Zweck dienen, diesen aber national begrenzen, sind schon genannt oder werden sogleich angeführt.

D. Die Standes-Lexika beziehen sich vornehmlich auf den Adel als den ausgeprägtesten Stand mit geschichtlichem Bewußtsein, aber diese meist genealogischen Zwecken dienenden Werke gehen über eine Aufreihung von Namen nicht hinaus. Anders, wenn man den Begriff des Standes zu dem der »Gesellschaft« erweitert. Vom »Stand«, der historisch geworden und rechtlich begrenzt ist, unterscheidet sich die »Gesellschaft« als eine von Zeitanschauungen beeinflußte, in ihrer Ausdehnung unbestimmte und unbestimmbare Gruppe von Menschen, die sich als zusammengehörig betrachtet. »Konnubium« und »Kommensabilität« haben Ferdinand Tönnies und Max Weber als die entscheidenden Kriterien für das Wesen der »Gesellschaft« bezeichnet. Es ist interessant, daß auf diesen Begriff ein biographisches Lexikon Lebender aufgebaut ist mit dem Titel »Reichshandbuch der deutschen Gesellschaft« (2 Bände 1930 und 1931), das, mit Bildern versehen, einen Querschnitt durch die Gesellschaft von 1930 zu geben versucht. Charakteristisch ist dieser Versuch in zweierlei Hinsicht: einmal, weil er einen Zustand des deutschen Soziallebens festhält, der gegenwärtig eigentlich schon historisch geworden ist: von den politisch führenden Männern von 1933 rechnen nur einige wenige zur »Gesellschaft von 1930«; zum andern aber durch die Einleitung von Ferdinand Tönnies, der den Begriff der Gesellschaft im Sinne des Liberalismus interpretiert und dabei zu keiner klaren Abgrenzung gelangen kann: es bleibt schließlich dem Zufall überlassen, wer denn eigentlich zur Gesellschaft zu rechnen sei; auch diese Einleitung ist bereits historisch in dem Sinne, daß

[1] 3 Bände und ein Registerband, 2. Aufl. 1927/33. Tübingen.





sie noch mit einer Wirklichkeit rechnet, die heute nur noch in letzten Resten vorhanden ist. Dieses Werk, das — abgesehen von dieser Grundeinstellung — natürlich auch gegenwärtig noch aktuellen Wert besitzt durch die in ihm enthaltenen wertvollen Nachrichten über lebende Persönlichkeiten, wird für den Historiker aus den erwähnten Gründen einen bleibenden Wert behalten[1].

E. Die beruflichen Lexika halten sich selten an nationale oder staatliche Grenzen, weil das ihrem eigentlichen Zweck widersprechen würde. Neben den bereits genannten Werken von Poggendorff, Hirsch und Fischer gehört hierher: Conrad Matschoß, Männer der Technik (1925); auch die »Wissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen« ist hier einzureihen[2], ebenso wie die Künstler- und Musikerlexika (vgl. Schneider, Hdb. d. Bibliogr. 478). Aber zumal, wenn es sich um Schriftstellerlexika handelt, hat auch die nationale oder staatliche, ja selbst die provinzielle Begrenzung immer eine große Rolle gespielt; ja auch einzelne Städte haben ihre eigenen Schriftstellerlexika; sie sind bereits seit dem 18. Jahrhundert beliebt und immer wieder erneuert worden, wobei sie sich meist auf Lebende und Verstorbene gemeinsam beziehen, sehr häufig aber nur auf Lebende. Die Schriftstellerlexika umfaßten früher außer den Gelehrten im Sinne des 18. Jahrhunderts auch Künstler[3]. Das Gelehrtenlexikon von Jöcher nebst seinen Fortsetzungen ist, obwohl es nicht als ganz zuverlässig gilt, noch heute unentbehrlich für die Gelehrtengeschichte des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts: es umfaßt ganz Deutschland; sehr viele deutsche Staaten hatten daneben ihre eigenen Lexika, wie beispielsweise Hessen schon im 18. Jahrhundert; Schleswig-Holstein ist dann im 19. Jahrhundert sogar mit zwei Schriftstellerlexika vertreten[4]. Die Schriftstellerlexika herrschen vor, andere Berufe haben erst in jüngerer Zeit das Bedürfnis zu eigenen biographischen Sammlungen empfunden, zumal dann, wenn diese Berufe oder Berufsgruppen in der A. D. B. zu kurz gekommen waren: das gilt insbesondere von den wirtschaftlichen Berufen. Sie beginnen für eigene biographische Werke mit landschaftlicher Begrenzung zu sorgen: den Anfang machen die »Rheinisch-westfälischen Wirtschaftsbiographien«[5], die den Begriff »Wirtschaft« so weit fassen, daß darunter nicht nur die In-

---

[1] Reichshandbuch der deutschen Gesellschaft. Das Handbuch der Persönlichkeiten in Wort und Bild. Herausgeber: Deutscher Wirtschaftsverlag Aktiengesellschaft, Berlin W 8, o. J. (1930/31), Band 1, S. 1—1054, Band 2, S. 1055—2124. Dem Band 1 ist ein unpaginierter Bogen vorangestellt, auf dem als Einleitung die Abhandlung von F. Tönnies, »Über die Gesellschaft« abgedruckt ist. Verantwortlich für Text und Bilder: Dr. Robert Volz.

[2] Siehe o. S. 1133.

[3] Vgl. Schneider, Hdb. d. Bibliogr. 470.

[4] Außer Schneider a. a. O. vgl. Dimpfel, Nachschlagewerke.

[5] Siehe o. S. 1116 (Anm.).

dustriellen und Ingenieure, sondern auch Arbeiterführer und Personen, die sozialen Aufgaben gedient haben, verstanden werden.

F. Geschlecht. Die meisten Sammelwerke nehmen Vertreter beider Geschlechter auf; auch diejenigen, die nur Männer enthalten, machen daraus kein besonderes Prinzip, da es sich dann aus der Sache selbst ergibt: so wird in einem biographischen Werk, das z. B. Generäle oder Admirale behandelt, die Frau von selbst ausscheiden, nicht dagegen, wenn es sich um eine Sammlung von Staatsmännern handelt, denn hier können auch Frauen (wie Elisabeth von England oder Katharina von Rußland) einen Platz beanspruchen. Dagegen gibt es Sammlungen, die sich ausdrücklich auf Frauen beschränken, wie »Patacky, Lexikon deutscher Frauen der Feder« (Verlag Reclam) oder ein neueres ausländisches mit weiteren Zielen: »The biographical Cyclopaedia of American women«[1].

G. Familien. Die Familie als Gegenstand biographischer Sammlungen ist erst eine jüngere Erscheinung. Die Geschlechterbücher bürgerlicher Familien enthalten auch mancherlei biographisches Material, wenn auch der genealogische Zusammenhang im Vordergrund steht[2]. Als besonders bezeichnend und schlechthin vorbildlich kann die Geschichte des uradeligen Geschlechts der Massows[3] genannt werden: in diesem Werk, das einen Angehörigen des Geschlechts, der ein Gelehrter von Ruf gewesen ist, zum Verfasser hat, ist die Geschichte des Geschlechts mit der Geschichte der Heimat (Pommern) eng verknüpft und es sind von jedem Angehörigen des Geschlechts alle erreichbaren Lebensdaten zusammengetragen, woraus für viele von ihnen ausführliche Biographien entstehen: dieses Buch kann also in eigentlichem Sinne als eine auf der Grundlage eines Geschlechtes aufgebaute Biographiensammlung bezeichnet werden.

Damit sind alle Gesichtspunkte angedeutet, die für die Einordnung biographischer Werke in Frage kommen. In ihnen selbst, zumal in den Einleitungen und den Schlußworten, liegt ein Schatz von Erfahrungen, die von den Herausgebern gemacht worden sind und — gut genutzt — ihren Nachfolgern die Wege weisen können. Hier in diesen Erläuterungen sind nicht mehr als Hinweise gegeben worden, die auf die Eigentümlichkeiten und die Einrichtungen zumal der neueren Werke aufmerksam machen. Für

---

[1] The biographical Cyclopaedia of American women (compiled under supervision of Mabel Ward Cameron, Erma Conkling Lee), 3 Bände, New York 1924/28.

[2] Deutsches Geschlechterbuch (genealogisches Handbuch der bürgerlichen Familien) hrsg. von Bernhard Koerner u. a. Görlitz; für Bd. 1—50 ist ein Gesamtnamensregister erschienen, zunächst für die Buchstaben A—E.

[3] Wilhelm von Massow, Die Massows, Geschichte einer pommerschen Adelsfamilie, Halle a. S., Buchdruckerei des Waisenhauses, 1931, XII. 523 S. mit 23 Tafeln.



eine künftige A. D. B. diese Erfahrungen zu verwerten, wird erst möglich sein, wenn ernstlich daran gedacht werden kann, dieses Werk in Angriff zu nehmen. Diese wichtige Aufgabe der Zukunft niemals aus dem Auge zu verlieren, mahnt uns Deutsche der große Eifer, der im germanischen Ausland, aber auch in Frankreich, entfaltet wird. Zu den notwendigen Vorarbeiten — auch von bleibendem selbständigem Werte — gehört, wie Liliencron, der Schöpfer der A. D. B., bezeugt, eine Jahresnekrologie, gehört das »Deutsche Biographische Jahrbuch«!

Ausgegeben am 17. Januar 1934.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.



1933 XXX—XXXII

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

## Philosophisch-historische Klasse



BERLIN 1933

VERLAG DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI WALTER DE GRUYTER U. CO.

(Preis dieses Heftes RM 14.50)

# Aus dem Reglement für die Redaktion der akademischen Druckschriften

Aus § 1.

Die Akademie gibt gemäß § 41, 1 der Statuten zwei fortlaufende Veröffentlichungen heraus: »Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften« und »Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften«.

Aus § 2.

Jede zur Aufnahme in die Sitzungsberichte oder die Abhandlungen bestimmte Mitteilung muß in einer akademischen Sitzung vorgelegt werden, wobei in der Regel das druckfertige Manuskript zugleich einzuliefern ist. Nichtmitglieder haben hierzu die Vermittelung eines ihrem Fache angehörenden ordentlichen Mitgliedes zu benutzen.

§ 3.

Der Umfang der aufzunehmenden Mitteilungen soll in der Regel in den »Sitzungsberichten« 64 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Sitzungsberichte«, in den »Abhandlungen« 12 Druckbogen von je 8 Seiten in der gewöhnlichen Schrift der »Abhandlungen« nicht übersteigen.

Überschreitung dieser Grenzen ist nur mit Zustimmung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse statthaft und ist bei Vorlage der Mitteilung ausdrücklich zu beantragen. Läßt der Umfang eines Manuskripts vermuten, daß diese Zustimmung erforderlich sein werde, so hat das vorlegende Mitglied es vor dem Einreichen von sachkundiger Seite auf seinen mutmaßlichen Umfang im Druck abschätzen zu lassen.

§ 4.

Sollen einer Mitteilung Abbildungen im Text oder auf besonderen Tafeln beigegeben werden, so sind die Vorlagen dafür (Zeichnungen, photographische Originalaufnahmen usw.) gleichzeitig mit dem Manuskript, jedoch auf getrennten Blättern, einzureichen.

Die Kosten der Herstellung der Vorlagen haben in der Regel die Verfasser zu tragen. Sind diese Kosten aber auf einen erheblichen Betrag zu veranschlagen, so kann die Akademie dazu eine Bewilligung beschließen. Ein darauf gerichteter Antrag ist vor der Herstellung der betreffenden Vorlagen mit dem schriftlichen Kostenanschlage eines Sachverständigen an den vorsitzenden Sekretar zu richten, dann zunächst im Sekretariat vorzuberaten und weiter in der Gesamtakademie zu verhandeln.

Die Kosten der Vervielfältigung übernimmt die Akademie. Über die voraussichtliche Höhe dieser Kosten ist — wenn es sich nicht um wenige einfache Textfiguren handelt — der Kostenanschlag eines Sachverständigen beizufügen. Überschreitet dieser Anschlag für die erforderliche Auflage 100 Goldmark, so ist Vorberatung durch das Sekretariat geboten.

Aus § 5.

Nach der Vorlegung und Einreichung des **vollständigen druckfertigen** Manuskripts an den zuständigen Sekretar oder an den Archivar wird über Aufnahme der Mitteilung in die akademischen Schriften, und zwar, wenn eines der anwesenden Mitglieder es verlangt, verdeckt abgestimmt.

Mitteilungen von Verfassern, welche nicht Mitglieder der Akademie sind, sollen der Regel nach nur in die Sitzungsberichte aufgenommen werden. Beschließt eine Klasse die Aufnahme der Mitteilung eines Nichtmitgliedes in die Abhandlungen, so bedarf dieser Beschluß der Bestätigung durch die Gesamtakademie.

Aus § 6.

Die an die Druckerei abzuliefernden Manuskripte müssen, wenn es sich nicht bloß um glatten Text handelt, ausreichende Anweisungen für die Anordnung des Satzes und die Wahl der Schriften enthalten. Bei Einsendungen Fremder sind diese Anweisungen von dem vorlegenden Mitgliede vor Einreichung des Manuskripts vorzunehmen. Dasselbe hat sich zu vergewissern, daß der Verfasser seine Mitteilung als vollkommen druckreif ansieht.

Die erste Korrektur ihrer Mitteilungen besorgen die Verfasser. Fremde haben diese erste Korrektur an das vorlegende Mitglied einzusenden. Die Korrektur soll nach Möglichkeit nicht über die Berichtigung von Druckfehlern und leichten Schreibversehen hinausgehen. Umfängliche Korrekturen Fremder bedürfen der Genehmigung des redigierenden Sekretars vor der Einsendung an die Druckerei, und die Verfasser sind zur Tragung der entstehenden Mehrkosten verpflichtet. Übersteigen die Kosten der Korrektur einen gewissen Prozentsatz der Satzkosten, so fallen die Mehrkosten den Verfassern selbst ganz oder teilweise zur Last.

Aus § 8.

Von allen in die Sitzungsberichte oder Abhandlungen aufgenommenen wissenschaftlichen Mitteilungen, Reden, Adressen oder Berichten werden für die Verfasser, von wissenschaftlichen Mitteilungen, wenn deren Umfang im Druck 4 Seiten übersteigt, auch für den Buchhandel Sonderabdrucke hergestellt, die alsbald nach Erscheinen ausgegeben werden.

Von Gedächtnisreden werden ebenfalls Sonderabdrucke für den Buchhandel hergestellt, indes nur dann, wenn die Verfasser sich ausdrücklich damit einverstanden erklären.

§ 9.

Von den Sonderabdrucken aus den Sitzungsberichten erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 50 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 200 (im ganzen also 350) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten ohne weiteres 50 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar zum gleichen Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 50 und auf ihre eigenen Kosten weitere 150 Exemplare (im ganzen also 250) abziehen lassen.

Von den Sonderabdrucken aus den Abhandlungen erhält ein Verfasser, welcher Mitglied der Akademie ist, zu unentgeltlicher Verteilung ohne weiteres 30 Freiexemplare; er ist indes berechtigt, zu gleichem Zwecke auf Kosten der Akademie weitere Exemplare bis zur Zahl von noch 100 und auf seine Kosten noch weitere bis zur Zahl von 100 (im ganzen also 230) abziehen zu lassen, sofern er dies rechtzeitig dem redigierenden Sekretar angezeigt hat; wünscht er auf seine Kosten noch mehr Abdrucke zur Verteilung zu erhalten, so bedarf es dazu der Genehmigung der Gesamtakademie oder der betreffenden Klasse. — Nichtmitglieder erhalten 30 Freiexemplare und dürfen nach rechtzeitiger Anzeige bei dem redigierenden Sekretar weitere 100 Exemplare auf ihre Kosten abziehen lassen.

§ 17.

Eine für die akademischen Schriften bestimmte wissenschaftliche Mitteilung darf in keinem Falle vor ihrer Ausgabe an jener Stelle anderweitig, sei es auch nur auszugsweise oder auch in weiterer Aus-

(Fortsetzung auf S. 3 des Umschlags)

# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

1933


**XXX. Sitzung der philosophisch-historischen Klasse. 30. November.**

Vorsitzender Sekretar: Hr. Heymann.

*Hr. Burdach sprach über Die seelischen und geistigen Quellen der Renaissancebewegung.

Den Vortragenden haben langjährige Forschungen über den Umschwung der deutschen Bildung im 14. Jahrhundert und die durch ihn bedingte oder geförderte Entstehung der neuhochdeutschen Schriftsprache zu selbständigen Untersuchungen von Wesen und Ursprung der italienischen Frührenaissance geführt, die damals in Dante, Rienzo und Petrarca sowie durch italienische Malerei nach dem Königshof von Prag hinüber wirkte. Die Ergebnisse dieser Untersuchungen haben eine lebhafte, noch andauernde wissenschaftliche Diskussion hervorgerufen. Anknüpfend an die in ihr verlautbarten Äußerungen von Zustimmung, Vorbehalt oder Widerspruch nimmt der Vortragende Stellung zu den geschichtlichen Problemen und Fragen der Methode, die dabei zutage treten, und sucht seine eigene Auffassung mit neuen Gründen zu stützen. Er schließt mit der Hoffnung, daß sich bald Deutschkunde und deutsche Geschichtswissenschaft aller Zweige zu gemeinsamer, planmäßig organisierter Arbeit verbünden, um in Forschung und Lehre die Erkenntnis der nationalen Entwicklung unseres Volkes zu vertiefen und auszubreiten.

Ausgegeben am 8. Februar 1934.

SITZUNGSBERICHTE
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN

1933

| XXXI. | Gesamtsitzung. | 7. Dezember. |
|---|---|---|

Vorsitzender Sekretar: Hr. Heymann.

1. Hr. Stutz las über den Herrenfall. (Ersch. später.)

In Ergänzung früherer, eigener und fremder Forschung und in Auseinandersetzung mit der kürzlich aufgetauchten Lehre, es handle sich dabei um eine Verwirkung wegen Säumnis mit der Huldigung gegenüber dem Erben des Seniors, wird zu zeigen versucht, daß der bereits im 8. Jahrhundert auftretende Rückfall des Lehns beim Tode des Herrn doch aus der beiderseits höchstpersönlichen Vasallität in das Lehn hineingekommen sei, daß also alle Elemente und Wesensbestandteile desselben restlos entweder auf das Benefizium oder auf die Vasallität zurückgehen und die Lehre von der Entstehung des Lehns aus der Verschmelzung beider nach wie vor wohl begründet erscheine.

2. Hr. Penck legte eine Abhandlung der HH. Michael Hanke (†) und Prof. Dr. Hermann Degner in Schöneiche über die Pflege der Kartographie bei der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften unter der Regierung Friedrichs des Großen vor, zu welcher er ein Vorwort geschrieben und einen Beitrag geliefert hat. (Abh.)

Behandelt werden die Karten, welche die Akademie infolge eines ihr erteilten Privilegs hat anfertigen lassen. Darunter nimmt der von Leonhard Euler geförderte Schulatlas eine hervorragende Stelle ein. Weiter werden die Bemühungen des Grafen Samuel von Schmettau um eine Triangulation in Mitteldeutschland gewürdigt.

3. Hr. Jaeger überreichte den 1. Band seines Werkes »Paideia. Die Formung des griechischen Menschen« (Berlin und Leipzig 1934).

4. Das korrespondierende Mitglied Hr. Carl Duisberg in Leverkusen übersandte seine »Lebenserinnerungen« (Leipzig 1933) sowie seine »Abhandlungen, Vorträge und Reden aus den Jahren 1922—1933« (Berlin 1933).

5. Hr. Vasmer überreichte das Doppelheft 3/4 des X. Bandes der von ihm herausgegebenen »Zeitschrift für slavische Philologie« (Leipzig 1933).

6. Vorgelegt wurde endlich das vom Reichspostministerium herausgegebene Werk »Der Telegraph von Gauß und Weber im Werden der elektrischen Telegraphie« von E. Feyerabend (Berlin 1933).



7. Das korrespondierende Mitglied der physikalisch-mathematischen Klasse Hr. Julius Bauschinger in Leipzig hat am 6. Dezember und das korrespondierende Mitglied der philosophisch-historischen Klasse Hr. Joseph Hansen in Köln am 7. Dezember das goldene Doktorjubiläum gefeiert. Die Akademie hat den beiden Jubilaren aus diesem Anlaß Adressen gewidmet, welche in diesem Stück abgedruckt sind.

---

Die Akademie hat den emeritierten ordentlichen Professor an der Universität Berlin Hrn. Geheimen Regierungsrat Prof. Dr. Werner Sombart zum ordentlichen Mitglied ihrer philosophisch-historischen Klasse gewählt, und die Preußische Regierung hat diese Wahl am 25. November bestätigt.

---

Die Akademie hat das ordentliche Mitglied ihrer philosophisch-historischen Klasse Hrn. Heinrich Maier am 28. November durch den Tod verloren.

# Adresse
## an Hrn. Julius Bauschinger in Leipzig zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum am 6. Dezember 1933.

Hochgeehrter Herr Kollege!

Zu Ihrem fünfzigjährigen Doktorjubiläum bringt Ihnen die Preußische Akademie der Wissenschaften ihre herzlichsten Glückwünsche dar. Wenn wir bei dieser Gelegenheit, wie es üblich ist, einen Rückblick auf die reiche Arbeit Ihres Lebens werfen, so sind wir uns recht wohl bewußt, daß wir ihr nicht mit einigen Worten gerecht werden können. Denn Ihr Lebenswerk betrifft nicht Gebiete, auf denen glänzende, in weiten Kreisen Aufsehen erregende Entdeckungen zu erzielen sind, sondern solche, deren Bearbeitung ein hohes Maß von Selbstlosigkeit und Entsagung erfordert, dafür aber auch von größtem Werte für die strenge Wissenschaft ist. Schon Ihre Münchener Inauguraldissertation, die die Perihelbewegung des Planeten Merkur und damit ein heute wieder sehr aktuell gewordenes Thema behandelt, beweist jene hervorragende Begabung für Exaktheit, die auch alle Ihre späteren Arbeiten kennzeichnet, und es mag wohl zum guten Teile gerade diese Ihre Eigenschaft gewesen sein, die Ihren Lehrer Hugo von Seeliger veranlaßte, Sie an der Münchener Sternwarte anzustellen, zuerst als Assistenten und dann als Observator. Hier entfalteten Sie alsbald eine erfolgreiche Tätigkeit, von der die Münchener Sternverzeichnisse, Ihre Untersuchungen über die astronomische Refraktion, Ihre erste Abhandlung über den Kometen Brooks und andere Veröffentlichungen Zeugnis ablegen. Auf Grund dieser Leistungen erhielten Sie 1896, also schon in verhältnismäßig jungen Jahren, den Ruf nach Berlin als ordentlicher Professor der theoretischen Astronomie und als Direktor des Astronomischen Recheninstituts. Als Leiter des letzteren haben Sie das Berliner Astronomische Jahrbuch auf seiner alten Höhe erhalten und weiter ausgebaut. Sie haben ferner, der Tradition des Instituts entsprechend, der rechnerischen Behandlung der kleinen Planeten weitgehende Aufmerksamkeit geschenkt und sich um dieses Forschungsgebiet große Verdienste erworben. Dadurch, daß unter Ihrer Leitung das Recheninstitut die regelmäßige Herausgabe des Astronomischen Jahresberichts übernahm, haben Sie sich den Dank der Astronomen aller Nationen erworben, wie nicht minder auch durch Ihre Tafeln zur theoretischen Astronomie, durch Ihr Lehrbuch der Bahnbestim-



mung der Himmelskörper und durch die im Verein mit J. Peters bearbeiteten achtstelligen logarithmisch-trigonometrischen Tafeln.

Was Sie aber trotz aller rastlosen Tätigkeit in Berlin vermißten, das war die Ihnen in München so lieb gewordene Beschäftigung mit der beobachtenden Astronomie. Sie folgten daher im Jahre 1909 einem Rufe nach Straßburg als ordentlicher Professor der Astronomie und Direktor der Sternwarte. Hier förderten Sie die Bearbeitung früherer Beobachtungen dieses Instituts und leiteten neue Beobachtungsreihen in die Wege. Nur zu bald wurden indessen alle diese Arbeiten durch den Weltkrieg unterbrochen, der sich in Straßburg natürlich besonders stark auswirkte und an dessen Ende Sie blutenden Herzens Ihr Amt verlassen mußten.

Bald fand sich für Sie eine neue Wirkungsstätte als Professor der Astronomie und Direktor der Sternwarte in Leipzig, wo Sie Ihre Lehrtätigkeit, die Sie schon in München, Berlin und Straßburg ausgeübt hatten, fortsetzen konnten. Zahlreiche Astronomen Deutschlands und anderer Länder gedenken in Dankbarkeit Ihrer anregenden Vorlesungen, die sich durch dieselbe Klarheit auszeichneten wie Ihr obenerwähntes, 1928 in zweiter Auflage erschienenes Lehrbuch der Bahnbestimmung und Ihre Beiträge zur Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften.

Das hohe Ansehen, das Sie bei allen Astronomen genießen, kam auch dadurch zum Ausdruck, daß Sie zum Vorsitzenden der Zonenkommission der Astronomischen Gesellschaft gewählt wurden. Als solcher übten Sie auf die Anlage und Durchführung des großen Zonenunternehmens der genannten Gesellschaft einen weitgehenden Einfluß aus.

Als Sie dann im Jahre 1930 in den Ruhestand traten, konnten Sie das in dem Bewußtsein tun, daß Ihnen ein an Arbeit und Erfolgen reiches Wirken beschieden gewesen ist. Die Preußische Akademie der Wissenschaften wünscht Ihnen, im Verein mit Ihren zahlreichen Freunden, Schülern und Verehrern, von Herzen einen gesegneten Lebensabend!

Die Preußische Akademie der Wissenschaften.



# Adresse
## an Hrn. Joseph Hansen in Köln zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum am 7. Dezember 1933.

Hochverehrter Herr Kollege!

An der Feier Ihres fünfzigjährigen Doktorjubiläums nimmt die Preußische Akademie der Wissenschaften mit herzlichen Wünschen und mit dem Danke für das, was Sie der deutschen Geschichtswissenschaft geschenkt haben, teil. Als Rheinländer, als Sohn der alten Kaiserstadt Aachen und als langjähriger Archivar der Stadt Köln haben Sie es getan, und Ihr glänzendes Wirken ist symbolisch für den untrennbaren Lebenszusammenhang, der den Rheinstrom mit den Geschicken Deutschlands und Preußens verknüpft. Ihre Forschung griff auch noch weiter aus, brachte uns einst wichtige Kunde über spätmittelalterliche Vorgänge in Westfalen und wertvolle Editionen zur Geschichte der Gegenreformation, drang auch mit aufspürender und besonnenster Kritik in die dunklen Gebiete des mittelalterlichen Wahns. Aber Ihr Eigenstes und Liebstes haben Sie, wie wir glauben, immer auf und für den Boden Ihrer Heimat geschaffen, so aber, daß Ihre Heimatsforschung durch den Gehalt, den Sie ihr gaben, und durch die Zusammenhänge, die Sie in ihr verfolgten, immer zugleich deutsche und europäische Geschichtsforschung wurde. Die besonderen Reaktionen, die der rheinische Geist bald auf die sich ihm aufdrängenden westlichen Einflüsse, bald auf die im 19. Jahrhundert geschaffene heilvolle Schicksalsgemeinschaft mit dem preußischen Staate ausübte, bilden das zentrale Thema der verschiedenen Darstellungen und Quellenerschließungen, die wir in den letzten Jahrzehnten von Ihnen erhalten haben. In dem meisterhaften Lebensbilde Ihres Landsmanns Mevissen zeigten Sie, was der rheinische Liberalismus politisch, geistig und wirtschaftlich gewesen ist und für Preußen-Deutschland bedeutet hat. Sie drangen dann rückwärts und erhellten die Ursprünge des rheinischen Liberalismus durch eine originelle Forschungsmethode, die ein erstaunliches Eindringen in kleinste Kreise des Lebens mit fester, klarer Linienführung verband und hochinteressante geistesgeschichtliche Perspektiven eröffnete.

Ein solches Beispiel, wie Sie es durch Ihre Arbeiten gaben, mußte allein schon belebend und wegweisend auf die Forscher Ihrer Heimat wirken. Aber Ihre lebendige und energische Persönlichkeit leistete mehr, vereinigte Pro-

duktion und Organisation und wurde als langjähriger Leiter der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde zugleich das Vorbild eines Organisators heimatsgeschichtlicher Forschung überhaupt. So trägt die in den letzten Jahrzehnten aufblühende Forschung aller deutschen Landschaften Spuren Ihres Wirkens, nicht nur in ihrer technischen Zweckmäßigkeit, sondern vor allem auch in dem letzten idealen Ziele moderner Heimatshistorie. Dieses aber ist, die einzelne Landschaft in ihrer geschichtlichen Entwicklung als ein individuelles Lebewesen von bodenständiger Kraft in der Fülle seiner physisch-geistigen Beziehungen und Hervorbringungen, gebend und nehmend mit dem gesamten Nationalleben verwoben, zur Anschauung zu bringen. Wir wüßten keinen lebenden Forscher, der diesem Ziele näher gekommen wäre als Sie. Möchten wir Sie noch lange als den immerdar Erntenden unter uns sehen.

Die Preußische Akademie der Wissenschaften.

Ausgegeben am 8. Februar 1934.



# SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

1933


**XXXII.** Sitzung der philosophisch-historischen Klasse. 14. Dezember.

Vorsitzender Sekretar: Hr. Heymann.

*1. Hr. **Brandl** sprach zur **Psychologie des dichterischen Schaffens, studiert an Byrons Manfred.**

Das Erlebnis der Geschwisterliebe entsprang der Sehnsucht des ganzen 18. Jahrhunderts in England, nach möglichst viel Leidenschaft in der Dichtung. Sie wurde für Byron merkwürdig verstärkt durch das Motiv der wandernden Leiche, wie es zuerst in Bürgers Lenore und dann in Beckfords Araberroman »Vathek« hervortrat. Je ärger das Leidenschaftsverbrechen, desto krasser sollte die Strafe sein. Der Kern des Dramas stammt bereits aus dem Jahr der Geschwisterliebe 1813 und hat nichts mit Byrons Ehescheidung von 1816 zu tun. Dagegen ist Byron im letzteren Jahre durch den Sturz Napoleons, die elementaren Eindrücke seiner Chamounix-Reise und die Bekanntschaft mit Goethes Faust zu einer Erweiterung und Vertiefung des ursprünglichen Inhaltes angeregt worden.

2. Hr. **Hübner** überreichte die 4. Lief. der 4. Abt. des 10. Bandes und die 8. Lief. des 1. Teiles der 1. Abt. des 11. Bandes des »Deutschen Wörterbuches« (Leipzig 1933).



# Die Landmauer von Konstantinopel.

## Zweiter Vorbericht über den Abschluß der Aufnahme 1929—1933.

Von Dr. Alfons Maria Schneider und Dipl.-Ing. Bruno Meyer
in Istanbul.

(Vorgelegt von Hrn. Lietzmann am 2. November 1933 [s. oben S. 1026].)

Mit 6 Tafeln.

## Das Blachernenviertel.

Von Dr. A. M. Schneider.

### Der Blachernentrakt und das theodosianische Pteron.

Die Mauern des jüngeren Theodosius reichten vom Marmarameer bis zu dem seit alter Zeit bestehenden Ort Blachernae, der als XIV. Regio eine eigene Umwallung besaß (Not. urbis Cpl. bei Seeck, Notitia dignitatum p. 240f.). Es war daher ganz natürlich, daß man diese schon vorhandenen Befestigungsanlagen in das neue Verteidigungssystem mit einbezog. Die Westgrenze der Stadt wurde demnach durch die Neuen Mauern und einen Teil der Blachernenbefestigung gebildet, wie aus einer Verordnung des Kaisers Anastasius deutlich hervorgeht (Cod. Just. I, 2, 18; vgl. auch Patria II 58, p. 182, 10 Preger). Der Punkt, wo die beiden Mauern zusammentrafen, ist im Bereich des Tekfur Saray noch ziemlich genau zu bestimmen.

Vom Verlauf der alten Blachernenbefestigung ist jedoch heute, von einer kurzen Strecke abgesehen, wenig mehr festzustellen. Nach eingehender Untersuchung des Geländes (Übersichtsplan Taf. 1) kann die Regio XIV etwa durch folgende Grenzpunkte umrissen werden: Tekfur Saray–Mumhane–sogenanntes Anemasgefängnis–Tekke Emin Buchari–Lonca–Ajos Dimitrios und von da wieder zum Tekfur Saray[1]. In diesem Areal würden auch die von der Notitia aufgezählten Gebäude Platz haben. Man braucht nur etwa von Bogdan Saray aus gegen die Blachernen zu sehen, und es wird die in sich geschlossene Einheit des soeben umgrenzten Geländes jedem sofort klar werden. Von den Blachernenmauern sind noch folgende Reste erkennbar: eine die späteren Seemauern durchschneidende Mauer bei Ajos Dimitrios. Ein zweiter Rest der Nordseite ist unter der Tekke Emin Buchari

[1] Die im Übersichtsplan eingezeichneten Mauerzüge A, B, C dürfen nicht verwirren, da sie Palastsubstruktionen, aber keine Festungsmauern sind. Sie besitzen nirgends Schießscharten.

zu sehen; er wird durch die nach Ayvaz Efendi führende moderne Straße durchbrochen. (Die Stützmauern, die jetzt hinter der heutigen Blachernenkirche sichtbar sind, sind später vorgesetzt.) Während der Osttrakt völlig verschwand, ist der westliche Mauerverlauf von Mumhane bis zum Anemasgefängnis noch ganz gut zu verfolgen. Freilich ist er zum großen Teil derartig durch Steinraub zerstört oder durch Reparaturen unkenntlich, daß man über seine genaue Struktur nicht mehr viel sagen kann. Lediglich geht aus Beobachtungen bei Mumhane deutlich hervor, daß die Mauer halbrunde, bastionartige Türme aufwies. Ein Stück ihres Aufrisses ist nur noch innerhalb des sogenannten Anemasgefängnisses etwa 17 m hoch erhalten (Taf. 3). Aber man sieht deutlich, daß dies nicht der ursprüngliche Zustand ist; die Mauer ist nämlich mindestens zweimal überhöht worden. Sie bestand in der ersten Periode aus einer gedeckten, mit Schießscharten versehenen Galerie und oberem, durch etwa drei Meter breite Zinnen geschütztem Wehrgang, die Zinnen aus reinem Ziegelwerk. Die breiten Zinnenöffnungen wurden vielleicht in theodosianischer Zeit bis auf einen schmalen Schlitz zugesetzt (nur an 2 Stellen noch sichtbar) und der offene Wehrgang ebenfalls in eine gedeckte Galerie verwandelt. In einer dritten Periode wurde die Tonne der oberen Galerie wohl durch ein Erdbeben zerstört. Man baute sie aber nicht wieder auf, sondern setzte auch die Schießscharten zu und errichtete darüber eine neue, ebenfalls gedeckte Wehrgalerie (s. Taf. 3). Wir haben hier also das gleiche System der übereinanderliegenden, mit Längstonnen abgedeckten Galerien, wie es sich auch manchmal an der römischen Mauer findet (vgl. J. Richmond, The City wall of imperial Rome, 1930, Taf. Va. Auch zugesetzte Zinnen finden sich dort a. a. O. Taf. III, dazu v. Gerkan, Germania XV, 303). Das Stück zwischen Mumhane und dem Tekfur Saray ist zum großen Teil nicht mehr sichtbar. Doch ist durch Suchgräben von B. Meyer festgestellt, daß die Mauer innerhalb des Tekfursaraykomplexes weiterlief und dann an die Theodosiusmauer stieß. Die heutige Westwand des Tekfur Saray (Abb. 1) mit dem Tor und dem davorliegenden Graben ist also nicht theodosianisch, sondern bedeutend später[1]. Der Graben, der hinter dem Anschluß der Komnenenmauer verschwindet, besagt nämlich nichts für den Endverlauf der Theodosiusmauer, da er von T. 96 ab auf die später vorgesetzte Mauer Rücksicht nimmt, also gleichzeitig mit dem Tekfur Saray ist.

Mit diesen Feststellungen werden alle Vermutungen früherer Topographen über den Endverlauf der Theodosiusmauer hinfällig. Es gibt da verschiedene Lösungen: entweder dachte man, die Mauer sei hinter den Blachernen weiter-

---

[1] Die jüngere Mauer ist offenbar erst beim Bau des Tekfur Saray vorverlegt worden, weil man für den Palast und den Hof mehr Raum brauchte. Da die Komnenenmauer gerade auf einen Vorturm stößt, so ergibt sich daraus, daß diese spätere Mauer (und auch das Tekfur Saray) vor die Komnenenzeit zu datieren sind.

gelaufen und etwa bei Balat kapu ans Goldene Horn gestoßen, oder sie habe sich bei Tekfur Saray geteilt, so daß die Vormauer den westlichen und die Hauptmauer den östlichen Teil der Blachernenmauer gebildet habe. Mit der letzteren, etwas seltsamen These ist Mordtmann (Esquisse S. 11) indessen allein geblieben. Anders verhält es sich mit der ersten, die einer »jetzt verschwundenen Mauer« ihr Dasein verdankt. Auf dem Stadtplan, den Oberhummer seinem Artikel in der RE. Bd. IV s. v. Constantinopolis beilegt, ist die in Frage stehende Fortsetzung gestrichelt angegeben mit der Legende: »jetzt verschwunden«. Diese Karte ist nach Angabe Oberhummers aus Meyers Reiseführer von 1898 entnommen; ob auch die hypothetische Mauerlinie, muß



*Abb. 1.* Tekfur-Saray-Komplex, Westwand, Turm 96.

ich dahingestellt sein lassen, denn die mir zur Verfügung stehende Ausgabe von 1914 weist diese nicht auf. Gesehen hat diesen Mauerzug jedoch niemand, er verdankt lediglich der Phantasie Dethiers sein Dasein. »Der Bosphor und Constantinopel« 1876 S. 19 schreibt dieser nämlich: »Von da (Tekfur Saray) liefen sie (die Mauern) in gerader Linie fort bis Balat, aber dieser letzte Teil besteht nicht mehr, obgleich bei der Eroberung durch Mahommed II. sie noch gestanden haben müssen.« Warum sie noch gestanden haben müssen, verrät uns Dethier nicht, er selbst hatte auch keine Spur mehr davon gesehen, was ihn aber nicht hinderte, auf dem Stadtplan, den er seiner Schrift beigab, sie dennoch einzuzeichnen und sie mit ebensowenig jemals existierenden Toren und Namen zu versehen. Das Dasein dieses Mauerzuges ist vielmehr rein spekulativ erschlossen und beruht auf der falschen topographischen Ansetzung des Hebdomon und den fabulosen, nirgends bezeugten Quartieren der gotischen Hilfstruppen (Dethier, a. a. O. 11 f.), die sich vor den Mauern der Konstantinstadt befunden haben sollen. Offenbar hat nun Dethiers Plan bei dem des Reiseführers von 1898 Pate gestanden, und davon ist Oberhummer ge-

täuscht worden. Millingen (Walls 121) läßt dagegen mangels jeglicher Anhaltspunkte die Mauer beim Tekfur Saray enden. In Wirklichkeit ist auch gar nichts an dieser Dethierschen Mauer, ganz abgesehen davon, daß es völlig unsinnig gewesen wäre, die Befestigungslinie hinter den Blachernen weiterlaufen zu lassen. Der östliche und nördliche Verlauf der Blachernenmauer war naturgemäß überflüssig, nachdem der Westtrakt in den neuen Stadtwall einbezogen und die Goldene-Horn-Mauer vollendet war. Daher erklärt es sich,



*Abb. 2.* Manuelmauer T. 6—3.

daß er heute so vollständig verschwunden ist. Aber auch die Oberfläche des Westhügels ist verändert worden: seit der Zeit der Komnenen war der ganze Höhenzug von Mumhane bis zur Tekke Emin Buchari von Palästen überdeckt, auf die im einzelnen einzugehen hier nicht der Ort ist. Die Tatsache ist für uns an und für sich nur insofern wichtig, als sie die spätere Ausbuchtung des Blachernrings nach Westen – die sogenannte Komnenenmauer – erklärt (Abb. 2. 3, Taf. 5. 6). Zwar wird ihr von Paspates, Papadopoulos und Brunow[1] die komnenische Herkunft abgestritten und ihre Erbauung dem Heraclius zugeschrieben, doch ohne jegliche Berechtigung. Die Quellen, die von der Heracliusmauer reden, bezeugen lediglich, daß dieser »die Mauer außerhalb der Blachernen« aufführte, so daß die bisher ungeschützte Blachernenkirche »darin einge-

[1] Papadopoulos, Les Palais et les églises des Blachernes, 1928, S. 69; Brunow, Bull. de l'Inst. Arch. Bulgare V, 1929, S. 224.



*Abb. 3.* Manuelmauer, Innenseite, T. 7—11.

schlossen wurde« (Chron. pasch. S. 726 Bonn). Nicephorus Cpl. p. 21 B. spricht daher ganz dementsprechend davon, daß dadurch die Kirche zu einer »Feste« (φρούριον) geworden sei. Es bestand damals auch noch gar nicht die Notwendigkeit, das Blachernenviertel westwärts zu erweitern, diese trat erst ein, nachdem Alexius I. durch seinen Triclinus und Manuel I. durch die Hypsela den westlichen Blachernenhügel völlig überbaut hatten. Dazu ist noch ausdrücklich in den Quellen von einer Mauer die Rede, die Manuel »zum Schutz der Paläste errichtete« (Nicetas Choniata S. 500 Bonn und 719; vgl. Cinnamus VI, S. 274 B). Aus dem Kontext geht hervor, daß zwischen dieser Mauer und den Blachernenpalästen genügend Raum war, um Truppen zu sammeln, mit denen Isaak Angelos einen Ausfall gegen Branas machen konnte (a. a. O. 500). Das spricht für die sogenannte Komnenenmauer. Entschieden wird die Frage indes durch einen weiteren Nicetastext. Seite 719 wird nämlich erzählt, daß die fränkischen Truppen auf dem Hügel lagerten, der Egri kapu gegenüberliegt. Dabei hatten sie die Westseite des Palastes vor sich. Am Fuß des Hügels lag ein zum Palast gehöriger Bau (αὔλειος = Isaak-Angelus-Turm? Turm 14), an dessen Südseite die Manuelmauer zum Schutz der Paläste beginnt. Mordtmann und Millingen haben die Manuelmauer also richtig bestimmt.

Das allgemein sogenannte Anemasgefängnis (Abb. 4, Taf. 3) ist weder eigentlich als Turm noch als Gefängnis anzusehen, sondern es sind den Blachernenmauern vorgelegte Substruktionen, die nur den Zweck hatten, das außerordentlich knappe Terrain des westlichen Blachernenhügels zu vergrößern[1]. Es ist deshalb zu fragen, ob dieser Bau überhaupt zu Recht so genannt wird.

[1] Nordöstlich der Substruktionen fanden wir in einer Tiefe von etwa 15 m allerlei wirre Gänge, die auf dem Plan eingezeichnet sind.

Seine Benennung in den literarischen Quellen ist nämlich sehr auffällig; er heißt »Turm des Anemas« (Anna Comnena XII, 7 [II 161 B]; Cantacuzenus II, 4 [I 329 B]; Pachymeres I, 378 B; Ducas 45 B; oder »Feste des Anemas«: Nicetas Choniata 455, vgl. auch Phrantzes XII, S. 51 B). Bei den Lateinern heißt die Anlage »Turres Aveniades« oder »le torre Anemande« (Leonhard Chiensis, Mon. Hist. Hung. XXI, 588 u. Zorzo Dolfin a. a. O. 1014). Den Namen hatte der Turm in der Komnenenzeit erhalten, da ein Gregor aus der bekannten Familie der Anemaden längere Zeit darin eingesperrt war (Anna Comnena XII, 5 und 7 [II 154. 161 B]). Diesen Quellen nach handelt es sich also um einen Turm bzw. eine Gruppe von Türmen, als welche man die langgestreckten Substruktionen mit dem besten Willen nicht ansehen kann.



*Abb. 4.* Blachernenmauer: Turm 12, 13; Isaak-Angelus-Turm; sog. Anemasgefängnis; Leovorwerk und T. 15.

Bei den genannten lateinischen Schriftstellern, die über die letzte Belagerung Konstantinopels berichten, erscheinen die Türme im Zusammenhang mit der Porta Xylina (s. unten) und werden von Hieronymo und Leonardo verteidigt (Leonhard Chiensis und Dolfin a. a. O.), während der eigentliche Blachernenpalast dem Theodor Carystius und dem Deutschen Johannes Grant anvertraut war. Es kann also die Substruktionsanlage gar nicht gemeint sein, sondern wir werden für das Anemasgefängnis einen der Türme des Leovorwerkes in Anspruch nehmen müssen. Am besten würde sich dazu T. 15 eignen (Taf. 4), der ein zu Verteidigungszwecken unbrauchbares 3. Geschoß aufweist (s. Schnitt), das vom 2. Stockwerk aus durch eine Holztreppe zu erreichen war und ganz das Aussehen eines Gefängnisses hat.

Der von Nicetas Chon. 580 B dem Isaak Angelus zugeschriebene Bau sollte als Turm und als Wohnung zugleich dienen, zu seiner Herstellung wurden Spolien von alten Bauten aus der Stadt verwendet. Da der Befund von Turm 14 dazu paßt — das Obergeschoß ist deutlich als Wohnung eingerichtet, und viele ältere Architekturstücke, besonders Säulen, sind darin verbaut —, so steht nichts im Wege, den genannten Turm mit dem von Isaak

Angelus gebauten zu identifizieren. Eine Inschrift (Nr. 3) des Isaak ist jetzt am Turm 13 zu sehen, sie sitzt aber nicht an der ursprünglichen Stelle, wie man leicht sehen kann. Nach Paspates Angaben (Βυζ. Μελέται 39) ist der größte Teil des in Frage stehenden Turmes und gerade der Teil, in dem die Inschrift sitzt, erst in neuerer Zeit aufgebaut worden. Die Inschrift gehört dann wohl zum richtigen Isaakturm. Dieser ist danach 1186/87 gebaut worden und kann deshalb auch nicht als Anemasturm in Frage kommen. Er hat einen nördlichen Anbau, der dem Befund nach noch später ist.

Die Mauer des Manuel ist, abgesehen von einer Stelle südlich des Isaakturmes, noch sehr gut und ohne besondere Flickungen erhalten. Diese Stelle wurde laut Inschrift (Nr. 2) 1441 von Johannes Palaeologus ausgebessert. Die Erneuerungsarbeit muß ziemlich gründlich gewesen sein, denn auf der Innenseite findet sich etwa 1 m über dem Boden an einem Pfeiler rechts des Nebentores eine kurze Inschrift (Nr. 1) mit der Jahreszahl 1316 verkehrt — also wieder verwendet — eingemauert. Wodurch diese Ausbesserungsarbeiten bedingt waren, wissen wir nicht.

### Das Pteron und der Leowall.

Aus verschiedenen literarischen Zeugnissen wissen wir, daß das heute Ayvan Saray genannte Stadtviertel, das ehemals die berühmte um 447 erbaute Blachernenkirche umschloß, nicht in den theodosianischen Stadtring einbezogen war, sondern erst nach dem Slaveneinfall des Jahres 626 durch eine eigene Mauer geschützt wurde (Procopius de aed. I, 3, 3; Chronicon Pasch. 726 B; Nicephorus Cpl. 21 B; Leo Grammaticus 348 B; Patria 242, 10 Preger). Indes ganz ohne Schutz ist dieser Stadtteil doch nicht gewesen. Eine Analyse des Mauertraktes zwischen den Türmen 15—18 zeigt das aufs deutlichste.

Wir bemerken nämlich an dessen Ost- und Westseite auf Lucke gestellte Schießscharten, die beweisen, daß dieses Stück einmal eine freistehende Mauerzunge war, die nach beiden Seiten verteidigt werden konnte (Taf. 2). An der Nordseite, später freilich durch den letzten Turm gestört, war ein kleines viereckiges Fort, eine Art Kopf (Übersichtsplan Taf. 1 Nr. 20). Man kann sich diesen Befund nur so deuten, daß von der NW-Ecke des Blachernenwalles gegen das Goldene Horn zu eine Sperrmauer lief, welche die kleine Ebene zwischen Blachernenhügel und Goldenem Horn abschloß. Man konnte so zwar nicht von der Landseite, wohl aber von der See her diese Ebene mit der darin liegenden Blachernenkirche ungehindert erreichen. Die von uns wiederentdeckte freistehende Mauerzunge endet freilich etwa 150 m vor der heutigen Uferlinie des Goldenen Horns. Da aber auch die späteren Seemauern des Theophilus ebenso weit davon entfernt gezogen sind, so muß man wohl



Seine Benennung in den literarischen Quellen ist nämlich sehr auffällig; er heißt »Turm des Anemas« (Anna Comnena XII, 7 [II 161 B]; Cantacuzenus II, 4 [I 329 B]; Pachymeres I, 378 B; Ducas 45 B; oder »Feste des Anemas«: Nicetas Choniata 455, vgl. auch Phrantzes XII, S. 51 B). Bei den Lateinern heißt die Anlage »Turres Aveniades« oder »le torre Anemande« (Leonhard Chiensis, Mon. Hist. Hung. XXI, 588 u. Zorzo Dolfin a. a. O. 1014). Den Namen hatte der Turm in der Komnenenzeit erhalten, da ein Gregor aus der bekannten Familie der Anemaden längere Zeit darin eingesperrt war (Anna Comnena XII, 5 und 7 [II 154. 161 B]). Diesen Quellen nach handelt es sich also um einen Turm bzw. eine Gruppe von Türmen, als welche man die langgestreckten Substruktionen mit dem besten Willen nicht ansehen kann.



*Abb. 4.* Blachernenmauer: Turm 12, 13; Isaak-Angelus-Turm; sog. Anemasgefängnis; Leovorwerk und T. 15.

Bei den genannten lateinischen Schriftstellern, die über die letzte Belagerung Konstantinopels berichten, erscheinen die Türme im Zusammenhang mit der Porta Xylina (s. unten) und werden von Hieronymo und Leonardo verteidigt (Leonhard Chiensis und Dolfin a. a. O.), während der eigentliche Blachernenpalast dem Theodor Carystius und dem Deutschen Johannes Grant anvertraut war. Es kann also die Substruktionsanlage gar nicht gemeint sein, sondern wir werden für das Anemasgefängnis einen der Türme des Leovorwerkes in Anspruch nehmen müssen. Am besten würde sich dazu T. 15 eignen (Taf. 4), der ein zu Verteidigungszwecken unbrauchbares 3. Geschoß aufweist (s. Schnitt), das vom 2. Stockwerk aus durch eine Holztreppe zu erreichen war und ganz das Aussehen eines Gefängnisses hat.

Der von Nicetas Chon. 580 B dem Isaak Angelus zugeschriebene Bau sollte als Turm und als Wohnung zugleich dienen, zu seiner Herstellung wurden Spolien von alten Bauten aus der Stadt verwendet. Da der Befund von Turm 14 dazu paßt — das Obergeschoß ist deutlich als Wohnung eingerichtet, und viele ältere Architekturstücke, besonders Säulen, sind darin verbaut —, so steht nichts im Wege, den genannten Turm mit dem von Isaak

Angelus gebauten zu identifizieren. Eine Inschrift (Nr. 3) des Isaak ist jetzt am Turm 13 zu sehen, sie sitzt aber nicht an der ursprünglichen Stelle, wie man leicht sehen kann. Nach Paspates Angaben (Βυζ. Μελέται 39) ist der größte Teil des in Frage stehenden Turmes und gerade der Teil, in dem die Inschrift sitzt, erst in neuerer Zeit aufgebaut worden. Die Inschrift gehört dann wohl zum richtigen Isaakturm. Dieser ist danach 1186/87 gebaut worden und kann deshalb auch nicht als Anemasturm in Frage kommen. Er hat einen nördlichen Anbau, der dem Befund nach noch später ist.

Die Mauer des Manuel ist, abgesehen von einer Stelle südlich des Isaakturmes, noch sehr gut und ohne besondere Flickungen erhalten. Diese Stelle wurde laut Inschrift (Nr. 2) 1441 von Johannes Palaeologus ausgebessert. Die Erneuerungsarbeit muß ziemlich gründlich gewesen sein, denn auf der Innenseite findet sich etwa 1 m über dem Boden an einem Pfeiler rechts des Nebentores eine kurze Inschrift (Nr. 1) mit der Jahreszahl 1316 verkehrt — also wieder verwendet — eingemauert. Wodurch diese Ausbesserungsarbeiten bedingt waren, wissen wir nicht.

## Das Pteron und der Leowall.

Aus verschiedenen literarischen Zeugnissen wissen wir, daß das heute Ayvan Saray genannte Stadtviertel, das ehemals die berühmte um 447 erbaute Blachernenkirche umschloß, nicht in den theodosianischen Stadtring einbezogen war, sondern erst nach dem Slaveneinfall des Jahres 626 durch eine eigene Mauer geschützt wurde (Procopius de aed. I, 3, 3; Chronicon Pasch. 726 B; Nicephorus Cpl. 21 B; Leo Grammaticus 348 B; Patria 242, 10 Preger). Indes ganz ohne Schutz ist dieser Stadtteil doch nicht gewesen. Eine Analyse des Mauertraktes zwischen den Türmen 15—18 zeigt das aufs deutlichste.

Wir bemerken nämlich an dessen Ost- und Westseite auf Lucke gestellte Schießscharten, die beweisen, daß dieses Stück einmal eine freistehende Mauerzunge war, die nach beiden Seiten verteidigt werden konnte (Taf. 2). An der Nordseite, später freilich durch den letzten Turm gestört, war ein kleines viereckiges Fort, eine Art Kopf (Übersichtsplan Taf. 1 Nr. 20). Man kann sich diesen Befund nur so deuten, daß von der NW-Ecke des Blachernenwalles gegen das Goldene Horn zu eine Sperrmauer lief, welche die kleine Ebene zwischen Blachernenhügel und Goldenem Horn abschloß. Man konnte so zwar nicht von der Landseite, wohl aber von der See her diese Ebene mit der darin liegenden Blachernenkirche ungehindert erreichen. Die von uns wiederentdeckte freistehende Mauerzunge endet freilich etwa 150 m vor der heutigen Uferlinie des Goldenen Horns. Da aber auch die späteren Seemauern des Theophilus ebenso weit davon entfernt gezogen sind, so muß man wohl



annehmen, daß das Meer damals entweder weiter in das Land hineinreichte[1] oder aber das ungeschützte Gelände morastig und deshalb schwer passierbar war. In den Quellen wird ein besonderes Blachernenvorwerk, das Pteron, genannt, und es ist nun zu fragen, ob dieses mit der Zungenmauer identisch ist.

Der Chagan der Avaren hoffte 626 durch einen kombinierten Land- und Seeangriff die Stadt einnehmen zu können. Er selbst stürmte mit allerlei Belagerungsgeräten zwischen Myriandron und Romanustor. Die verbündeten Avaren sollten auf Kähnen und Flößen überraschend von der Goldenen-Horn-Seite vorgehen. Allein letztere wurden durch die byzantinische Flotte fast völlig vernichtet, und infolge davon gab der Chagan das Unternehmen überhaupt auf. Nicephorus berichtet dazu folgendes Detail (S. 20 B): Es war ausgemacht, daß die Avaren, die hinten am Goldenen Horn am Barbyssus stationiert waren, vorrücken sollten, »wenn sie Feuerbrände sehen würden auf dem Blachernenvorwerk, das Pteron genannt wird«. Zum Glück bekamen aber die Byzantiner Nachricht von diesem Plan und konnten ihn vereiteln. Ergänzend wird dazu im Chron. Pasch. (724 B) erzählt, daß Armenier aus der Blachernenmauer kamen und eine Portikus neben der Kirche des heiligen Nikolaus in Brand steckten, worauf die bereits im Gefecht begriffenen Avaren sich am Ufer sammelten, wo sie von den Armeniern niedergemacht wurden. Das Anzünden der Portikus wäre natürlich völlig zwecklos gewesen, wenn sowohl die Armenier wie die Slaven nicht genau gewußt hätten, was das Feuerzeichen bedeuten solle. Die Avaren fielen denn auch prompt auf die Kriegslist der Armenier herein, weil sie eben der Ansicht waren, das mit dem Chagan verabredete Zeichen auf dem Pteron sei gegeben. Diese Stelle setzt uns nun aber auch in Stand, die Lage des Pteron genau zu fixieren, weil wir glücklicherweise wissen, wo das heute verschwundene Nikolausheiligtum zu suchen ist. Einerseits berichtet uns nämlich Anna Comnena (Alexias X, 9 [II 48 Bonn]), daß »nahe am Tor unterhalb der Paläste« eine alte Kirche des heiligen Nikolaus lag. Andererseits haben wir am Turm 19 an der äußersten Ecke des Leovorwerkes eine Inschrift zu Ehren des heiligen Nikolaus (Nr. 6). Nicht weit davon mußte also auch die Kirche stehen[2]. Wenn nun die Armenier die Portikus daneben anzünden, so hofften sie dadurch zu erreichen, daß die Avaren das Feuer für das verabredete Zeichen am Pteron halten würden. Weiter müssen wir aber auch den Schluß ziehen, daß das Pteron dicht dabei war, also mit der von uns festgestellten Mauer identisch ist.

Die vielberufene Bautätigkeit des Heraclius nach der Abwehr der Angriffe beschränkte sich dem Text nach nur auf weniges: es wurde lediglich eine

---

[1] Über die allmähliche Versandung des Goldenen Horns vgl. RE. XI, 262. Die Tiefe beträgt bei Ayvan Saray nur 2—3 m.

[2] Vielleicht ist das Ajasma im Leovorwerk ein letzter Rest dieser Kirche, obwohl es heute ἁγίασμα τοῦ ἁγίου Βασιλείου heißt (Paspates, Μελέται 35). Über die Nikolauskirche vgl. auch Janin in Échos d'Orient 1932, 404f.

Mauer um die Blachernenkirche gelegt, um sie in Zukunft vor Raub zu schützen, was ja trotz der Pteronmauer durchaus möglich war. Nicephorus Cpl. (S. 21 B) berichtet nämlich, man habe die Mauer um das Heiligtum gebaut und es so zu einer »Festung« (φρούριον) gemacht. Auch das Chronicum behauptet nur, daß »die Mauer rings um das Heiligtum« errichtet wurde (726 B), so daß dieses völlig eingeschlossen war. Diese Schutzmauer bildete eine Anlage für sich und war kaum in die übrigen Festungswerke miteinbezogen. Es ist jetzt nichts mehr davon sichtbar, doch scheint mir das jetzt verschwundene Mauerstück zwischen Ayvan Saray kapu und der modernen Blachernenkirche, das auf Millingens Plan des Blachernenviertels mit »wall with windows« bezeichnet ist, noch ein letzter Rest der Heracliusmauer gewesen zu sein [1] (Übersichtsplan Taf. 1 D).

Die Datierung ist durch folgende Überlegung zu lösen: Gleichzeitig mit der Mauer der XIV. Regio wird das Pteron schwerlich sein; denn es hätte wenig Sinn gehabt, die Nordseite abzusperren, da die Südseite der Regio auf alle Fälle feindlichen Streifzügen offenstand. Als aber Theodosius die Nord- und Westmauer in seinen Stadtring einbezog, mußte naturgemäß auch die bisher offene Strandebene gesperrt werden. Man kann annehmen, daß dies 439 geschah, als Theodosius den Bau der Seemauern anordnete (Chron. Pasch. 583 B).

Durchgreifende Veränderungen erfuhr das Pteron erst durch Leo V., der 813 nach dem Angriff Krum's das Pteron durch eine neue davorgezogene Mauer mit breitem Graben verstärkte (Taf. 2. Symeon Mag. = Theoph. Cont. 618 B; Leo Grammaticus 348 B). Infolge dieses neuen Mauerzuges war das Pteron zu Verteidigungszwecken ungeeignet, weil man keine Sicht nach vorn mehr hatte. Um es aber doch noch nutzbar zu machen, baute man drei große Türme davor, von denen der südlich des Blachernentores liegende (Nr. 15) eine Ziegelinschrift mit dem Namen des Theophilus trägt (Nr. 4). Die Wehrgänge der Pteronmauer wurden ausgefüllt und hinten mit einem Treppenaufgang versehen [2]. Das Vorwerk wurde unter Michael II. (820—829) nach Süden etwas vorgezogen, sei es, daß die Mauer dort während der Belagerung durch den Gegenprätendenten Thomas beschädigt und während der Ruhepause 821/22 erneuert wurde (Inschrift Nr. 5a u. 5b) [3], sei es, daß man damals bereits die Türme zu bauen beabsichtigte und die Mauer nur verlegte, um Platz zu gewinnen. Der Nachfolger Michaels, Theophilus (829—842), end-

[1] Der von Theophanes (371, 1 u. 386, 4 de Boor, Zonaras XIV, 27) genannte »Einmauerwall« (μονότειχος τῶν Βλαχερνῶν) ist von der alten Blachernenmauer zu verstehen und nicht vom Pteron, wie Millingen es tut (Walls 166).

[2] Von der Treppe ab bis zum sogenannten Anemasgefängnis ist die alte Pteronmauer offenbar gestört und vom Turm 15 ab in unbestimmbarer Zeit durch eine breitere Anlage ersetzt worden.

[3] Bury, S. B., A history of the eastern Roman Empire 1912, 96.



lich gab mit dem Bau der Seemauern dem Vorwerk die Gestalt, die es heute aufweist. Gleichzeitig oder etwas später als diese endgültige Ummauerung des Ayvan-Saray-Viertels ist eine zweite Sperrmauer, ähnlich dem Pteron, die vom 2. Turm der Seemauern gegen das Goldene Horn zu errichtet wurde. Ein Durchgang war gleich neben dem Turm. Dieses Tor wurde 1868 abgerissen, ebenso die Sperrmauer (Paspates, Μελέται 61). Es hieß Ξυλίνη πύλη[1] oder einfach auch Xyloporta (Canasius 460, 469/70 B; Ducas 263 E).

## Inschriften.

1. Verkehrt eingemauertes Marmorstück unten an der Rückseite des 11. Turmes der Komnenenmauer. L. 1.50 m, H. 0.25 m (Abb. 5).

+ ἔτ(ους) ,ϛωκε΄ Νοβ(εμβρίου) δ΄

6825 = 1316 n. Chr. 4. Nov. Paspates 41 liest Νο(εμ)β(ρίῳ) δ΄. Die letzten Zeichen können nicht ἰν(δικτιῶνος) ιδ΄ aufgelöst werden, weil das β deutlich ist und das Weltjahr 6825 die Indiktion 15 hat (Paul Maas). Vgl. noch Mill. 126 und Papadopoulos, Palais 85.



*Abb.* 5.

2. Zwischen Turm 11/12. Marmorplatte, Buchstaben mit Blei eingelegt (Abb. 6).

+ Ἰωάννης ἐν Χ(ριστ)ῷ τῷ | θ(ε)ῷ πιστὸς βασιλεὺς | καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων | ὁ Παλαιολόγος κατὰ μῆνα | αὔγουστον τῆς δ΄ ἰν(δικτιῶνο)ς | τοῦ ,ϛ̄λμθ΄ ἔτους.

August 6949 = 1441 n. Chr. Pasp. 40 und Mill. 126 geben Z. 5 unrichtig: αὐγούστου τη δ΄.

3. Turm 13. Marmorblock. Standort nicht ursprünglich (Abb. 7).

+ Προστάξει αὐτοκράτορος Ἀγγέλου Ἰσαακίου.
πύργος ἐκ παραστάσεως διμενη Βασιλείου. ἔτει ,ϛχξε.

[1] Cantacuzenus III, 88 (II 541 B); IV, 28 (III 213 B); Phrantzes III, 3 S. 237 B; Critobulus I, 27 FHG V, 75; Pusculus IV 179.



*Abb.* 6.



*Abb.* 7.

Die im στίχος πολιτικός abgefaßte Inschrift stammt wohl vom danebenliegenden Turm 14, der nach Befund und lit. Quellen als Isaak-Angelos-Turm anzusprechen ist.

Pasp. 39 und Papadop., Palais 84 lesen die erste Zeile ..ος τοῦ αὐτοκράτορος, was aber falsch ist: es scheint προστάξυ dazustehen, Mill. 132 und Abb. S. 243 bietet προστάξι. Dafür gibt er aber die ganz unsinnige Jahreszahl ,ϛϡχι. Pasp. und Papad. lesen ,ϛχϡϛ bzw. ,ϛχϟϛ, das letzte Zeichen ist indessen wohl ε zu lesen. 6695 = 1186/87 n. Chr. Der Sinn von ἐκ παραστάσεως ist nicht ganz sicher. Es scheint = 'Stiftung' zu sein, wie CIG 8716, 5 δι' ἐπιτροπῆς καὶ παραστάσεως. Der Sprachgebrauch wird sich von der παράστασις = 'Gestellung von Opfertieren' entwickelt haben; vgl. Dittenberger, Sylloge³ 562, 68. Mit διμενη kann ich nichts anfangen. Ist es der Gentilname des Basileios?

4. Turm 15 (Leovorwerk). Inschrift aus schmalen Marmorleisten zusammengesetzt. Westseite in ¾ Höhe.

ΠΥΡΓ[ος θεοφίλο]Υ[ἐν χῳ] ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟC

Pasp. 37, Mill. 166 und Papadopoulos 85 lesen: ΜΙΧΑΗΛ ΕΝ ΧΩ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟC. Mordtmann, Esqu. 36 aber richtig: ΠΥΡΓος.

5a. Vierteilige Marmorbandinschrift an der äußeren Südwestecke des Leovorwerks.

† Μιχαὴλ καὶ θεοφίλου μεγάλων βασιλ[έων

Pasp. 36; Mill. 168.

**5b.** Über Nr. 5a. Marmorstück mit erhabener Inschrift.

+ ϛτλ +

6330 = 821/22 nach Chr. Pasp. 37 und Papadopoulos a. a. O. 85 lesen unrichtig: ϛτα; Mill. 168.

**6.** Zweiteilige Marmorbandinschrift (in erhabenen Buchstaben) an der Nordwestecke des Leowerks.

+ Ἐνεουργίθη ὁ πύργος τοῦ ἁγίου Νικολάου ἐκ θεμελήων ἐπὶ Ῥομανοῦ τοῦ φηλοχρίστου δεσπώτου.

Pasp. 34; Mill. 169; Papadopoulos, Palais 86. Wohl Romanus III. (1028—34). Über die Nikolauskirche im Blachernenviertel vgl. Du Cange, Constantinopolis christiana B 89.

# Die Technik der Mauern des Blachernenviertels.

Von Bruno Meyer.

Wie beim theodosianischen Mauerzug wechselt auch hier die technische Durchbildung aller Befestigungselemente den verschiedenen Jahrhunderten ihrer Entstehung entsprechend voneinander ab. Es wird Aufgabe der endgültigen Publikation sein, die mannigfaltigen Ziegelbandkonstruktionen, Quader- und Mörtelarten zu vergleichen und nach ihrem datierenden Wert zu beurteilen. Wichtiger als die Kritik der Maueransicht war im Blachernenviertel die Untersuchung des Mauergrundrisses. Sie ergab übereinstimmende Merkmale an den problematischen Mauerresten bei den Appendixbauten des Tekfur Sarays, bei der Mumhane-Mauer und bei der ältesten Mauer im sogenannten Anemasgefängnis. Überall finden sich tonnenüberwölbte Wehrgänge mit Stichkappen, die sich nach ihrer Mauertechnik von späteren Nachbildungen unterscheiden lassen.

Von den Türmen der alten Blachernenmauer sind nur noch zwei in stark zerstörtem Zustand in der Gegend des Mumhane nachzuweisen, denen leider in ihrem heutigen Bauzustand nicht mehr als die auf dem Übersichtsplan dargestellten äußeren Grundrißformen zu entnehmen sind.

Dagegen sind die Mauern und Türme der komnenischen Erweiterung (T. 1 bis 13) in einem ausgezeichneten Erhaltungszustand. Hier, wo man auf einen verstärkten Schutz durch Vormauer und Graben verzichten wollte, suchte man den fortifikatorischen Wert der neuen Mauern durch geringe Turmabstände (18—35 m) und besonders starke Türme zu verbessern. Ein klares Prinzip für die Grundrißgestaltung der Türme hat sich nicht durchsetzen können, denn wir finden sowohl halbrunde, polygonale als auch rechtwinklige Türme,



deren Umfassungsmauern aus dem üblichen durch Ziegelbänder gebundenen Quaderwerk bestehen.

Die Deckenbildungen der Turmgeschosse sind nach drei Haupttypen ausgebildet. Das Untergeschoß wird bei allen Türmen mit einer Balkendecke versehen, die zugleich den Fußboden für das auch bei diesen Türmen militärisch allein wichtige Obergeschoß bildet, dessen Abdeckung sich nach dem Turmgrundriß richtet, wobei die Hauptabmessungen nicht die äußere Umgrenzungslinie entscheidet. Ein halbrunder Turm kann also eine gerade Tonne erhalten, wenn sein Grundriß im Innern nur eine ausgesprochene Längsachse besitzt. Die Tonnen sind nach einfachster Art auf Kuff und Schalung gewölbt.

Kuppelartige Einwölbungen werden angewandt, wenn der Turmgrundriß eine Zweiteilung des Gewölbes erlaubt. Ein Gurtbogen trennt ein kleines Kreuzgewölbe oder eine Tonne nahe dem Eingang ab und ermöglicht so, über dem verbleibenden annähernd quadratischen oder kreisrunden Rest eine Kuppel zu konstruieren (s. Turm 3). Diese Gewölbe sind durchweg sehr unregelmäßig und verbeult ausgeführt, ohne daß ihre Haltbarkeit darunter gelitten hätte.

Von Lichtschlitzen im Untergeschoß hat man gänzlich abgesehen, dafür aber den Schießscharten des Obergeschosses sorgfältige Ausbildung zuteil werden lassen. Im Gegensatz zu den in der Ansicht sehr betonten Scharten der theodosischen Mauer sind sie möglichst unauffällig angeordnet und lassen nur einen schmalen Schlitz von 6—8 cm für den Schützen frei. Auch die Zahl der in einem Turm vorhandenen Scharten ist geringer, meistens sind es nur 3—4 Schlitze, so daß der Gefechtswert des Obergeschosses nur gering gewesen sein kann. Offenbar wurde der Hauptwert auf eine starke Besatzung der geräumigen Zinnenplattform gelegt, von der leider keine einzige Zinne des ersten Zustandes mehr erhalten ist. Nur geringe Reste spätbyzantinischer und türkischer Wiederherstellungen geben eine vielleicht annähernd richtige Vorstellung des ursprünglichen Bildes. Ob besondere Wasserspeier wie an der theodosischen Mauer vorhanden waren, läßt sich im Bereich der komnenischen Erweiterung bei den umfangreichen Erneuerungen der Turmköpfe nicht mehr feststellen, so wahrscheinlich es auch ist.

Die Curtinen sind etwa 3.0 m dick, haben aber stadtseitig ein 1 m breites vorgelegtes Pfeiler- und Bogensystem, um den offenen nur durch Zinnen geschützten Wehrgang zu verbreitern.

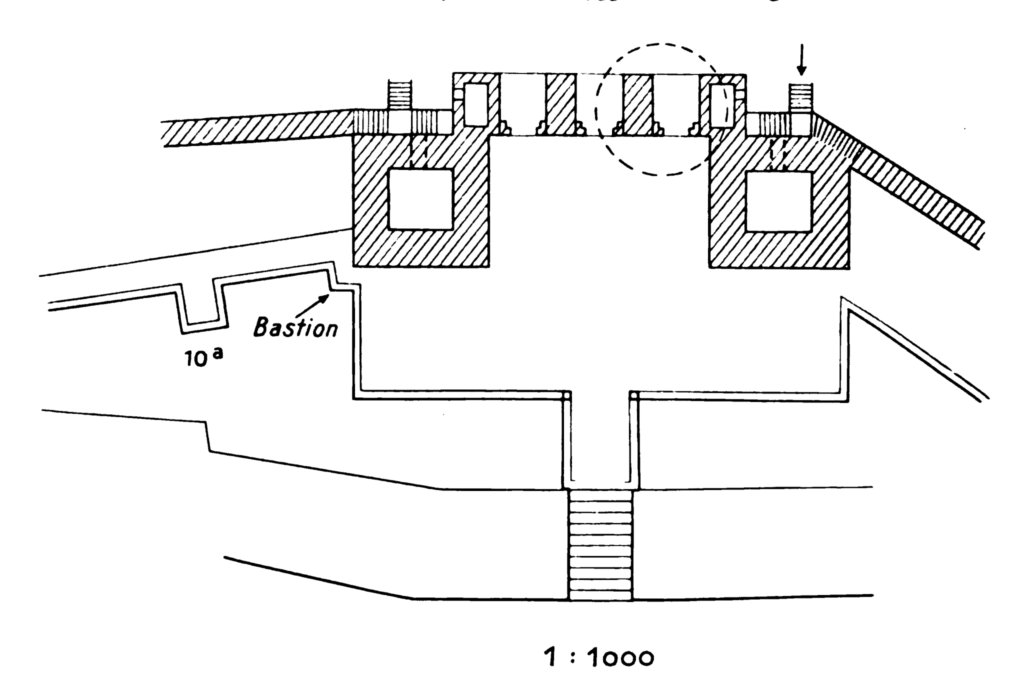



*Abb. 8.* Das Goldene Tor, Grundriß der Gesamtanlage.

## Nachtrag von A. M. Schneider.

### Das Goldene Tor.

Anfangs Dezember habe ich mit Hrn. Meyer zusammen die Arbeit am Goldenen Tor abgeschlossen. Sie ist bedeutend ertragreicher ausgefallen, als wir beide es uns jemals hätten träumen lassen. Zunächst hat sich herausgestellt, daß die Niveauverhältnisse ganz andere waren als heute. Beim Suchen nach dem verschwundenen Vorturm 10a fanden wir etwa 0.80 m unter dem heutigen Niveau das in situ befindliche Türgewände des Turmes und den Ansatz des Türgewölbes. Das beweist aber, da Vorturmtüren gewöhnlich 2 m hoch sind, daß das theodosianische Niveau zwischen Graben und Vormauer etwa 3 m tiefer als das heutige liegt. Danach stellte sich heraus, daß der Zinnenwehrgang der Vormauer genau so hoch liegt wie die Plattform vor dem Goldenen Tor. Dieses selbst ist also in Vormauerhöhe aus dem Mauerzug herausgehoben und beherrscht so machtvoll die Gegend. Um nun vom Wehrgang zur Plattform kommen zu können (die Vormauer würde gerade auf das Turmeck stoßen), baute man eine kleine Bastion, so daß man nunmehr um die Turmecke herumkam. Man brauchte dazu nur die letzte unter dem Zinnengang liegende Quertonne, die mit einem Bogenende auf das Marmorturmfundament aufschlägt, vor die Vormauerfront vorspringen zu lassen. Reste dieser Tonne fanden wir noch. Wenn man nun die Vor-

turmplattform mit Brüstung und Zinnen versah, so war sie verteidigungsfähig. Später, als das Gelände um die Plattform mehr und mehr angewachsen war, baute man kurz vor 1204 (Nic. Chon. 754 Bonn) die heutige hohe Vormauer und das Vortor, die jetzt die eigentliche Siegestoranlage um ihre ganze ästhetische Wirkung bringen. Am Toreingang fanden wir den entscheidenden Beweis dafür, daß das Türgewände schon zum ursprünglichen Bestand gehörte und nicht wie die Cassonsche Rekonstruktion (Archaeo-

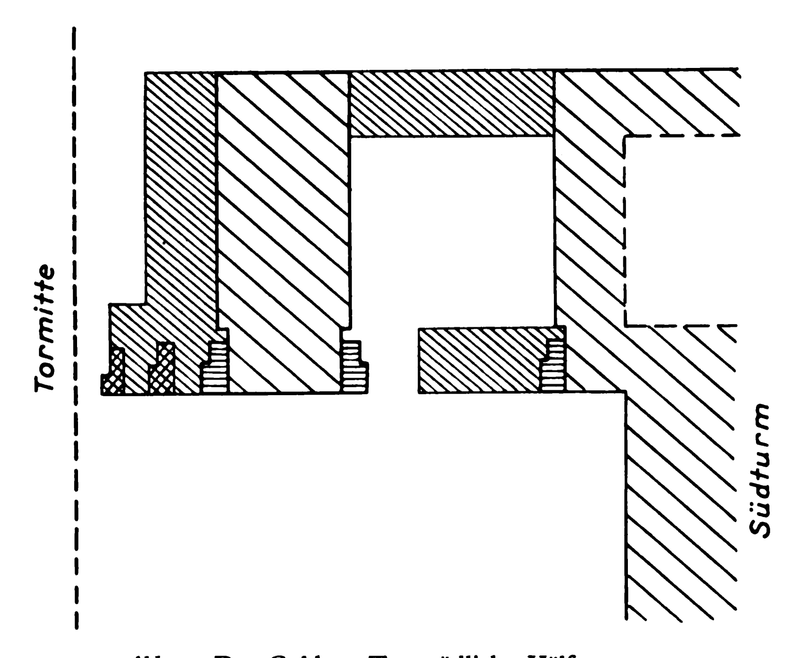



*Abb. 9.* Das Goldene Tor, südliche Hälfte 1 : 200.

logia 81, 1931) glauben macht, später eingesetzt wurde. Das Gewände ist übrigens auf allen bisherigen Plänen falsch eingetragen (vgl. den Grundriß auf Abb. 9).

Der heutige Aufgang der Westseite ist türkisch. Ursprünglich liefen Treppen von beiden Seiten der Türme aus nach zwei im eigentlichen Tordurchgang befindlichen übereinanderliegenden Kammern und von da erst auf die Turmoberfläche.

An der Ecke, wo Mauer und Südturm aufeinanderstoßen, fanden wir Verzahnungsstellen, wo die Kalksteinquadern der Hauptmauer in die Marmorquadern des Turmes einbinden. Diese Beobachtung sowie die ganz sinnvolle Eingliederung von Vormauer, Plattform und Toranlage beweisen jetzt endgültig, daß Goldenes Tor und Landmauer gleichzeitig gebaut sind.

A. M. Schneider.



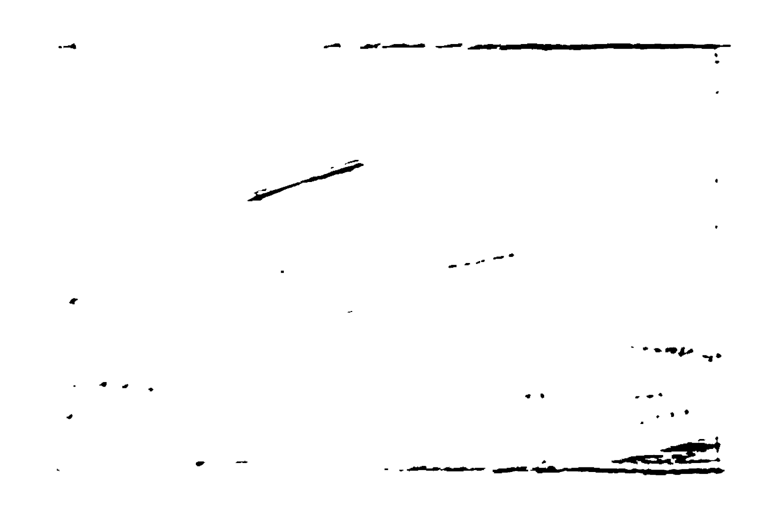


Abb. [illegible] Rekonstruktion.

Wir [illegible] der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft die Mit[illegible] [illegible] mit denen die Aufnahmearbeiten durchgeführt werden konnte[illegible] [illegible] und wir dem Deutschen archäologischen Institut in Istanb[illegible] [illegible] und opferwillige Förderung zu Dank verpflichtet. Ein ganz [illegible] [illegible] Dank gebührt der Türkischen Antikenverwaltung, vertreten durch den [illegible] Generaldirektor [illegible] Bey, der uns die Arbeit in jeder [illegible] [illegible] Weise erleichtert hat. Diese Dankesschulden hier öffentlich [illegible] [illegible] aller Mitarbeiter zu bekennen, ist nur eine angenehme Pflicht.

Hans Lietzmann.



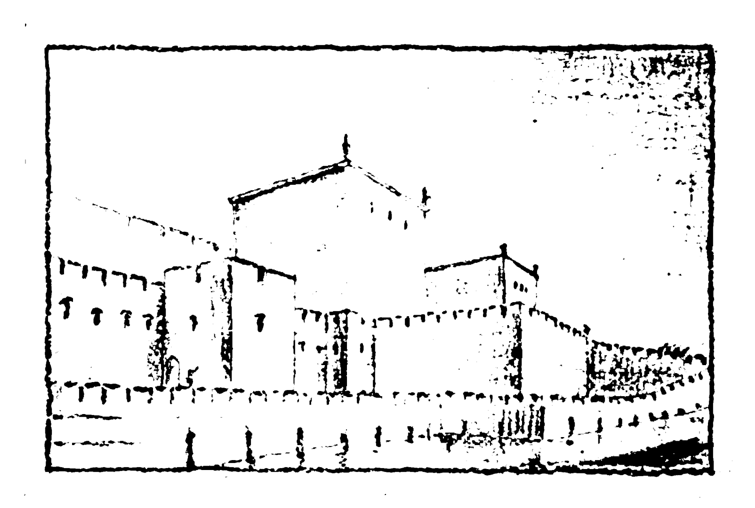
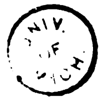


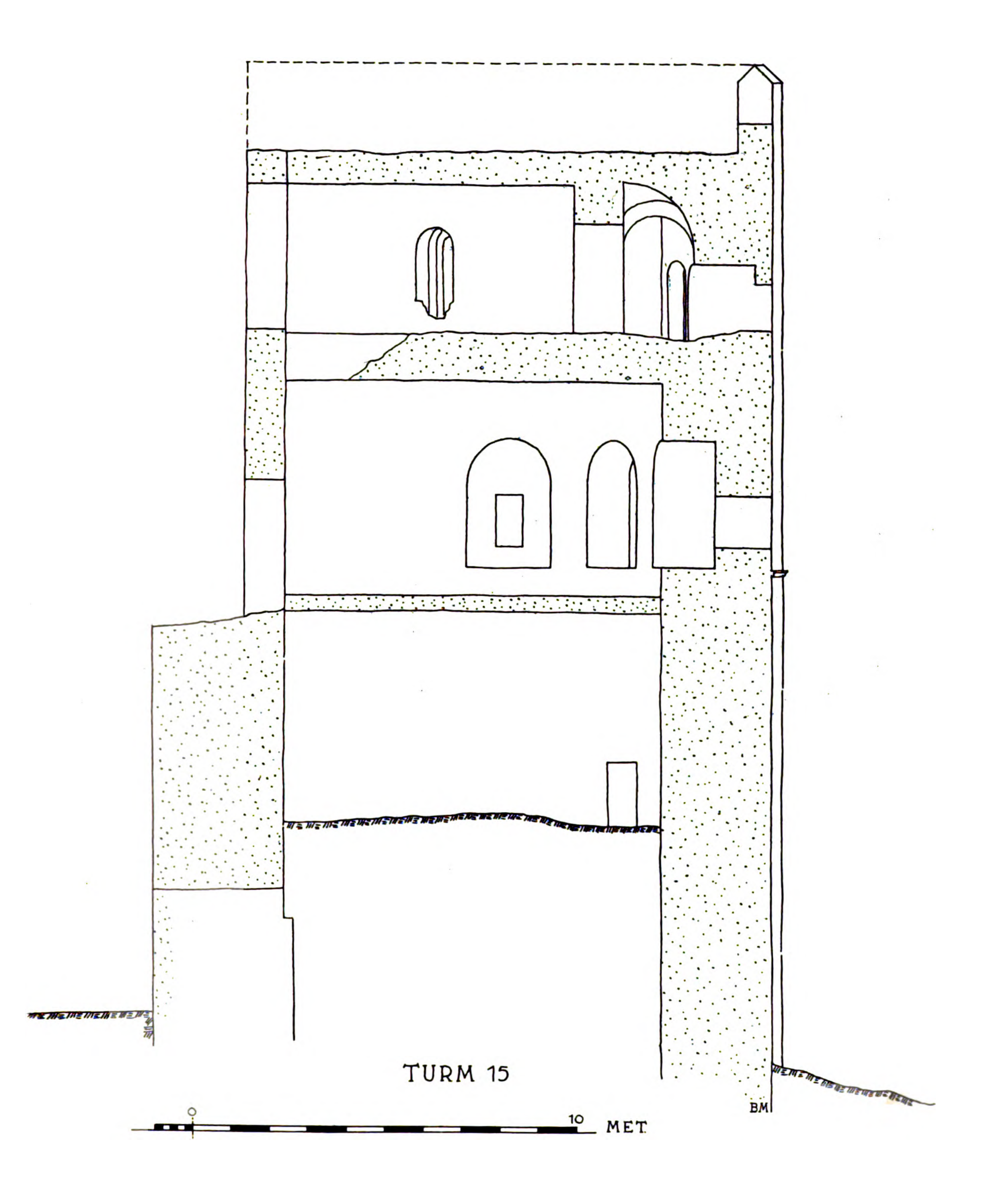
*Abb. 10.* Das Goldene Tor, Rekonstruktion.

Wir haben der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft die Mittel zu danken, mit denen die Aufnahmearbeiten durchgeführt werden konnten. Sodann aber sind wir dem Deutschen archäologischen Institut in Istanbul für stete und opferwillige Förderung zu Dank verpflichtet. Ein ganz besonderer Dank gebührt der Türkischen Antikenverwaltung, vertreten durch den Herrn Generaldirektor A. Aziz Bey, der uns die Arbeit in jeder nur denkbaren Weise erleichtert hat. Diese Dankesschulden hier öffentlich im Namen aller Mitarbeiter zu bekennen, ist mir eine angenehme Pflicht.

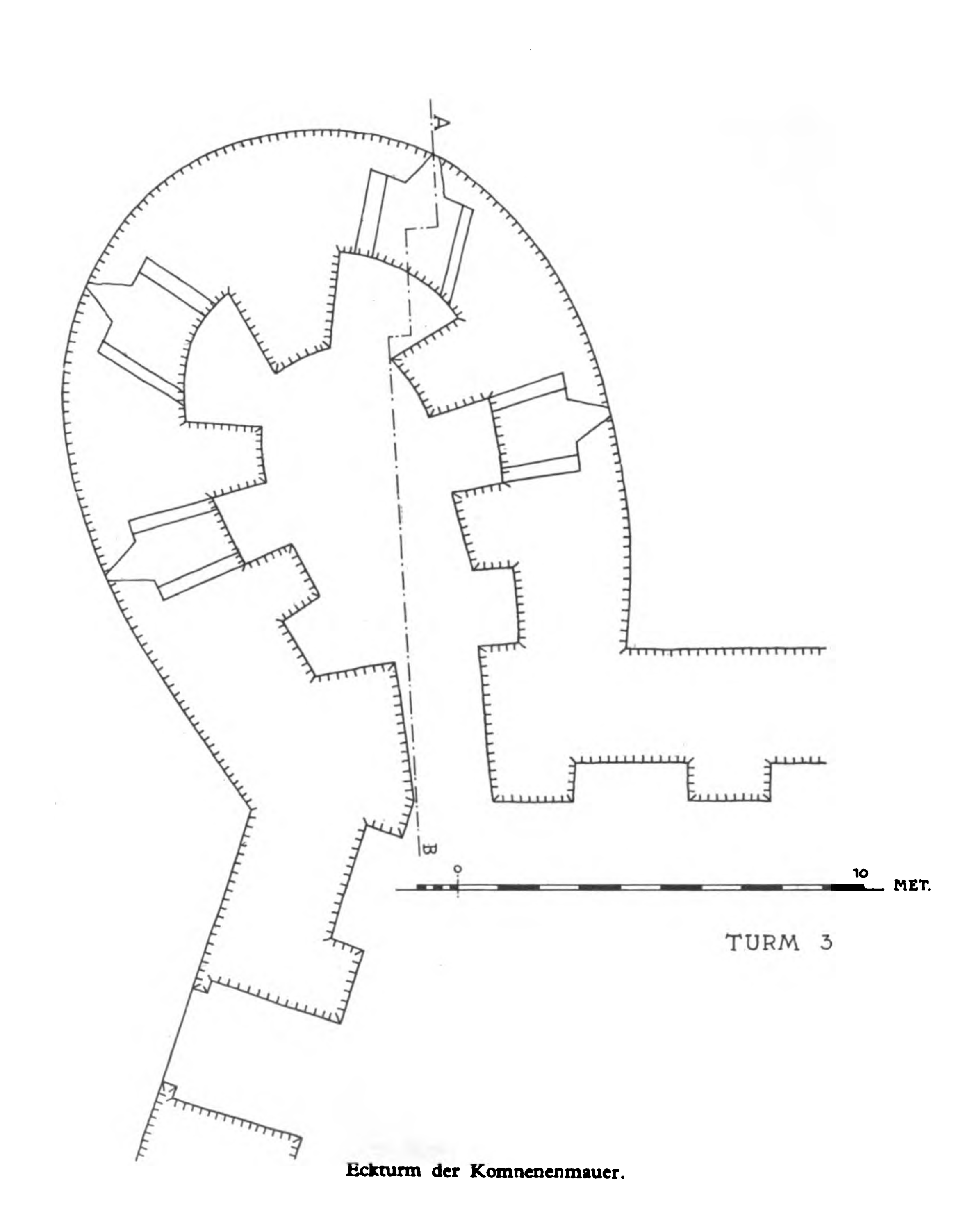
Hans Lietzmann.



Sitzun

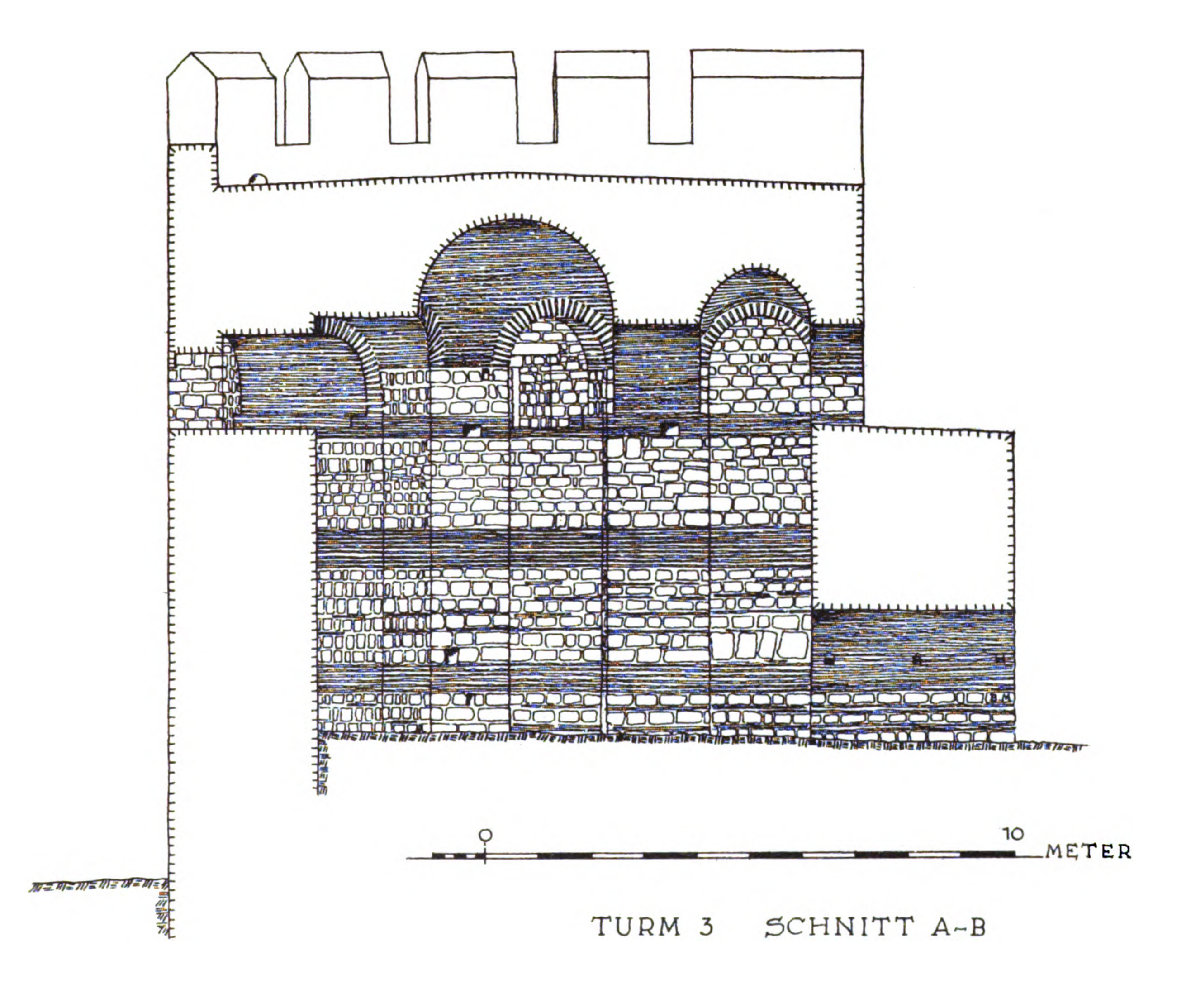



A. M. Schneider und B. Meyer: Die Landmauer von Konstantinopel. — Taf. 4.




**Eckturm der Komnenenmauer.**

A. M. Schneider und B. Meyer: Die Landmauer von Konstantinopel. — Taf. 5.




Eckturm der Komnenenmauer.

# Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan.

## Aus dem Nachlaß von N. Th. Katanov.

Herausgegeben von Dr. Karl Menges
in Frankfurt a. Main.

(Vorgelegt von Hrn. Bang am 20. Juli 1933 [s. oben S. 862].)

### Vorwort.

Die türkische Abteilung des Ungarischen Instituts der Universität Berlin besitzt einen Teil des Nachlasses des russischen Orientalisten N. Th. Katanov, und zwar die Texte, die er in den Jahren 1890—92 auf einer Reise nach dem Semirečje (Džetъ-Su) und Chinesisch-Ost-Türkistan gesammelt hat. Katanov bereiste zu ethnologischen und linguistischen Forschungen im Auftrag der Russischen Geographischen Gesellschaft und der Russischen Akademie der Wissenschaften Süd-Sibirien, Qazaqistan und Ost-Türkistan. Dezember 1888 besuchte er das Quellgebiet des Jenisej, das heutige Tañnu-Tuwa zur Erforschung der Uŕañxajer (Sojoñ), wo er bis Herbst 1889 blieb. Von dort fuhr er nach den Quellgebieten der Flüsse Aguła, Biŕusa und Uda zu den Karagassen; dort arbeitet er bis April 1890 (die dort gesammelten Texte: Bd. IX der *Proben der Volksliteratur der nördlichen Türkstämme*). Von den Karagassen reiste Katanov ins Semirečje, dann im Sommer 1890 über Čuγučaq nach Ürümči, der Residenz des Gouverneurs von Chinesisch-Ost-Türkistan (den damals vereinigten Provinzen Gan-Su-Sin-Cjañ). Winter und Frühjahr 1891 verbrachte er im Tarbaγataj, von wo er nach Erhalt eines kaiserlichen Schutzbriefes von Pekiñ wieder nach Gan-Su-Sin-Cjañ reiste und bis Mjao-örl-gou (»Hohes Kloster«) wenig östlich von Qomuł vordrang. März 1892 brach er von Qomuł nach Turfān auf; von dort fuhr er über Ürümči, Qułdža und durch das Semirečje wieder nach Minussinsk, von wo er im Dezember 1892 nach St. Petersburg zurückkehrte.

Im Semirečje erforschte er Sprache und Sitten der Qazaq-Qyrγyz und der »sartischen« Stadtbevölkerung, im Tarbaγataj Sprache und Sitten der auf chinesischem Gebiet nomadisierenden Keräj, Arγyn und Najman, in Ost-Türkistan Sprache und Sitten der dortigen Türken; im Minussinsker Gebiet schließlich zeichnete Katanov Schamanengebete und Volksüberlieferungen der Saγajer, Beltiren und Kačincen auf und beschrieb die Sitten dieser drei Stämme, die oft Abaqan- und Minusinsker Tataren genannt werden[1].

[1] Siehe Известия Русского Географического Общества XXIX, 1893, S. 519 ff.





Die Sprachproben aus Ost-Türkistan umfassen 2384 Folioseiten Text, wozu nur 934 Seiten Übersetzung gehören. Katanov gibt seine Texte in der russischen akademischen Transkription, die auch die der *Proben* ist. Ich gebe Katanovs Texte unverändert wieder, genau so, wie er sie nach dem Diktat seiner Gewährsleute niedergeschrieben hat. Geändert habe ich lediglich die Transkription, die ich durch unsere lateinische ersetze, und die Interpunktion, weil mir die Katanovsche nicht dem Bau des altajischen Satzes zu entsprechen scheint. Katanovs Übersetzung, soweit vorhanden, ist teilweise recht frei und erschließt daher gelegentliche Schwierigkeiten der Konstruktion gewöhnlich nicht. Ganz genau so stößt man oft auf Freiheiten der Übersetzung in *Proben* IX.

Die Anregung zu vorliegender Arbeit erhielt ich von Prof. W. Bang. Aus dem umfangreichen Material Katanovs habe ich vorläufig bloß diejenigen Stücke ausgewählt, die Darstellungen von Volkssitten, -gebräuchen und -anschauungen enthalten und somit unsere Kenntnisse von der Volkskunde der Türkvölker erweitern. Die Hauptmasse der Katanovschen Texte sind Volksmärchen (čöčäk; vgl. *Proben* VI, Abschn. VI), dann Volkslieder (bäjtlär; *Proben* VI, Abschn. VII). Es finden sich darunter auch einige Erzählungen und Lieder in qazaqischer Sprache, von denen ich nur die Beerdigungsgebräuche (Nr. Va) hierhersetze. Das Vorliegende ist nur der I. Teil der geplanten Arbeit; er schließt mit den Geisterbeschwörungen, einem der interessantesten und auch dunkelsten Stücke der ganzen Sammlung. Von abergläubigen Vorstellungen habe ich mir noch eine ganze Reihe Stücke vorgemerkt, wie Bedeutung von Sonnen- und Mondfinsternissen, Blitz und Donner, Erdbeben, Träumen, aus einem Volksbuch *Melikä suredi — dānišmänd ajtti*, in dem Himmel und Hölle eingehend geschildert werden, Ohrenklingen, Eselsschrei, welche Tiere früher Menschen gewesen sind usw. Dann hatte ich mir noch Stücke zusammengestellt über das religiöse Leben, Gleichnisse, Parabeln, Rätsel und Sprichwörter, medizinische Sachen, wie Beschreibungen von Krankheiten und Heilverfahren, und dann noch einiges aus der Volksliteratur Ost-Türkistans. Dies alles hoffe ich später herausgeben zu können.

Aufrichtigen Dank sage ich Hrn. Prof. Dr. H.H. Schaeder für vielfache Auskünfte aus den Gebieten der Iranistik und Islamistik und für das Lesen der Korrekturen, Hrn. Prof. Dr. E. Hänisch für Angaben aus dem Gebiet der Sinologie, besonders aber danke ich meinem verehrten Lehrer, Hrn. Prof. Dr. W. Bang, für seine unermüdliche Hilfe bei der Durcharbeitung der Texte. Für die Umschrift meines Manuskripts in Maschinenschrift schulde ich Frau Inge Podubecká herzlichsten Dank. Sr. Exzellenz S. Burhān, dem früheren Berliner Vertreter der Präsidialregierung von Sin-Cjañ, sowie den HH. Dr. Ču Kin-boñ, Dr. Aḥmad Na'īm, Dr. Ṭāhir Šākir und Murād Fähmī bin ich für gelegentliche Auskünfte zu Dank verpflichtet.

## Inhaltsverzeichnis.

## *I. Ärkäk ölükni kömgän räsmi.*

Diktiert von *Mežit-Axun* aus *Turfān* am 25. 7. 1891.

1 *Äggelidä, ärkäk adäm ölsä, iñegini beši-birlän qetip aq jaγliq-birlän öjdeki čoñ adäm čegip-qojar.* 2 *Ikki putiniñ barmeγini četip-qojar.* 3 *Ikki putini qilba sajan beqizip-qojdi.* 4 *Andin qōmu qerindašleri bu ölükniñ džabduγiγa namāz haqesiγa bešiγa bir kīmlik sällä, bir köñläk tambal, jänä bir bälbäk, bir ton qojar.* 5 *Zädär bolsa, bir at qetip-qojar.* 6 *Namrāt bolsa, šu josunda qojar.* 7 *Ölgänniñ tüñnükigä baš-ajaq bir qur kejim, bir tabaq qošuq, bir čina, tabaqniñ ičidä bir šiñ buγdeji-birlän qetip, tüñnükigä muni qojar.* 8 *Tüñnükkä čiqqan kiši, xātip dägän kiši, sura Jāsinni jätti qetim oqup ölükniñ haqqiγa dugā qilip šu närsälärni alur.* 9 *Namāz haqqesini jurtniñ čoñ axuni, ahli-džamāät-birlän üš räkājät mejit namāzi ötäp, bu ölükkä dugā qilur.* 10 *Andin, bu ölükniñ kē-turγan aññi jätti qat käpän bolur, bu ölükniñ baš ajeγini mähkäm boγup-qojarlar.* 11 *Andin džamāät tajār bolγan bolsa, bu ölükniñ qerindašleri ölgän ärtedin bašlap, tā bir kün bolγuča ešiginiñ aldida atesi ölsä »atam!« däp, anesi ölsä »anam!« däp, jiγlap-turur.* 12 *Bu ölük tajār bolγanda, kīgizgä jürgäp, är xalqlar kötürüp, ap-čiqar.* 13 *Andin džināzaγa salar.* 14 *Džināza dägän ölük sala-durγan sanduq.* 15 *Andin bu ölükni bu jiγilγan džamāätlär hämmesi kelip, namāz qilur.* 16 *Andin bu ölükni kälgän ärlär järdä qojmastin apperip qabri bešida qojar.* 17 *Järligigä ap-kirip qojarda, džugāp-nāmä dägän ājätni äggäl apkirip, qilba-tamγa qeqip-qojarlar.* 18 *Andin bu ölükni üč tört kiši kötürüp bu järniñ ičigä apkirür.* 19 *Bešini šamāl täräpigä qojup putini džunup täräpigä qojar.* 20 *Andin bu ölükniñ kīgän käpenini baš-ajeγini jezip ečip-ečip qojar.* 21 *Andin qojγan adämlär »Xudā täālaγa tapčurduq« däp, jenip-čiqip ölükniñ göriniñ ešigini käsäk-birlän mähkäm ätärlär.* 22 *Andin bir qujāši kätmänni qoliγa elip, u görniñ aγziγa jätti kätmän topraq tašlarlar.* 23 *Andin bir mullā görniñ aγziγa kelip-olturup, »äj ölük, ateñiz palāni dur, aneñiz pustāni dur! Öziñiz palāni bolγaj-siz.* 24 *'Män räbbükä' dägändä, 'räbbim Allā!' dägäjsiz.* 25 *'Män näbīkä' dägändä, 'näbīm häm rasūl-ullā' dägäjsiz.* 26 *'gä mā dīnükä?' dägändä, 'dīnim Islām' dägäjsiz!* 27 *'Qilbañ džähtikä' dägändä, 'qilbam xānä Kābä-dur' dägäjsiz!* 28 *'Imāmiñ kim' dägändä, 'imāmim qurān' dägäjsiz, 'Pajγamberimiz Mustapā salla-llāhu*

## I. Beschreibung der Beerdigung eines Mannes.

**1** Wenn ein Mann gestorben ist, so bindet der älteste Mann im Haus zuerst das Kinn (des Toten) mit dem Kopf fest zusammen und umwickelt es fest mit einem weißen Tuch. **2** Die Zehen der beiden Füße verbindet er. **3** Seine beiden Beine hat er in die Richtung der *Qibla* gelegt. **4** Danach legen seine Anverwandten das, was für den Toten gerade nötig ist, und was er zur Bezahlung des Gebetes braucht, nieder: für den Kopf einen Wickel Turban (d. h. Stoff für einen Turban), ein Hemd, Hosen, außerdem ein Gürteltuch und ein Überkleid (Pelz). **5** Wenn er reich ist, fügt man noch ein Pferd hinzu. **6** Wenn er arm ist, dann macht man es auf folgende Weise: **7** An das Rauchloch (bzw. Fenster) des Toten legt man ein Exemplar Kleidung von Kopf bis zu Fuß, einen Teller mit Löffel, eine Teetasse und in den Teller einen *šiṅ* Weizen; dieses kommt ans Rauchloch (bzw. Fenster). **8** Der zum Rauchloch (bzw. Fenster) hinaufgestiegene Mann, der sogenannte *Ḫāṭib*, liest die *Sūra Jāsīn*[1] siebenmal vor, betet so für den Toten und bekommt jene Sachen. **9** Hinsichtlich des Gebetes sagt der älteste Achund der Gegend mit der Gemeinde zusammen unter dreimaliger Verneigung das Sterbegebet her und betet für diesen Toten. **10** (Danach) die Kleidung, die man dem Toten anzieht, ist ein siebenfaches Leichentuch; man wickelt den Toten von Kopf bis zu Fuß fest darin ein. **11** Wenn nun die Gemeinde fertig ist, dann weinen die Anverwandten dieses Toten vom Sterbemorgen beginnend einen Tag lang vor der Tür (des Toten), rufend, wenn der Vater gestorben ist, »Mein Vater!«, wenn die Mutter gestorben ist, »Meine Mutter!«. **12** Wenn die Vorbereitungen mit dem Toten zu Ende sind, legt man ihn auf eine Filzdecke, die Männer heben ihn hoch und gehen mit ihm hinaus. **13** Danach legt man ihn in die *Džināza*. **14** Die *džināza* ist der Kasten, in den man den Toten hineinlegt. **15** Danach kommt die ganze versammelte Gemeinde und betet für den Toten. **16** Dann bringen die mitgekommenen Männer den Toten, ohne ihn auf der Erde abzusetzen, und stellen ihn am oberen Ende des Grabes auf. **17** Wenn man ihn auf den Friedhof gebracht und niedergesetzt hat, dann bringt man zuerst *Qor'ān*-Verse, genannt *Džuwāb-Nāmä* (Antwortbuch) und nagelt sie an die *Qibla*-Wand (SW). **18** Dann heben drei bis vier Männer jenen Toten hoch und lassen ihn in die Erde hinein. **19** Seinen Kopf legt man nach Norden, seine Füße nach Süden. **20** Das Leichentuch, das der Tote anhatte, wickelt man von Kopf bis zu Fuß auseinander und öffnet es allmählich. **21** Die Männer, die das getan haben, kommen mit den Worten »Wir empfehlen ihn Gott dem Allerhöchsten« wieder heraus und verschließen den Eingang zum Grab des Toten mit ungebrannten Ziegeln. **22** Ein Verwandter nimmt eine Schaufel in die Hand, und man schüttet sieben Schaufeln Erde in die Öffnung des Grabes. **23** Ein *Mullā* tritt nun an die Öffnung des Grabes hin und spricht: »O Toter, Euer Vater ist der und der, Eure Mutter ist die und die, Ihr selbst seid der und der. **24** Wenn es heißt 'Wer ist Dein Herr', dann sollt Ihr sprechen 'Mein Herr ist *Allāh*'. **25** Wenn es heißt 'Wer ist Dein Prophet', dann sollt Ihr sagen 'Mein Prophet ist der Gesandte Gottes'. **26** Bei den Worten 'Und was ist Deine Religion?' sollt Ihr sprechen 'Meine Religion ist der *Islām*!'. **27** Wenn es heißt 'Was ist die Richtung Deiner *Qibla*?', dann sprich 'Meine *Qibla* ist der Tempel *Ka'ba*!'. Bei den Worten 'Wer ist Dein Lehrer?', so sprecht 'Mein Lehrer ist der *Qor'ān*, unser Prophet ist

---

[1] سورة ياسين, die 36. *Sūra* des *Qor'āns*.



*aläjhi gä-'ssalām!' dägäjsiz.* **29** *'Pärgärdägārimiz Allā tääla dur' dägäjsiz!« däjdɤ.* **30** *Andin kejin bu mullā šähādät oqup gȫr aγzidin jenip čiqqajlar.* **31** *Andin bu xalqlar bu görniñ üsünini topraqqa toldurup-qojup, jenip kätärlär.* **32** *Andin ikk'üč mullā šu ölükniñ bešida olturup, jätti kün olturup qurān oqurlar.* **33** *Jätti kün bolγanda mal öltürüp šu ölükniñ namāziγa kälgän adämlärni čirlap kelip, bir kün aš bärärlär.* **34** *Bu ölükniñ öjdeki qerindašleri qirq kün tošquča här ärtädä jätti džüp jätti selip, ölükniñ háqqiγa dugā qilurlar.* **35** *Qirq kün bolγanda, jänä mal öltürüp bir kün xaqqa aš bärärlär.* **36** *Andin bu ölükniñ džamāätleri bir jil bolγanda, här džājda bolsa, jiγilišip ölük ölgän künidä qattiq tazjat qilišip jänä ärlärgä bir kün aš bärärlär.* **37** *Bu qujašlar andin ölükni »ämd'uzattɤq!« däp tarešip-kätärlär.*

## *II. Xotun ölükni kömgän räsmi.*

**1** *Mäzlim kiši ölgän bolsa, namāz qilγuča üč top jiñneni taládin kälgän mäzlimlärgä ikkidin üčtin öj ägesi tutup-bärärlär.* **2** *Näm'üčün däsä, ölgän mäzlim hajat čaqida jiñneni tola łāzim qiladɤ.* **3** *Ötnä haqqi qalγan bolsa, »ölükniñ gȫdenidä qalmasun« däp, eniñ üčün bu jiñneni mäzlimlärgä bärär.* **4** *Mäzlim kiši ölsä, mäzlim kiši jujdɤ; ärkäk kiši ölsä, ärkäk kiši eni jujdɤ.* **5** *Qalγan qājdaleri hämmesi oxšaš boladɤ.* **6** *Xotun ölsä-mä, gȫrgä är xalq baradɤ; mäzlimlär jiγlešip öjdä qaladɤ.* **7** *Xaqqa aš bärädɤ, mäzlim kiši ölgändä: üč kündä bir aš bärär, jätti kündä, qirq kündä, bir jilda.* **8** *Šu är kišiniki oxšaš aš bärädɤ.* **9** *Är kiši ölsä, üč kündä aš bärmäjdɤ.* **10** *Aš bärgän gaxta at jügürtpäs, xalq küräšpäs.* **11** *Ölgän adäm, är-mɤ, xotun-mɤ, zädär bolsa, ölük birlän birlä bir sanduq gäz mal apčiqip, bir jaγliq bir jaγliq qilip, ölük birlän čiqqan adämlärgä bärär; järgä kömüp mullā oqup bolγanda öjgä jañγuča bärär.* **12** *Böläk künidä jaγliq bärgeni joq.* **13** *Nämrāt ölsä, hīč mal bolmasa, bäš-alti on džiñ mögä elip-čiqip är xaqlarγa bir siqimdin bärär.*

**14** *Adäm ärtän ölsä-mɤ, käčä ölsä-mɤ, hämmesi tajār bolsa, ölgän künidä kün olturγanniñ aldida kömär; hämmesi tajār bolmasa, bir käčä qonup-qaladɤ.* **15** *Xotuni ölsä, eri tört ajdin*

*Muṣṭafā* (der Auserwählte), es segne ihn Gott, der Friede sei über ihn! **29** Unser Ernährer ist Gott, der Allerhöchste!' — so sollt Ihr sprechen!« So spricht der *Mullā*. **30** Hierauf verliest dieser *Mullā* die *Šahādat* (Glaubensbekenntnis) und man geht vom Rande des Grabes weg. **31** Danach schütten diese den Oberteil des Grabes bis zur Höhe der Erde auf und kehren dann (nach Hause) zurück. **32** Zwei bis drei *Mullā* bleiben zu Häupten dieses Toten, sie bleiben dort sieben Tage lang und lesen den *Qor'ān*. **33** Nach sieben Tagen schlachtet man Vieh und lädt die Leute, die zum Gebet für den Toten gekommen sind, ein und (wenn sie gekommen sind, dann) bewirtet man sie einen Tag lang. **34** Die zu Hause befindlichen Verwandten des Toten beten 40 Tage lang an jedem Morgen für den Toten, sieben Paare, siebenmal (?)[1]. **35** Wenn die 40 Tage herum sind, dann schlachtet man wieder Vieh und bewirtet das Volk einen Tag lang. **36** Wenn ein Jahr vergangen ist, dann versammelt sich die Gemeinde des Toten, wo es nur sein mag. Sie halten am Sterbetag eine ordentliche Beweinung ab, und wieder bewirtet man die Männer einen Tag lang. **37** Die Verwandten gehen dann mit den Worten: »Wir haben jetzt den Toten begleitet!«, auseinander und nach Hause.

## II. Beschreibung der Beerdigung einer Frau.

**1** Wenn eine Frau gestorben ist, dann nimmt der Hausherr vor dem Gebet drei Päckchen Nadeln und gibt den von auswärts gekommenen Frauen je zwei bis drei Nadeln, **2** und zwar weil ja die Verstorbene während ihres Lebens Nadeln sehr nötig hatte. **3** Wenn sie etwas schuldig geblieben ist, dann soll (die Schuld) nicht am Hals der Verstorbenen bleiben, und dafür gibt man diese Nadeln. **4** Wenn eine Frau stirbt, dann wäscht (auch) eine Frau sie; wenn ein Mann stirbt, dann wäscht ein Mann ihn. **5** Die übrigen Sitten sind alle ähnlich. **6** Wenn eine Frau stirbt, dann gehen zum Grab die Männer; die Frauen weinen zusammen und bleiben zu Hause. **7** Den Leuten gibt man Speise, wenn eine Frau stirbt, (auf folgende Weise): man gibt ein Essen nach drei, nach sieben, nach vierzig Tagen und nach einem Jahr. **8** Dies Essen gleicht dem, das man beim Tod eines Mannes gibt; **9** (außer) wenn ein Mann stirbt, gibt man am dritten Tag kein Essen. **10** Zur Zeit der Bewirtung veranstaltet man keine Pferderennen und Ringkämpfe. **11** Wenn der Verstorbene, Mann oder Frau, reich ist, dann holt man mit dem Toten zusammen einen Kasten (Sarg) und 1 *aršyn* langen Stoff, zerteilt ihn in einzelne Tücher und gibt sie den mit dem Toten gegangenen Männern. Wenn man ihn in die Erde begraben und der *Mullā* (die Sterbegebete) verlesen hat, dann verteilt man (die Tuchstreifen), ehe man nach Hause zurückkehrt. **12** An andern Tagen verteilt man keine Tücher. **13** Wenn ein Armer stirbt und kein Gut vorhanden ist, dann kommt man mit fünf bis sechs oder zehn *džiñ* Obst und gibt den (anwesenden) Männern je eine Handvoll.

**14** Wenn ein Mensch stirbt, sei es morgens, sei es nachts, und alles fertig ist, so beerdigt man ihn am Sterbetag vor Sonnenuntergang; wenn nicht alles fertig ist, dann bleibt er eine Nacht liegen. **15** Wenn eine Frau stirbt, so heiratet ihr Mann nicht vor

[1] Diese Stelle ist unverständlich; wahrscheinlich liegt ein Versehen in Katanovs Aufzeichnung vor. Man könnte *jätti džüp čiraγ jandurup* ergänzen (7 Paar Trauerlichter ansteckend), dann bliebe aber *jätti selip* immer noch dunkel. Oder man müßte es sich so denken, daß man 7 Paar Steinchen siebenmal hinlegt, um die Gebete zu zählen, wie das z. B. bei den *Naqšbändī* üblich ist.



*burun xotun almas.* **16** *Eri ölsä, xotuni jätt'ajdin burun ärgä tägmäs.* **17** *Tört ajdin burun eri xotun alsa, jätt'ajdin burun xotuni ärgä tägär bolsa, xotun bir aptābi su apčiqip, ölgän är kišiniñ bešiya berip topreyiya su qujar; är bolsa-mъ, xotuni ölgän bolsa, šu josunda su qujar.* **18** *Ölgän inisiniñ xotunini ayesi almaqqa durust; ölgän ayesiniñ xotunini inisigä almaqqa durust kälmäs.*

## III. *Ilgärki zamānda ölükni kömgänniñ bajāni.*

Diktiert von *'Abdu-'llah-Ka* in *Qomul* am 1. 2. 1892.

**1** *Bäglär ölgän ölügini, birъsi ölsä, mumuñya lāzim boladuyan här qisma rāxlar, aq, qizil, ješil, kök lāzim bola-duyan rāxlar xizmätkъrlerigä, qanča-la tola bolsa, xotun, är, qareliq čapan här qajsiya birъ qur bärädъ.* **2** *Ekin-zizä āxun äl-džämäätkä, u ölgän bäk zāddъr bolsa, isqāt bärädъ, āxunlarya, tola zāddъr bolsa, on sъrdin, äl-džämäätkä här birigä bäš misqāl, alti-toquz misqāl sъrgä jetip bärädъ, kümüš isqāt bärädъ.* **3** *Eniñdin kejin u ölgän ölükni ärni är, xotunni xotun jup tarap tārät alduradъ.* **4** *Aldurup käpäñgä alduradъ; käpäñgä alduryuča bir axun töbädä tünnüktä čiqip kälāmu'llā oqujdъ.* **5** *U āxunnuñ idžāresi här qisma činedin toquzdun qiladъ.* **6** *Bir dasqāni birlän šu āxuñya qojadъ.* **7** *Šu āxun kälāmu'llāni tünnüktä oquyan idžāresiya šu mallarni aladъ.* **8** *Apperip gъrgä kömgüčä här señirdä at, uj, qoj mal, tā-ki maqpirätlikkä jätküčä, bu öltürgän (öttürgän) at, uj, qojlarniñ gъšini här kim öjgä elip jäjdъ.* **9** *Šu gъš xām-la boladъ.* **10** *U ölgän ölüknüñ bešidin här matādin bir čī bir čī irtip ičigä qiriq älliktin mäčäñza tügüp u mäčäñzeni xurdžuñya qačalap šu ölgän ölüknüñ bešidin čörüp xaqqa tašlap-pärädъ.* **11** *Öjidin čiqip tōbutqa sap, tā-ki maqpirätkä jätküčä, xaqqa šu mäčäñzeni čečip-pärädъ, xurdžuni tögädä qaladъ.* **12** *Maqpirätlikkä baryandin kejin u ölükkä namāz qiladъ hämmä xaq.* **13** *U namāz haqqiya tögä, ägär jügänlik at, kälāmi šerīp, miltiq, toquz bōpa egin, namāzini tüšürüp ālim āxun aladъ.* **14** *Ölükni birindži künidin tartip üčünči künigäčä qojadъ.* **15** *Är xotun ölükni är-la čiqaradъ.* **16** *Ölükni kömäduyan džājya xotun ölsä-mä är-la xaq baradъ, xotun barmajdъ.* **17** *Ölükni öjdün čiqaryanda burun putini čiqaradъ.* **18** *Ölükni tōbut taxtaya selip üstünidä tōbut jiyečini turyuzup-qojadъ.* **19** *Ölükni tōbutqa sap jürügändä äggäl beši jürüjdъ, putini oñ čörülüp.* **20** *Jetip-perip ölükni kömädъ.* **21** *Topeni üstünigä oyli, oyli bolmasa, jeqin uruq-tuqqeni jätti kätmän topa sap-*

vier Monaten. **16** Wenn ein Mann stirbt, dann heiratet seine Frau nicht vor sieben Monaten (wieder). **17** Wenn der Mann (trotzdem) vor vier Monaten heiratet, oder wenn die Frau (trotzdem) vor sieben Monaten heiraten sollte, so nimmt die Frau einen Krug Wasser, geht zum Haupt des verstorbenen Mannes und gießt Wasser auf die Erde; wenn es ein Mann ist, dessen Frau verstorben ist, dann gießt man in der gleichen Weise Wasser hin. **18** Es ist in der Ordnung, wenn der ältere Bruder die Frau seines verstorbenen jüngeren Bruders heiratet, aber nicht, wenn der jüngere Bruder die Frau des verstorbenen älteren Bruders heiratet.

## III. Darstellung der Beerdigung eines Toten in früheren Zeiten.

**1** Wenn ein *bäg* gestorben ist, so verteilt man die von ihm gebrauchten (ihm nötigen) Kleidungsstücke, weiße, rote, grüne, blaue, unter seine Dienerschaft, wie zahlreich sie auch nur sein mag, weibliche sowohl wie männliche, und (dazu) jedem einen vollständigen Traueranzug. **2** Sodann gibt man dem *Āxund* und der Gemeinde, wenn der Verstorbene Feudale reich ist, eine Spende; den *Āxunden*, wenn er ganz reich ist, je 10 *sär*; der Gemeinde jedem einzelnen 5 *misqāl*, 6—9 *misqāl* (oder) bis zu 1 *sär*, und man gibt eine Spende in Silber. **3** Hiernach wäscht und kämmt den Verstorbenen, den Mann ein Mann, die Frau eine Frau, und nimmt mit ihm die *ṭahārat* (rituelle Waschung) vor. **4** Dann hüllt man ihn in das Leichentuch. Unterdessen kommt ein *Āxund* aufs Dach aus dem Rauchloch (bzw. Fenster) heraus und liest den *Kalāmu-'llāh* (das Wort Gottes, *Qor'ān*). **5** Als Honorar für diesen *Āxund* gibt man von jeder Art Tassen je neun Stück. **6** Diese stellt man dem *Āxund* mit einem Tischtuch hin. **7** Der *Āxund* nimmt diese Sachen als Honorar, nachdem er den *Kalāmu-'llāh* am Rauchloch (bzw. Fenster) verlesen hat. **8** Vor der Beerdigung liegen an jeder Ecke (geschlachtete) Pferde, Ochsen und Schafe, bis zum Friedhof; das Fleisch von diesen Pferden, Ochsen und Schafen nimmt (dann) jeder mit nach Hause und ißt es. **9** Das Fleisch ist roh. **10** Zu Häupten des Verstorbenen reißt man von jedem Stoff je ein *čï* ab, knotet je 40 bis 50 *mäčäñza* hinein, legt diese *mäčäñza*-Stücke auf Satteltaschen, bewegt diese um den Kopf des Verstorbenen herum und verteilt sie den Anwesenden. **11** Wenn man aus dem Haus gekommen ist und den Toten in den Sarg gelegt hat, wirft man die *mäčäñza*-Stücke unter die Leute, bis man auf den Friedhof kommt; die Satteltaschen bleiben auf dem Kamel. **12** Wenn man auf den Friedhof gekommen ist, dann beten für den Toten alle Leute. **13** Für das Gebet bekommt hernach der gelehrte *Āxund* ein Kamel oder auch ein Pferd mit Sattel und in voller Aufzäumung, einen *Qor'ān*, ein Gewehr und neun Bündel Kleider. **14** Den Toten läßt man ein bis drei Tage liegen. **15** Eine männliche oder weibliche Leiche tragen nur Männer hinaus. **16** Zur Begräbnisstelle gehen, auch wenn eine Frau gestorben ist, nur Männer, keine Frauen. **17** Den Toten trägt man mit seinen Füßen nach vorne zum Hause hinaus. **18** Wenn man den Toten in den Sarg gelegt hat, dann stellt man über ihm den Sargdeckel auf. **19** Wenn der Tote im Sarg liegt und man auf dem Weg ist, dann kommt zuerst der Kopf des Toten, seine Beine sind richtig (d. h. nach hinten) gewandt[1]. **20** Wenn man angekommen ist, begräbt man den Toten. **21** Erde wirft über ihn sein Sohn oder, wenn keiner da ist, nahe Verwandte — sieben Schaufeln; den Rest

[1] Wenn man nämlich den Toten aus dem Haus trägt, kommen zuerst seine Füße (vgl. 17).



*pärädь; andin qalγanni xaq saladь.* **22** *Kömüp-sap bir kälāmu'llāni hämmesi tamām qilip xaq janadь.* **23** *Ekin-zizä axšām bolsa, namāz-šām birlän ölük čiqqan järgä namāzγa baradь.* **24** *Jätti axšām šu gaxta xaq namāzγa baradь.* **25** *Jätti küñgäčä namāz ötäjdь; jätti kün ötkändin kejin qiriq küñgäčä ärteligi bāmdāt namāzni šu kišinikidä ajeγida ötäjdь.* **26** *Ölüknüñ jenida-ma, gõriniñ üstünidä-ma bir nämärsä salmajdь.* **27** *Gõrnüñ čöresidä tam qaparadь.* **28** *Jilγača, zādär bäglärdä bolsa, ölüknüñ ajeγida här künda kälāmu'llā oqujdь.* **29** *Oquγan haqqiγa bāš sārdin tartip on sārgäčä bir ajda bärädь.* **30** *Jämäkni, araqsiz ašni xaqqa bir jilγača bärädь, zādär bolsa; nāmrāt bolsa, jättisigäčä bärädь, här küllügi.* **31** *Eri ölsä, tul xotuni tört aj on kündin burun ärgä čiq'almajdь.* **32** *Xotuni ölsä, tul eri ölükni kömgän künidä-ma xotun aladь.* **33** *Tul kišiniñ käjäduγan egini hämmesi baštin ajaqqača aq boladь.* **34** *Šu eginni qareliq čapan däp atajdь.*

**35** *Puqarā zādär bolsa, jüz sārdin tartip ikki jüz sārgäčä isqāt bärädь.* **36** *Bu ikki jüz sār bärgän kišiniñ isqāt pulni jüz sārini ikki qāzi apkätädь, qalγan bir jüz sārini āxun mollālar, äl-džämāät bolušup, isqātini aladь.* **37** *Isqātni alγandin kejin u ölgän ölükni jup tārät aldaradь.* **38** *Tārät alduryuča mollālar tünnügigä čiqip oquγan bolsa, bir džüp čoñ čina, bir džüp kičik čina, bir džüp sirkāja, bir dasqān aladь.* **39** *Andin kejin ölükni apčiqadь.* **40** *Baja äjtqan qateri birlän öjdün čiqerip ölükni kömädь.* **41** *Ölükni kömüp-kätkändin kejin gõrnüñ tört señiridä tört mollā oqujdь.* **42** *Bäglärnikidä āxunlar oqujdь.* **43** *Bu ölüknüñ namāz haqqisiγa ton, džuba, čamča, pota, börük qaladь.* **44** *Andin kejin öjigä berip, zādär kiši bolsa, ikkidin tartip üškäčä mollālar kälāmu'llā oqujdь.* **45** *Jättisidin tartip qiriq kün bolγuča üč mollā kälāmu'llāni oqujdь.* **46** *Bu üč molleniñ jäjduγan tameγini, jäjduγan jämägligni, oquγan idžaresini bāš sārdin tartip on sārgäčä bärädь.* **47** *Bu ölükniki puli köp bar bolsa oγli qizi bolmasa, pātšāliqqa apkätädь.* **48** *Andin u kišiniñ xotuni, tört aj on kün bolsa, ärgä čiqadь; xotuni ölgän bolsa, eri, qaj gaxta bolsa-ma, xotun aladь.* **49** *Mägär ölükniki oγli, jā qizi bar bolsa, munuñ pulini hič kim al'almajdь.* **50** *Ölüknüñ oγli xotun aladь, qizi ärgä čiqadь, bäglärniki-ma oxšaš, puqarāniki-ma oxšaš, qiriq kün ötkändin kejin.*

### *IV. Šu gaxta ölükni kömgänniñ bajāni.*

**1** *Šu gaxta bäglärniñ ölük kömgeni, puqarāniki-ma kömgeni oxšaš boladь.* **2** *Gadājlar ölsä, ölgän gadājniñ nämärsesi bolmasa, muni pātšāliqqa añlatsa, matāsi pātšāliqtin bärädь.* **3** *Muña isqāt almajdь, oquγan mollālar idžārä almajdь.* **4** *Bu gadājniñ otturγan orunlerini pātšāliqqa apkätädь, oγli qizi joq bolsa; oγli qizi bar bolsa, pātšāliqqa almajdь.* **5** *Bäglär ölükni kömgeni ilgärki räsmigä oxšaš-turur.*

werfen die Begleiter hinein. **22** Nach der Beerdigung beten alle zusammen einen *Kalāmu-'llāh* und gehen weg. **23** Hiernach geht man abends, zur Zeit des Abendgebets, an die Stelle, wo der Tote liegt, zum Gebet. **24** An sieben Abenden geht man zu dieser Zeit zum Gebet. **25** Sieben Tage (bzw. Abende) lang verrichtet man das Gebet. Hiernach betet man vierzig Tage lang frühmorgens das Morgengebet zu Füßen dieses Toten. **26** Dem Toten wird weder etwas mitgegeben noch auf das Grab gelegt. **27** Um das Grab zu verschließen, umgibt man es mit einer Mauer. **28** Wenn der Tote reichen *bägen* angehört, dann betet man zu seinen Füßen ein Jahr lang jeden Tag den *Kalāmu-'llāh*. **29** Hierfür gibt man 5 bis 10 *sär* im Monat. **30** Man gibt Obst und alkoholfreies Essen dem Volk ein Jahr lang, wenn man reich ist. Wenn man arm ist, (nur) bis zum siebten Tage, (und zwar) jeden Tag. **31** Wenn ein Mann stirbt, dann kann seine Witwe vor 4 Monaten und 10 Tagen nicht heiraten. **32** Wenn eine Frau stirbt, so kann ihr Witmann sogar am Tage der Beerdigung wieder heiraten. **33** Die gewöhnliche Kleidung der Witleute ist von Kopf bis zu Füßen ganz weiß. **34** Diese Kleidung nennt man *qareliq čapan*.

**35** Wenn ein *puqarā* reich ist, dann gibt er eine Spende von 100 bis 200 *sär*. **36** Wenn jemand 200 *sär* stiftet, dann nehmen zwei *Qāḍī* 100 *sär*, die restlichen 100 *sär* bekommen die *Āxund* und *Mullā*, wenn die Gemeinde versammelt ist. **37** Nach Erhalt der Spende läßt man den Toten waschen und mit ihm die *ṭahārat* vornehmen. **38** Wenn die *Mullā* vor der *ṭahārat* zum Rauchloch bzw. Fenster hinausgegangen sind und (die Gebete) verlesen haben, bekommen sie ein Paar große Tassen, ein Paar kleine Tassen, ein Paar Becher und ein Tischtuch. **39** Danach geht man mit dem Toten hinaus. **40** Wenn man den Toten in der eben geschilderten Ordnung aus dem Haus gebracht hat, beerdigt man ihn. **41** Nach der Beerdigung lesen an vier Ecken des Grabes vier *Mullā* (die Gebete). **42** Bei *bägen* lesen es *Āxunde*. **43** Für das Totengebet bleiben (den *Mullā*) ein Pelz, ein Überrock, ein Hemd, ein Gürtel und eine Mütze. **44** Wenn man sodann nach Hause zurückgekehrt ist, beten zwei bis drei *Mullā* den *Kalāmu-'llāh* — wenn er reich ist. **45** 7 bis 40 Tage lang beten drei *Mullā* den *Kalāmu-'llāh*. **46** Diesen drei *Mullā* gibt man das Essen und das Obst, das sie brauchen, und als Bethonorar 5 bis 10 *sär*. **47** Wenn der Verstorbene viel Geld hat und keine Kinder da sind, dann geht (das Vermögen) an den Fiskus. **48** Danach heiratet die Frau dieses Mannes nach vier Monaten und zehn Tagen. Nach dem Tod der Frau kann ein Mann zu beliebiger Zeit heiraten. **49** Wenn aber Kinder des Verstorbenen vorhanden sind, dann kann dessen Geld niemand nehmen. **50** Wenn des Verstorbenen Sohn oder Tochter heiraten, dann geschieht dies nach vierzig Tagen, ganz gleich, ob bei Feudalen oder Nichtfeudalen.

## IV. Beerdigung eines Toten zur jetzigen Zeit.

**1** Heutzutage gleicht die Beerdigung eines Feudalen derjenigen eines Nichtfeudalen. **2** Wenn ein Armer stirbt und nichts hinterläßt, dann bekommt er seine Sachen von dem Fiskus, wenn man es diesem gemeldet hat. **3** Dafür (Beerdigung) nimmt man keine Spende, und die *Mullā* bekommen für ihre Gebete kein Honorar. **4** Die Betten (Lager, Polster), auf denen der Arme geschlafen hat, gehen an den Fiskus, wenn keine Kinder vorhanden sind. Hatte er aber Kinder, gehen sie nicht an den Fiskus. **5** Die Beerdigung eines Feudalen ist so wie in der obigen Schilderung (dargelegt).



### *V. Ölgän adämni kömgeni.*

Diktiert von *Naj-χan* aus *Łogučen*. Turfān, 28. 3. 1892.

1 *Bizniñ kömgenimiz, Qašqar Jārkändin tartip Čiqtimyača hämmesi bir räsmidä-dur.* 2 *Är kišini örgäjduyan käpänni üč qat qiladɤ, mäzlim kišini bäš qat örgäjdɤ.* 3 *Är kišini är kiši jujdɤ, mäzlim kišini mäzlim kiši jujdɤ.* 4 *Mäzlim kišiniñ čečini tarap ajłiya sap-qojadɤ.* 5 *Mäzlim kišiniñ, är kišiniñ ikki barmeyini, ikki ajeyini hāsa birlän täñ čägädɤ.* 6 *Džināzaya xotunni, är kišinima hemīšä är xaq saladɤ; gȫrgä-ma är kiši saladɤ, tolesi tört kiši boladɤ.* 7 *Ölükni gȫrgä hemīšä puti birlän apparadɤ; apperip jerim jeniča selip, üzi qilbaya qaretip ečip-qojadɤ, bešini šamāl tärepigä qaratadɤ, putini džünüp tärepigä qaretip-qojadɤ.* 8 *Ölükni här giz tola tutmaj jā ölgän künidä jā tañn'ärtesi kömädɤ.* 9 *Hīč alādži bolmayanda ölükni üč kündin zijādä öjdä tutqeli bolmajdɤ.* 10 *Bizniñ xaq müšüktin tola qorqup müšükni ölükniñ öjigä kirgüzmäjdɤ, »sijip-qojmasun!« däp.* 11 *Järgä salyanda jeqin ademi, atesi, jā oyli, jā dōsti sanap jätti kätmän jär tašlajdɤ; andin hämmä xaq jär tašlap kömüp-qojadɤ.* 12 *Järni qōlap jenida järni mäntap ojup šunuñya ölükni saladɤ.* 13 *Ölgän künidä hämmä xaq ölükniñ gȫrigä qarap räkāt qilmaj namāz ötäjdɤ.* 14 *Ölgän küni xaqqa aš bärmäj kälāmu'llā bärädɤ, tagār kimxāplar, jā böz matālar bärädɤ, »ölükniñ gunālerini kötärsün!« däp.* 15 *Ašni üč kündä azaraq namāz šam mālidä, jättinči künidä čoñ aš bärädɤ, qiriq kündä jänä aš bärädɤ; qiriq kün tošquča jeqin uruq tuqqalleri ilgärki zämānda qara eñil käjäduyan räsmi bolyan šu gaxta hämmesi aq käjgeli bašledi,* 16 *Xitājdin elip šu räsmini.* 17 *Qiriq kün tošqanda aq eñilni jörtkäjdɤ.* 18 *Eri ölsä, xotuni alt'aj jigirmä küñgäčä ärgä tägmäjdɤ; xotuni ölsä, eri qiriq küñgäčä xotun almajdɤ; jaman xaq xotuni ölüp bir kün bolyanda-ma xotun aladɤ.* 19 *Čoñ oyli, čoñ qizi, jā atesi ölsä, jā anesi ölsä, qiriq küñgäčä xotun almajdɤ, qizi ärgä tägmäjdɤ.* 20 *Män añlayanda Qomulliq xaq ayziya, burniya, ikki quleyiya tört dānedin, üč dānedin görōč tiqip-qojadɤ.* 21 *Biz šundaq räsmini jaman körüp görōčni salmajmiz.* 22 *Bizniñ xaq Xitājni jaxši körüp Xitāj räsmilerini tutqeli bašledi, aq eñil käjgeni-ma Xitāj räsmisi dur.* 23 *Ölgän küni on džiñča üzüm, ondin jüzgäčä jiñnä elip, jipni-ma elip, üzümni kičik ballarya, jip jiñneni mäzlimlärgä bärädɤ, »ölükniñ ötnägä alyan puliniñ orniya!« däp.* 24 *Šu närsälärni elip ölükniñ ötnesidin käčädɤ.* 25 *Är xaqqa üzüm, nān bärädɤ ölgän, kömgän küni.*

## V. Beerdigung eines Mannes.

1 Unsere Erzählung enthält alle Beerdigungssitten von *Käšγar* und *Jarkänd* angefangen bis *Čiqtim.* 2 Das Leichentuch, in das man einen Mann hineinwickelt, legt man dreifach um ihn; eine Frau wickelt man fünffach ein. 3 Ein Mann wäscht einen Mann, eine Frau eine Frau. 4 Das Haar einer Frau kämmt man und legt es ihr über die Brust herab (eigentl.: vor sie). 5 Bei Mann und Frau zieht man die beiden Arme und die beiden Beine gerade wie einen Stock. 6 In den Sarg legen einen Mann und eine Frau, ganz gleich, immer nur Männer. In das Grab legen (den Toten) immer nur Männer, und zwar meistens vier. 7 Den Toten legt man immer zuerst mit den Beinen in das Grab; man legt ihn halb zur Seite, läßt sein Gesicht nach der Qibla blicken und öffnet es; seinen Kopf legt man nach Norden, seine Füße nach Süden. 8 Den Toten läßt man niemals lange liegen; man beerdigt entweder am Sterbetag oder am nächsten Tag frühmorgens. 9 Wenn keine anderen Möglichkeiten vorhanden sind, kann man den Toten nicht länger als drei Tage zu Hause behalten. 10 Unser Volk fürchtet sich sehr vor der Katze und läßt keine Katze in das Sterbehaus hinein, damit sie es nicht verunreinigt. 11 Wenn man den Toten in die Erde hinabgelassen hat, dann werfen die Nächststehenden, Vater, Sohn oder Freunde, zählend sieben Schaufeln Erde hinein. Danach werfen alle Anwesenden Erde hinein und begraben ihn so. 12 Die Stelle, wo man die Erde ausgegraben hat, stampft man fest, höhlt sie aus und legt dort den Toten hinein. 13 Am Sterbetag schaut das ganze Trauervolk nach dem Grabe des Verstorbenen und verrichtet das Gebet ohne Verbeugung (*rakʿat*, *rakāʿat*). 14 Am Sterbetag bekommen die Leidtragenden kein Essen; man gibt ihnen einen *Qorʾān* und einen Sack voll gestickter Damastkleider oder auch Leinwandstoffe, um damit die Sünden des Toten hinwegzunehmen. 15 Speise gibt man am dritten Tag ganz wenig, und zwar zur Zeit des Abendgebets; am siebenten Tag viel Essen; am vierzigsten Tag veranstaltet man wieder ein Essen. Bis zum vierzigsten Tage war es in früheren Zeiten Sitte, daß die nahen Verwandten schwarze Kleider trugen; jetzt hat man überall angefangen, weiße zu tragen. 16 Diese Sitte hat man von den Chinesen übernommen. 17 Wenn die vierzig Tage herum sind, werden die weißen Kleider abgelegt. 18 Wenn der Mann stirbt, so kann seine Frau nicht vor 6 Monaten und 20 Tagen heiraten; stirbt die Frau, so kann ihr Mann nicht vor vierzig Tagen heiraten. Schlechte Männer heiraten (eine Frau) oft sogar schon am Tage nach dem Tode der (früheren) Frau. 19 Große Söhne oder Töchter verheiraten sich 40 Tage lang nicht, wenn Vater oder Mutter gestorben sind. 20 Ich habe gehört, daß die Leute von *Qomul* dem Toten in Mund, Nase und die beiden Ohren drei bis vier Körner Reis hineinstecken. 21 Wir halten eine solche Sitte für schlecht und stecken keinen Reis hinein. 22 Unsere Leute halten die Chinesen für gut und haben angefangen, chinesische Sitten anzunehmen; sich in weiße (Trauer-) Kleider zu kleiden, ist ebenfalls eine chinesische Sitte. 23 Am Sterbetage nimmt man ca. 10 *džiñ* Trauben, 10 bis 100 Nadeln, auch Schnur, schenkt die Trauben kleinen Kindern, die Schnur und die Nadeln Frauen und spricht: »Das ist an Stelle des Geldes, was der Tote noch schuldet!« 24 Mit diesen Sachen kommt man über die Schulden des Toten hinweg. 25 Den Männern gibt man Trauben und Brot am Sterbe- und Beerdigungstag.

*Va.*

Diktiert von der alten Qyrγyzin *Kümüs.* Baxty, 26. 6. 1891.

**1** *Ärkäk ölgöndö atqa qylady; urγašy ölgöndö tüjögö qylady.* **2** *Ölgönnön kejьn džüady.* **3** *Džüγan kьsьlärgä džettь künnön kejьn ölgön kьsьnьñ kejьmьn bärädь: urγašylarγa urγašynyñ, ärkäktärgä ärkäktьñ kejьmьn.* **4** *Ölüp šyγaratuγun uaqta ysqāt bärädь: molda qurān oqup bärь künäsьnь alady.* **5** *Moldaγa toγuz qara bärädь: qara däganь mal bolady, bīdaj-da bärädь.* **6** *Džoqtaγan sözdü ärkäk ajtpajdy, urγašy ajtady üjdö süjöktь šyγarγan kündö.* **7** *Basqa kьsь ajtpajdy, džaqyny ajtady.* **8** *Qalyqqa as bärädь: džättь kündö, džīrmasynda, qyrqynda, džylynda.* **9** *As bärgändä molda qurān šyγarady ölgön kьsьgä baγyšlap.* **10** *Ärkäk ölgönnön kejьn džüktüñ pušpaγyna ārdь qojady.* **11** *Šapanyn, kejьmdärьn ārdьñ basyna ьlädь, kejьmdьñ džaγasynnan ьlädь, bälbäü bolsa džana ьlädь; ārdьñ basyna, kejьmdьñ džaγasynyñ üstünön börüktü kīgьzädь.* **12** *Urγašyγa, džaqsy bolsa, qyrqyna qylady.* **13** *Džas džьgьt ölsö, qyzyl džalau tū-syqyldy bajlajdy najzaγa.* **14** *Najzanyñ saby üjdö džüktüñ pušpaγynda turady, džalau üjdüñ üstündö bolady, najzada.* **15** *Kejьm bärgändä džättьdä miñgän džaqs'attyñ qujruγun käsädь. Onu tuldaγan däjdь.* **16** *Käskänьn dalaγa tastajdy.* **17** *Qyrq küngö-šäjn šyraq džaγady, ottuñ džanynda tördö.* **18** *Baj-bäšä bolsa, ol džaγady; bolmasa, balasy džaγady.* **19** *Džyl ötkönnön kejьn as džäp qalyq kätkändä bьr džaqsy ärkäk kьsь najzany syndyrady.* **20** *Baj-bäšä, qyzy najzaγa džabysyp džylap džьbärmäjdь.* **21** *Ärkäk kьsь tartyb-alyp syndyrady.* **22** *Otty zōr džaγyp najzany tū mьnän otqa džaγady.* **23** *Najza syndyrγan kьsьgä džaña šapan bärädь üjdüñ ьjäsь.* **24** *Ölgön kündö qatyny qara käjьm käjädь, qyzy qyzyl tymaq käjädь, ьšьnnän aq käjädь.* **25** *Äkäüdüñ bätь kьsьgä körünmäjdь.* **26** *Kömgön džärgä urγašylar barmajdy; ajtta barsa, qurān oqutady.* **27** *Džyl tolγanša baj-bäšä-dä, qyzy-da tojγa barmajdy.* **28** *Ölgönnön käjьn üš küngö-šäjn üjdögьlär özünüñ asyn džämäjdь, köršülär šaj, ät äkkälädь.* **29** *Baj-bäšägä-dä qyzyna-da ölgön kündö šašyn basqa qatyn tarqatady.* **30** *Džettьdä tarqatqan qatyn örödь.* **31** *Ьnьsьnьñ qatyny džartysyn tarqatady, ušun tarqatady; ortasynnan bajlajdy.* **32** *Köšköndö attyñ qujruγuna qyzyl šüpüräk bajlajdy; üstünö ārdь tärs salady, šapanny ārgä džabady, džaγanyñ üstünö börük kīgьzädь.* **33** *Myltyγyn, qylyšyn ārdьñ üstünö salyp bajlajdy.* **34** *Osu atty, bajbäšä bolmasa, qyzy džädäktäjdь qoñγan džärgä džetkänšä.* **35** *Urγašy ölsö, ārdь tüjönüñ üstünö qojady; ārdьñ üstünö käjьmьn, džauluγun džabady.* **36** *Osu*

## Va. Beerdigungsgebräuche der *Qyryyz*.

**1** Wenn ein Mann gestorben ist, legt man ihn auf ein Pferd, eine Frau auf ein Kamel. **2** Nach dem Tode wäscht man (die Leiche). **3** Den Leuten, die die Leiche waschen, gibt man nach 7 Tagen die Kleider des Verstorbenen: den Frauen die von der Frau, den Männern die vom Mann. **4** Wenn der Tote hinausgetragen werden soll, erteilt man ihm die Absolution: ein *Mullā* liest den *Qor'ān* und nimmt ihm alle seine Sünden weg. **5** Dem *Mullā* gibt man 9 Stück Vieh: der Ausdruck *qara* bedeutet Vieh; man gibt ihm auch Weizen. **6** Die Totenklage halten die Männer nicht, sondern die Frauen zu Hause an dem Tag, wenn die Leiche hinausgetragen worden ist. **7** Andere Leute halten sie nicht, nur nahe Verwandte. **8** Dem Volk gibt man Essen: am 7., 20., 40. und dem Jahrestag. **9** Bei der Bewirtung liest der *Mullā* den *Qor'ān* und vergibt dem Toten seine Sünden. **10** Nach dem Tode eines Mannes stellt man einen Sattel hoch in den vorderen Winkel der Jurte. **11** Seinen *čapan* und seine Kleider hängt man an das obere Ende des Sattels, die Kleider befestigt man an ihrem oberen Rand (Kragen). Wenn noch ein Gürteltuch da ist, hängt man es auch noch hin. Den Oberteil des Sattels und der Kleider bedeckt man mit der Mütze. **12** Einer Frau hält man die Totenklage 40 Tage lang, wenn sie gut war. **13** Wenn ein junger Mann stirbt, dann steckt man einen roten Wimpel wie eine Fahne auf einen Speer. **14** Die Fahnenstange steht im vorderen Winkel der Jurte. Die Fahne weht über der Jurte an dem Speer. **15** Am 7. Tage, wenn man die Kleider verschenkt, schneidet man dem besten Pferd, auf dem der Verstorbene ritt, den Schwanz ab; dieses Pferd nennt man dann verwaist. **16** Den abgeschnittenen Schwanz wirft man in die Steppe. **17** Bis zum 40. Tage nach dem Tode läßt man im vordersten Winkel der Jurte (Ehrenplatz) ein Licht neben dem Feuer brennen. **18** Dieses Licht steckt die Hausherrin an; wenn sie nicht mehr da ist, ihre Tochter. **19** Wenn ein Jahr vergangen ist, dann speist man, und wenn die Leute weg sind, dann zerbricht ein guter Mann den Speer. **20** Die Hausfrau und ihre Tochter klammern sich an den Speer, weinen und wollen ihn nicht loslassen. **21** Der Mann entreißt ihn ihnen aber und zerbricht ihn. **22** Man schürt das Feuer ordentlich an und verbrennt dann den Speer mitsamt der Fahne. **23** Der (neue) Hausherr schenkt dem Mann, der den Speer zerbrochen hat, einen neuen *čapan*. **24** Am Sterbetag zieht die Frau ein schwarzes Kleid an, ihre Tochter trägt eine rote Mütze und weiße Unterkleider. **25** Das Gesicht beider bekommt kein Mensch zu sehen. **26** Zum Beerdigungsplatz gehen die Frauen nicht. Geht man an einem Festtag hin, dann läßt man den *Mullā* aus dem *Qor'ān* lesen. **27** Vor Ablauf eines Jahres gehen weder die Frau noch ihre Tochter zu einer Feierlichkeit. **28** Bis zu drei Tagen nach dem Tode essen die im Hause (d. h. in der Jurte) lebenden Hinterbliebenen nicht ihr eigenes Essen; Nachbarn bringen ihnen Tee und Fleisch. **29** Eine andere Frau löst der Hausfrau und ihrer Tochter am Sterbetag die Haare auf; **30** am 7. Tage flicht diese andere Frau ihnen das Haar. **31** Die Frau des jüngeren Bruders trägt die Hälfte der Haare aufgelöst, nämlich die Enden, in der Mitte sind die Haare gebunden. **32** Beim Weiterwandern bindet man dem Pferd an den Schwanz ein rotes Stück Tuch; den Sattel legt man ihm mit der Rückseite nach vorn an. Den *čapan* befestigt man am Sattel; den Kragen des *čapan* bedeckt man mit der Mütze. **33** Flinte und Säbel des Verstorbenen befestigt man auf dem Sattel. **34** Dieses Pferd wird von der Hausfrau, und wenn diese nicht mehr da ist, von der Tochter bis zu der Stelle, wo man sich niederläßt, geführt. **35** Wenn eine Frau stirbt, legt man den Sattel auf ein Kamel,

*šaqyrma qyzy bolsa qyzy, bälkim bolsa, bälkim [illegible].* **37** *[illegible] kälgän kisi daustap džoqtap kala-džatsa, onuñ atyn bir qatyn [illegible].* **38** *[illegible] [illegible]-tuyan kisi džoqtasa, džyrlasa, onuñ atyn bir qatyn [illegible].* **39** *Atty [illegible], [illegible] ölgön kisinin učunu baradъ, tūyan-da bolmasa, bir audan bolso.* **40** *Džyl [illegible] [illegible] at baradъ, tъptъ köp qalyq šaqyrady.* **41** *Qajsy bajlar äkkъ otъlastyñ qalqyn šaqyrady.* **42** *Šaqyryp at baradъ, bajgä šaptyrady.* **43** *Alyna kälgän atqa üš džüz džylqy-da [illegible], üš džuz sir-da tigädъ.* **44** *Basqa džärdän kälgän kisinъ özünüñ bir bolus älъ küšüdъ malsyz bolup.* **45** *Bir džylya-šäjn är kündö džoqtayan söz ajtady qatyny, qyzy. Džyl tolso, ölgön kisinъñ miñgän džaqsъ atyn asqa sojady; džaqyn adamy kötönъ mъnän bojnun džäjdъ, basqasyn özü džämäj qalyqqa bärädъ.* **46** *Quranny molda džettъdä, džirmasynda, qyrqynda, džylynda üjdö šyyarady, kömgön džärdä šyyarmajdy.* **47** *Ölgön kündö qatyny bätъn džyrtady, qyzy-da džyrtyp-tastajdy.* **48** *Bätъnnän qan ayady.* **49** *Kömgönnön käjъn džaqyn tūyandary daustap »oj baurum!« däp atyn šaup qajtady, qajsy džyyylady.* **50** *Ölgön kъsъnъñ qatyna balasyna körüsädъ süjöktъ qojup.* **51** *Ölgön kъsъnъñ qudasy ölgönün ästъp sabaya qymyz toldurady.* **52** *Qudasy bärъ tūyam mъnän ölgön kъsъnъñ üjünö kälädъ, qymyz, tüjö, at, qunduz toyuz toyuzdan äkkälädъ.* **53** *Onu »azaya äkkäp-salyan« däjdъ Qazaq.* **54** *Quda kälä-džatqanyn körsä, ölgön kъsъnъñ qatyny qyzy daustap džoqtajdъ quda üjgö kъrgänšä.* **55** *Sonan soñ molda quran oqujdy. Molda daustu qojyyzady.* **56** *Kälgän qudasy at šaptyrady, bäjgäsъn ölgön kъsъnъñ üjünö bärädъ.* **57** *Osu zañ bъzdъñ džärdä az-maz bar; bar bolsa, Qytajya qarayan Käräjdä bar.* **58** *Osu Qazaq zañyn män on äkkъ džyldan körmädъm.* **59** *As bärgän kündö ölük sojyan maldyñ süjögъn syndyrmajdy.* **60** *Džъlъgъn ätъ mъnän qymyz äkkälgäñgä bärädъ, bъr sabaya bъr džъlъk bärädъ.* **61** *Džъlъktъ alyp syndyrmajdy.* **62** *Süjöktъ otqa tastamajdy.* **63** *Džyl tolyanša, ärgä bärätuyun qyzdy, džaqyn-da tūyan bolso, ärgä bärmäjdъ.* **64** *Ölgön kъsъnъñ qatyny, qyzy bъr džylya-šäjn tyšqary bürkönъp šyyady, džumus qylmajdy.* **65** *Onuñ džumusun ayaïny qylady.* **66** *Käjъn äsъtkän kъsъ kälъp är bejšämbä kündö moldaya qurän oqutady.* **67** *Molda šälpäktъ dastyrqan mъnän džaup oyan*

auf den Sattel die Kleider und das Gesichtstuch der Frau. **36** Dieses Kamel wird dann, wenn eine Tochter da ist, von der Tochter, und wenn eine Schwiegertochter da ist, von der Schwiegertochter geführt. **37, 38** Wenn diese Leute, die das Pferd oder Kamel der Verstorbenen führen, jammernd und die Totenklage haltend dahinwandern, dann wird deren Pferd von einer Frau geführt. **39** Wenn man Pferderennen veranstaltet, dann gibt man die Preise in die Jurte des Verstorbenen, gleichgültig, ob er nur ein Verwandter ist oder derselben Zeltgemeinschaft angehört. **40** Wenn ein Jahr vergangen ist, bewirtet man die Leute und lädt ungeheuer viel Volk ein. **41** Manche reichen Leute laden das Volk von zwei *Oblasti* ein. **42** Bei der Einladung bewirtet man die Leute und veranstaltet Pferderennen. **43** Das Siegerpferd erhält oft 300 Stuten und 300 Ochsen. **44** Die von anderer Gegend gekommenen Leute werden von den Leuten ihrer eigenen *Volost'* in Obhut genommen und bedient. **45** Bis zu einem Jahr halten die Frau und die Tochter des Verstorbenen täglich die Totenklage ab. Wenn ein Jahr herum ist, schlachtet man das beste Reitpferd des Verstorbenen zur Speise. Die Anverwandten bekommen die Hinterschinken und das Halsstück zu essen. Das übrige ißt man selbst nicht, sondern gibt es den (anderen) Leuten. **46** Der *Mullā* liest den *Qor'ān* am 7., 20. und 40. Tage in der Jurte, nicht auf dem Begräbnisplatz. **47** Am Sterbetag zerkratzen sich Frau und Tochter das Gesicht, **48** Blut fließt ihr Gesicht herunter. **49** Nach der Beerdigung kommen nahe Freunde und Verwandte, »oj mein Herz!« jammernd, zurück, im Galopp jagend; mancher fällt dabei auch vom Pferd. **50** Die Frau und die Kinder des Verstorbenen begrüßen sie, wenn sie die Leiche beerdigt haben. **51** Wenn die angeheirateten Verwandten vom Tod erfahren haben, füllen sie *qymyz* in einen ledernen Eimer (Zuber). **52** Die angeheirateten Verwandten kommen alle mit ihren nächsten Verwandten in die Jurte des Verstorbenen und bringen *qymyz*, Kamele, Pferde und Biberfelle, von jedem neun Stück, mit[1]. **53** Dies nennen die *Qazaq* »das zur Beweinung Mitgebrachte«. **54** Wenn die Frau und die Tochter des Verstorbenen sehen, daß die angeheirateten Verwandten herankommen, dann halten sie unter Jammern die Totenklage ab, bis die angeheirateten Verwandten in die Jurte eingetreten sind. **55** Danach liest der *Mullā* den *Qor'ān*. Der *Mullā* gebietet ihrem Jammern Einhalt. **56** Die gekommenen nahen Verwandten veranstalten Pferderennen und schenken den Preis in die Jurte des Verstorbenen. **57** Diese Sitte kommt in unserem Lande sehr wenig vor. Wenn sie sich findet, dann bei den zu China gehörenden Käräj. **58** Diese qazaqische Sitte habe ich schon seit 12 Jahren nicht mehr gesehen. **59** An dem Bewirtungstag zerbricht man die Knochen von dem toten und geschlachteten Vieh nicht. **60** Das Mark gibt man mit dem Fleisch den Leuten, die den *qymyz* gebracht haben. Für jeden Ledereimer gibt man einen Markknochen. **61** Wenn man das Mark herausgenommen hat, zerbricht man den Knochen auch nicht, **62** auch wirft man ihn nicht ins Feuer. **63** Bevor ein Jahr vergangen ist, lassen nahe Freunde und Verwandte eine (heiratsfähige) Tochter nicht heiraten, wenn der Verstorbene ein naher Verwandter ist. **64** Frau und Tochter des Verstorbenen gehen ein Jahr lang nur verschleiert hinaus und verrichten keine (Haus-) Arbeit. **65** Diese wird von den nächsten Verwandten besorgt. **66** Die Leute, die den Tod später erfahren, kommen und lassen jeden Donnerstag den *Mullā* aus dem *Qor'ān* beten. **67** Der *Mullā* verhüllt den *šälpäk* (Pfannkuchen) mit einem Tischtuch und liest

[1] Eine Sitte bzw. Unsitte, die oft ganze Familien zugrunde gerichtet hat und deshalb von den Behörden verfolgt wird.





*quran oqujdy.* **68** *So šälpäktъ üjdögъ kъsъlär bärъ džäjdъ är bejšämbä-saj.* **69** *Šälpäktъ unnan qylady, qamyrdy majγa pysyryp džajyp käsädъ, ülkön bolso, bъr šärъkšä käsädъ.* **70** *Džyl tolγan soñ bärъ käjъmъn qajtara oñ käjädъ.* **71** *Ärgä barar bolso, džyl tolγanša qatyny-da, qyzy-da barmajdъ.* **72** *Kъsъ ölsö, onu uzun džaña aqqa orajdy, oraγany üš qabat bolady, urγašynykъ bäš qabat bolady.* **73** *Ölgön kъsъnъ aγašqa salmajdy.* **74** *Orajtuγun närsänъ aqyrat däjdъ.* **75** *Onu Taškänt Buqaradan äkkälädъ.* **76** *Moldalardyñ säldäsъn, ölgön kъsъnъñ aqyratyn bъr aq mataryjadan qylady.* **77** *Körün qazγan kъsъgä aqša bärädъ, moldaγa kör sadaqasy däp bъr qoj bärädъ.* **78** *Onuñ käjъmъn džūdurady.* **79** *Džultuz šyqqan uaγy bolγanša džūγan käjъmъ tyšqary turady.* **80** *Ölgön kъsъnъñ bätъn qublaγa qaratady.* **81** *Ölgönnü tüjögö artap apparady.* **82** *Džanynan sandyq, üstünön kärägä džajyp salady.* **83** *Džūγanda qoldu tägъzbäjdъ.* **84** *Džūγan kъsъ qolγa matadan qol-qap qylady.* **85** *Sūdu matanyñ üstünnön qujady.* **86** *Matany džūγan kъsъ alady.* **87** *Džynazγa oqup bolγannan soñ molda qalyqqa ajtady: »Bu kъsъ džaqsy kъsъ-mä?«* **88** *Qalyq: »Džaqsy kъsъ!« däjdъ.* **89** *So kъsъnъ bъräü »öldъ« däp äsъtsä »Aldā äkpär!« däp duā qylady.* **90** *Ölgön kъsъnъñ atyna džylγa-šäjn iš kъm mъmbäjdъ.*

## *VI. Ilgärki zamānda toj qilγanniñ bajāni.*

Diktiert von *'Abdu'-llāh-Ka. Qomul*, 1. 2. 1892.

**1** *Čoñ sipālar toj qilur bolsa, äggäl mālini gäpläšädъ.* **2** *On qoj-mъ, on bäš qoj-mъ, egizi bolsa, jigirmä qoj, munuñ matāsi tugār, dürdün, eniñ iči xanan-čū, eniñ iči män-čū, eniñ iči dā-bū.* **3** *Bularni berip ämdi toj tartaduγan künini toqtatadъ.* **4** *Ekin kiši čirlajdъ; čirlap toj qiladъ.* **5** *Toj qilγan küni čirlaγan xaq hämmesi baradъ.* **6** *Hämmesi berip āxun nikā qiladъ.* **7** *Nikā qilγan kündä axšamliγi qizni apperip jigitkä bärädъ.* **8** *Käčesi qiz täräpidin tört bäš xotun, tört bäš är, häm šunčeliq jigit täräpidin jiγilišip, araq ičip, naγma qilip, olturup tañni atquzadъ.* **9** *Qizni šu käčesi jigitkä tüšürüp-bärädъ.* **10** *Ärteligi šu ikki tojnuñ ägesi naγma qilip xōšāl bolušup biri birigä rähmät äjtišip tāzimlär qilišip janadъ.* **11** *Jañγanda kejin qizniki šu bojidin kälgän qizil qenini taqsaγa selip bodžumaγa jörgäp apperip qizniki ata anesiγa körsätädъ.* **12** *Körsätkändä kejin ikki kün ötkürüp, jigitnikidä toj qilip xaqni apparadъ.* **13** *Jänä ikki kün ötkürüp, jigit kiši čirlap, qiznikidä apparadъ.* **14** *Jänä ikki kün ötkürüp jänä qiz kiši čirlap jänä jigitnikidä apparadъ.* **15** *Jänä ikki kün ötkürüp uruq tuqqan, xāji xolum-xošnalerini čirlešip jigitnikidä baradъ.* **16** *Jigit jänä šundaq xāji xolum-xošna, xāji uruq tuqqanlerini čirlap*

dabei für ihn den *Qor'ān*. **68** Von diesem Pfannkuchen essen alle in der Jurte befindlichen Leute jeden Donnerstag. **69** Den *šälpäk* macht man aus Mehl, den Teig bereitet man mit Fett zu, wälgert und schneidet ihn; wenn er groß ist, schneidet man ihn in Viertel. **70** Wenn ein Jahr herum ist, dann tragen alle ihre Kleider wieder rechts (d. h.: wie gewöhnlich). **71** Wenn man heiraten will, dann heiraten weder die Frau noch das Mädchen vor Ablauf eines Jahres.

**72** Wenn jemand stirbt, dann wickelt man ihn in langen weißen, neuen Stoff, und zwar dreimal, eine Frau fünfmal. **73** Die Leiche legt man nicht in einen Sarg. **74** Diese Leichenwickel nennt man *aqyrat*. **75** Dieses bekommt man aus *Taškent* und *Buxara*. **76** Den Turban der *Mullā* und diese Leichenwickel macht man aus dem gleichen weißen Stoff. **77** Den Totengräbern gibt man Geld. Dem *Mullā* gibt man ein Schaf, das man »Grabspende« nennt. **78** Des Toten Kleidung läßt man waschen. **79** Bis zum Erscheinen der Sterne bleiben die gewaschenen Kleider außen. **80** Das Antlitz des Toten läßt man nach *Mäkkä* schauen. **81** Die Leiche packt man auf ein Kamel und schafft sie weg; **82** an der Seite befestigt man Kasten und darüber breitet man das Jurtengitter.

**83** Beim Waschen darf man den Toten nicht mit der Hand berühren. **84** Die Wäscher ziehen Handschuhe aus Stoff an. **85** Das Wasser gießt man über die Stoffhülle. **86** Den Stoff kaufen die Wäscher. **87** Nach den Beerdigungsgebeten sagt der *Mullā* zu den Leuten: »Ist dieser Mann ein guter Mann?« **88** Dann antworten die Leute: »Ein guter Mann«. **89** Wenn jemand vom Tode dieses Mannes hört, dann betet er »*Allāh äkbär*, الله أكبر!« **90** Das Pferd des Verstorbenen besteigt keiner, bis ein Jahr vergangen ist.

## VI. Erzählung einer Hochzeit in früheren Zeiten.

**1** Wenn große Herren eine Hochzeit veranstalten wollen, besprechen sie zuerst ihren Besitz: **2** (man kommt überein über): 10 Schafe, 15, und wenn es hoch kommt, 20 Schafe, Stoff von verschiedenen Arten: *tugār*, *dürdün*, *xanan-čü*, *män-čü*, *dā-bū* (verschiedene chinesische Seidenstoffe). **3** Wenn man dies gegeben hat, läßt man gleich den Tag für die Hochzeitsfeier ansetzen. **4** Dann lädt man Leute ein und feiert die Hochzeit. **5** Am Hochzeitstage kommen die eingeladenen Leute alle. **6** Wenn alle da sind, dann vollzieht der *Āxund* das Hochzeitszeremoniell. **7** An diesem Tag bringt man abends die Braut mit und übergibt sie dem jungen Mann. **8** Von seiten des Mädchens kommen in dieser Nacht 4 bis 5 Frauen, 4 bis 5 Männer und von seiten des jungen Mannes ebenso viele zusammen; sie trinken Arrak, machen Musik und sitzen zusammen bis zum Aufgang der Morgenröte. **9** Diese Nacht führt man dem jungen Mann die Braut zu. **10** Am folgenden Tag sind die beiden Veranstalter der Hochzeit bei Musik fröhlich, sagen sich Dank- und Ehrenbezeugungen und gehen weg. **11** Nach ihrem Weggang bringt man das aus dem Körper des Mädchens gekommene rote Blut auf einem Tablett, in ein Bündel eingehüllt, zu den Eltern des Mädchens und zeigt es ihnen. **12** Zwei Tage später feiert man bei dem Mann und bringt Gäste mit. **13** Wieder zwei Tage danach lädt der junge Mann Leute ein und bringt sie in das Haus der Braut. **14** Wieder nach zwei Tagen lädt die Braut Leute ein und bringt sie in das Haus des jungen Mannes. **15** Wieder nach zwei Tagen lädt man nahe Verwandte oder Nachbarsleute ein und geht in das Haus des jungen Mannes. **16** Ebenso lädt der junge Mann entweder Nachbarn oder seine nahen Verwandten ein und bringt sie mit; an diesem Tag werden sie alle





*apperiŋ; šu kün hämmesi [illegible] [illegible] tügäšidö. 17 Eniñdin kejin jänä bir näččä kün ötkändin šu jigitni jeñi bolɣan däugenni qizniñ atesi anesi čirlap apkelip aš jödürüp xošalliq [illegible] [illegible]-rudo. 18 Eniñdin kejin jigitniñ ata anesi häm šu qatarliq čirlap apperip aš jödürüšüp [illegible]. 19 Eniñdin kejin qizniñ ata anesi jigitniñ atesini anesini čirlap apperip birš irgi jeñi [illegible] käjgürüp jandurado. 20 Anesi nölä kün ötkändä qizniñ atesi anesi häm šu jigitniñ atesini anesini čirlap-kelip aš jödürüšüp, jeñi säpä käjgürüšüp jandurado. 21 Qizni jigitkä täšürgän gaxta jigit qizni korado, tumušidan burun körmäjdo, qiz-ma jigitni körmäjdo. 22 Anesida jürgän kišigä baš-ajaq kajgürädo ikki täräptin. 23 Jigitkä xotun almaqni, qizni ärgä bärmäkni ata anaları gäplašädo, qizdin jigittin gäp suramajdo. 24 Bärgän tojluq qizda qaladu.*

## VII. *Tojda salām äjtqeni.*

Diktiert von *Bosuq-Nijāz*, *Qomul*, 14. 2. 1892.

*1 Nikā bop-kätkän kündä xotun alɣan jigitniñ ornida bir jigit qizniñ atʼanesiɣa kelip šu salām bärädu: 2 »As-salām äläjküm, küjʼoɣul salām bärdi! Murāt-maqsūt hāsil bolsun!« 3 Qejin atʼana: »In šā Allā, mubäräk bolɣaj, öjüñüzlär öj bolɣaj, murādiñizlar hāsil bolɣaj!« däjdu. 4 Andin kejin jigitniñ älčisi »As-salām äläjküm, küjʼoɣul salām bärdi!« 5 Qejin atʼanesi: »In šā Allā, äjtqeniñizdäk bolɣaj! Bäš oɣulluq, ikki qizliq bolɣaj!« däjdu. 6 Ekin jigitniñ älčisi üčündki salām bärädu: »As-salām äläjküm, küjʼoɣul salām bärdi!« 7 Qejin ata, qejin ana äjtadu: »In šā Allā, toquz oɣulluq bolɣaj, bir qizliq bolɣaj!« däjdu. 8 Jigitniñ älčisigä qejin ata, qejin ana bir jaɣliq bärädu. 9 Šu jaɣliqni biz salām jaɣliɣi däjdibiz.*

## VIII. *Toj qilurniñ bajāni.*

Diktiert von *Mašit-* (*Müšüp-*) *Axun* aus *Turfān*. 28. 7. 1891. Turfāner Dialekt.

*1 Oɣul öjlär bolsa, biriniñ qizi bojɣa jätsä, biriniñ oɣli jigit bolsa, bu jigit birlän qiz köñül tepišip bir birigä pisänt bolsa, eniñ ata analeri añlarlar. 2 Jigitniñ ata anesi qiznikidä barurlar. 3 Qiz ägilerigä jigitniñ ata anesi, ornidin qopup, »bizniñ oɣlumiz jigit boldi, sizlärniñ qizliqlar-mu tola jaxši qiz bolupti! 4 Bizniñ oɣlumizni bala qilip alur-mu'kän däp keldik!« däjgändin kejin, qizniñ ata anesi äjtur: 5 »Tola abdān! Sizlärniñ oɣluñizlar jigit bolɣan bolsa, bizniñ qizimiz sizlärgä pisänt bolɣan bolsa, irādä bolsa, bolur!« därlär. 6 Jigitniñ*

miteinander bekannt. 17 Wieder nach einigen Tagen laden die Eltern der Braut den jungen Mann und seine junge Frau zu sich ein, bewirten sie und entlassen sie wieder freudig. 18 Dann laden die Eltern des jungen Mannes sie in derselben Reihenfolge ein; man bewirtet sie und geht dann weg. 15 (Dann) laden die Eltern der Braut die Eltern des jungen Mannes ein; sie überreichen sich gegenseitig je ein neues Gewand und verabschieden sich darauf. 20 Wenn einige Tage unterdessen vergangen sind, dann laden die Eltern der Braut wieder die Eltern des jungen Mannes ein; (wieder) bewirtet man einander, schenkt sich (wieder) neue Gewänder und verabschiedet sich darauf. 21 Wenn dem jungen Mann das Mädchen übergeben wird, dann sieht er es (zum ersten Male); vorher sieht er es nicht. Auch die Braut sieht den jungen Mann nicht. 22 Die Vermittler bekommen von beiden Parteien Kleidung von Kopf bis zu Fuß. 23 Die Heirat verabreden die (beiderseitigen) Eltern, Braut und Bräutigam werden nicht nach ihrer Meinung gefragt. 24 Das Brautgeld verbleibt in den Händen des Mädchens.

## VII. Glückwunsch zur Hochzeit.

1 An dem Tag, an dem das Hochzeitszeremoniell vollzogen wurde, kommt an Stelle des neuverheirateten Mannes ein junger Mann zu den Eltern der Braut und überbringt ihnen drei Glückwünsche. 2 »Der Friede sei mit Euch! Der Schwiegersohn sendet seine Glückwünsche, alle Eure Wünsche mögen in Erfüllung gehen!« 3 Darauf sprechen die Schwiegereltern: »Wenn Gott es will, sei er gesegnet. Euer Haus möge ein Haus sein (möge glücklich sein), Eure Wünsche sollen in Erfüllung gehen!« 4 Danach spricht der Bote des jungen Mannes: »Der Friede sei mit Euch, Euer Schwiegersohn sendet Euch seinen Glückwunsch.« 5 Die Schwiegereltern sprechen: »Wenn Gott es will, geschehe es nach Euren Worten. Fünf Söhne, zwei Töchter sollt Ihr bekommen!« 6 Hierauf bringt der Bote des jungen Mannes seinen dritten Glückwunsch dar: »Der Friede sei mit Euch, Euer Schwiegersohn sendet Euch seinen Glückwunsch!« 7 Die Schwiegereltern sprechen: »Wenn Gott es will, so mögen sie neun Söhne und eine Tochter bekommen!« 8 Dem Boten des jungen Mannes schenken die Schwiegereltern ein Tuch[1]. 9 Dieses Tuch nennen wir das Gratulationstuch.

## VIII. Erzählung, wie man Hochzeit feiert.

1 Wenn ein junger Mann sich behausen will, und die Tochter irgendeines Mannes herangewachsen ist, und irgendeines Mannes Sohn ein junger Mann geworden ist, und wenn sich die Herzen der beiden zusammengefunden haben, und sie einander gefallen, dann erfahren davon die Eltern. 2 Die Eltern des jungen Mannes gehen ins Haus des jungen Mädchens. 3 Die Eltern des jungen Mannes[2] stehen vor den Besitzern des jungen Mädchens auf und sprechen: »Unser Sohn ist ein junger Mann geworden, Eure Tochter ist ein ganz hübsches Mädchen. 4 Wir sind gekommen, um zu fragen, ob Ihr unseren Sohn als Euer Kind ansehen wollt.« Darauf sprechen die Eltern des Mädchens: 5 »Sehr schön. Wenn Euer Sohn herangewachsen ist, und unsere Tochter Euch gefallen hat, und der Wunsch vorhanden ist, dann geht es!« 6 Die Eltern des jungen Mannes erheben

[1] Eine chinesische Sitte? [2] Vgl. S. 1203, Anm. 1.



*ata anesi texi ornidin qopup qol baylap »anday bolsa, bizgä käläduryañya jol bar-mʊ, joq-mʊ?« däp surarlar.* **7** *Qizniñ ata anesi qizini bäräduryan xijäli bolsa, »jol bar!« därlär; mägär bärmäjduryan xijäli bolsa, »bir jil toqta!« därlär.* **8** *Mägär »keliñlär!« däsä, jigitniñ ata anesi öz öjigä berip, bir tabaq aš mantu (mänti) qilip, bir toquz nān elip, mečitligidin ikki är, ikki xotun bu qiznikidä jigitniñ ata anesi üčün māqul bolyañya josun qilip barurlar.* **9** *Jigit täräpesidin baryallar äjtur qizniñ ata anesiya: »Sizlärniñ māqul bolyeniñizlarya xōš bolup čaj ičürüp-qojyeli käldik!« därlär.* **10** *Bu qizniñ ata anesi birlän olturup, čaj ičip bolup, jigitniñ tärepidin kälgällär ornidin qopup, »ämdi bizgä qačan ruxsät bolsa, munda kelip toj äñni selišsaq däsä, qizniñ ata anesi »anday bolsa, jaxši küllärdä kälseñizlär, bolur!« däp džugāp bärärlär.* **11** *Andin bu jigit tärepidin kälgällär öjgä jenip-berip jigitniñ ata anesiya »biz tola abdān berip-käldik!* **12** *Ämdi künniñ abdān (amdān) künidä toj saladuryan bolup käldik!« däp äjtip-qojarlar.* **13** *Bu jigitniñ ata anesi, ikki üč kün bolyanda, mečitlik imām, mäzin, üč tört är kišini, üč tört mäzlim kišini, jänä bir xon toqač elip, jänä bir tabaq aš mänti qilip, qizniñ anesiya bir kejimlik, atesiya jänä bir kejimlik alurlar.* **14** *Bu mečitlik qōmleri birlän jigitniñ ata anesi qiznikidä birlä elip-barurlar.* **15** *Qiznikidä berip, bu elip-baryan adämlär birlän birlä kirip, qizniñ ana atesi jigitniñ ata anesini »olturuñlar!« dämägünčä olturmaslar: »olturuñuzlar, olturuñuzlar!« däp tola sözlär qilyanda andin ajaqta olturur.* **16** *Bu kälgän mečitliklär qizniñ ata anesiya »Sizlär birlän bu kün toj selišqeli käldik!« däsä, qizniñ ata anesi »tola abdān bolur!« däp, öziniñ mečitligidin imām mäzin tört bäš kišini apkälürlär.* **17** *Andin bu ikki täräp, olturup, mäslähät birlän »tojniki bahāsini äjtišqeni!« däp jigitniñ taräpi äjtur qizniñ täräpigä: »Sizlär bala tuyup, čoñ qilip, bizgä bäräduryan bolyandin kejin sizlär qanča äjtseñizlar hīp ämäs!* **18** *Sizlär tojliyini äggäl äjtip-bärseñizlär, biz-mʊ añlap-baqsaq; andin biz bir söz qilsaq!« därlär.* **19** *Andin qizniñ täräpideki mečitlik qōmlar qizniñ käjduryan äñniya jazliq, bešiya öj ičilik mähmäl duppa, mäjmälliqiya talāya barurda käjgän duppesiya kimxāp, köñlekigä taläliq dürdün salurlar, šāhi salurlar, texi bir köñläklik šälpär; qišliq äñniya ajeyiya bir käš-mäsä, bešiya bir qameliq töpä, bir tabar ton, texi bir šāhi ton, dürdün džädžmäglik, bir qūr orun jutqalliq salurlar.* **20** *Bular hämmesi qizniñ kejimlik tojliq äñni bolur.* **21** *Eši sujiya, zädär bolsa,*

sich wieder von ihrem Platz und fragen mit gekreuzten Armen: »Wenn es so ist, gibt es dann einen gangbaren Weg für uns oder nicht?« **7** Wenn die Eltern des Mädchens den Wunsch haben, ihre Tochter herzugeben, sagen sie: »Ja, es gibt einen Weg.« Wenn sie aber den Wunsch haben, es nicht herzugeben, dann sagen sie: »Wartet noch ein Jahr ab!« **8** Wenn sie aber sagen »kommt!«, dann gehen die Eltern des jungen Mannes zu sich nach Hause zurück, richten eine Platte mit *mantu* (*mänti*), nehmen eine Portion Brot, dann gehen, wie es die Regel ist, von ihrer Gemeinde zwei Männer und zwei Frauen in das Haus des Mädchens, um für die Eltern des jungen Mannes die Auskünfte einzuholen. **9** Die von seiten des jungen Mannes Kommenden sprechen zu den Eltern des Mädchens: »Über Euer Einverständnis erfreut sind wir gekommen.« **10** Sie sitzen mit den Eltern des Mädchens zusammen; nachdem sie Tee getrunken haben, stehen sie von ihren Plätzen auf und sprechen: »Wenn Ihr uns die Erlaubnis nun gebt, dann würden wir herkommen und die Hochzeitskleider zusammen herrichten.« Darauf antworten die Eltern des Mädchens: »Wenn es so ist, dann wäre es uns recht, wenn ihr an guten Tagen kämet«. **11** Sodann kehren die Abgesandten von seiten des jungen Mannes nach Hause zurück und richten seinen Eltern aus: »Wir sind sehr gut weggekommen. **12** Jetzt sind wir gekommen und sind im Begriff, die Hochzeit für einen besonders günstigen (Kalender)tag herzurichten.« **13** Die Eltern des jungen Mannes gehen nach 2 bis 3 Tagen zusammen mit dem *Imām*, dem *Mü'äddin*, 3 bis 4 Männern und 3 bis 4 Frauen ihrer Gemeinde zu den Eltern des Mädchens und bringen ihnen ein Tischtuch voll Zwieback, eine Platte mit *mänti* und für die Mutter des Mädchens Stoff für ein Kleid, für ihren Vater auch Stoff für ein Kleid. **14** Diese Leute ihrer Gemeinde nehmen die Eltern des jungen Mannes mit in das Haus des Mädchens. **15** Zum Haus des Mädchens gekommen, gehen all diese Leute mit hinein. Man setzt sich aber nicht, bis die Eltern des Mädchens zu denen des jungen Mannes gesagt haben: »Setzt Euch, setzt Euch!« Wenn man »setzt Euch, setzt Euch!« gesagt hat, dann machen sie viele Worte und setzen sich an der Türschwelle nieder. **16** Wenn die mitgekommenen Leute aus der Gemeinde zu den Eltern des Mädchens sprechen: »Wir sind gekommen, an diesem Tag die Hochzeit mit Euch zusammen vorzubereiten,« dann sagen die Eltern des Mädchens: »Das ist sehr hübsch« und lassen aus ihrer eigenen Gemeinde den *Imām*, den *Mü'äddin* und 4 bis 5 Leute kommen. **17** Sodann nehmen diese beiden Parteien Platz, um sachlich den Preis der Hochzeitsfeier zu besprechen. Die Partei des jungen Mannes spricht zu der des Mädchens: »Euch wurde ein Kind geboren, es ist groß geworden, und nachdem Ihr es uns geben wollt, ist es keine Schande, wieviel Ihr auch nur verlangen möget! **18** Ihr könntet zuerst einmal über das Brautgeld sprechen, wir wollen zuhören und mal sehen. Dann können wir ein Wort reden.« **19** Dann legen die Leute von der Gemeinde des Mädchens für seine Kleidung ein Frühlingskleid nieder, für ihren Kopf eine im Haus zu tragende Duppa aus Satin, dazu ein mit Blumen besticktes Brokatkleid, um zu Besuchen auszugehen, und als Stoff für ein Hemd *dürdün* für draußen; außerdem *šähī*, noch einmal als Hemdstoff *šälpär*; als Winterkleidung: für die Füße ein Paar Saffianstiefel und Überschuhe, für den Kopf eine Mütze aus Flußotter, ein Kleid aus einfachem Stoff und ein Kleid aus *šähī*-Seide, einen kurzen Überwurf aus *dürdün* und eine Garnitur Bettzeug. **20** Dies ist alles, was das Mädchen an Kleidern und Ausstattung für die Hochzeit braucht. **21** Für Speise und Trank stellt man, wenn man reich ist,

*ikki kala, on qoj, ikki dādän buγudaj, bäš kürä gürüč, bir čaj, bir kürä gündžüt; qalajduγan otuniγa on bäš araba jantaq salurlar.* **22** *Tojliqini selišip-bolup, hämmesi öjlerigä jenip-kätärlär.* **23** *Jigitniñ ata anesi toj džabduqini rast qilip, qizniñ ata anesiγa »tajar boldum!« däp xabar bärärlär.* **24** *Qizniñ ata anesi jigitnikidä ikki kiši äüärürlär.* **25** *Bu ikki kiši berip qoj, kala, buγudaj ašlyqini, jigitniñ tärăpesidin jänä ikki kiši qetilip, bular tört kiši bolup, toj džabduqini qiznikidä apkälürlär.* **20** *Andin qizniñ ata anesi »künniñ jaxšisi abdān küllärdä toj qileni!« däp džabduq ätärlär.* **27** *Andin aj künniñ sāetigä qarap jigitniñ atesi »kälsün!« däp xabar bärürlär.* **28** *Künniñ jaxši künidä toj qilmaqči bolγanda jigitniñ tärăpidin bir kiši äüärürlär.* **29** *Bu kälgän kiši qizniki ata anesiniñ aš jäjdurγan mäjmällerini čirlap-bärürlär.* **30** *Toj qiladurγan bir kün äggäl mallerini öltürüp »ärtä toj boladь!« dägändä šu axšemi tojni bašlajdь.* **31** *Toj bašlaγan axšemi jigitniñ tärăpisidin bir är kiši, bir mäzlim kiši, qiznikidä bir tabaq aš apkälür.* **32** *U axšemi apkälgän ašni »qizniñ demi!« därlär.* **33** *Jigitniñ öjigä mečitlik qōmleri kelip »märäk bolsun, märäk bolsun!« däp bir pijäledin quruq čaj ičip janurlar.* **34** *Qizniñ öjindä-ma šu josunda čaj ičärlär.* **35** *Ärtesi, tojniñ ikkinči küni bolγanda, »bu kün nikā!« därlär.* **36** *Jigitni abdān aγaīnisi bolsa, šu aγaīnisi hämmä tojγa kälgän aγaīlleri birlän čirlap apperip aš qojup-pärgenini »jigitni qačurdi, qačurdi!« därlär.* **37** *U jigit bu küni qačurγan aγaīnisinikidä bolurlar.* **38** *Bu jigitniñ ata anesi tojγa baradurγan adämlerini jiγip kün otra-tüš bolγanda tojγa baradurγan är xaq xotun xaqlarγa »čöp aš, čöp aš!« därlär.* **39** *Bu ašni ičip andin toj köčürgeli qiznikidä barurlar.* **40** *Bu ärlärdin kejin jigit aγaīnileri birlän »nikāγa čiqamiz, nikāγa čiqamiz!« däp qiznikidä ular hämmä kälürlär.* **41** *Andin bu jigitniñ ata anesi mäjmälleri birlän kelip qizniñ ešikigä tüškändä qizniñ ešikini mähkäm etip-qojarlar.* **42** *Bu ešik atqenini »qabuq basqan, qabuq basqan« där.* **43** *Andin jigitniñ ata anesi bu qabuq basqalleriγa jā bir qoj, jā tört bäš mata bärürlär.* **44** *Andin qabuqčilar ešikni ečip-pärürlär.* **45** *Ešikni ašqandin kejin qizniñ ata anesi kälgän mäjmälleri birlän jigitniñ ata anesiniñ mäjmälleriniñ aldiγa čiqarlar.* **46** *Qizniñ tärăpidin üč-tört xoñγa kakča nān selip, jänä bir xoñγa üč-tört sirkāja elip-čiqar.* **47** *Bir sirkājeniñ ičigä tuz qujup čiqar, bir sirkājeniñ ičigä süt qujup čiqar.* **48** *Bu jigit tärăpisidin kälgän mäjmällar, xāji är, xāji xotun, bu elip-čiqqan kakča nāndin birä parča, birä parča qoliγa elip, andin sirkājä*

zwei Milchkühe bereit, 10 Schafe, zwei *dädän* Weizen, fünf *kürä* Reis, einen Ziegel Tee und einen (*kürä*) Sesam(-Öl). Als Brennholz 15 Wagen *jantaq*. **22** Wenn man diese Hochzeitsvorbereitungen getroffen hat, kehren alle nach Hause zurück. **23** Wenn die Eltern des jungen Mannes das zur Hochzeit Nötige hergerichtet haben, dann schicken sie den Eltern des Mädchens die Nachricht: »Wir sind fertig geworden!« **24** Die Eltern des Mädchens schicken in das Haus des jungen Mannes zwei Leute. **25** Diese (zwei Leute) holen das zum Essen Nötige: Schafe, Milchkühe und Weizen. Der junge Mann gibt ihnen noch zwei Leute mit, und diese vier bringen das zur Hochzeit Nötige in das Haus der Braut. **26** Die Eltern der Braut machen die Zurüstungen und sagen: »Am schönsten der guten (günstigen) Tage wollen wir die Hochzeit feiern.« **27** Dann sieht der Vater des jungen Mannes nach Stunde von Monat und Tag und läßt ausrichten: »Man soll kommen.« **28** Wenn man im Begriff ist, am besten der Tage die Hochzeit zu feiern, dann schickt man jemanden von seiten des jungen Mannes. **29** Dieser lädt die Gäste der Eltern der Braut zum Essen ein. **30** Einen Tag vor der Hochzeit schlachtet man das Vieh, und mit den Worten: »Morgen ist Hochzeit«, beginnt man diesen Abend die Hochzeitsfeier. **31** Am Hochzeitsabend bringen von seiten des jungen Mannes ein Mann und eine Frau eine Schüssel mit Speise in das Haus des jungen Mädchens. **32** Diese Speise nennt man »*qizniñ demi*« (zum Wohl des Mädchens (?)[1]. **33** In das Haus des jungen Mannes kommen die Leute der Gemeinde und bringen ihre Glück- und Segenswünsche dar, trinken je eine Schale Tee ohne sonst etwas und gehen nach Hause. **34** Auch im Hause des Mädchens trinkt man in dieser Weise Tee. **35** Am zweiten Hochzeitstag sagt man: »Heute ist Vermählung!« **36** Wenn der junge Mann nette Freunde hat, dann lädt er alle zur Hochzeit gekommenen Freunde zu sich ein und setzt ihnen Speise vor. Dieses Speisevorsetzen nennt man: »*jigitni qačurdi, qačurdi*« (»den jungen Mann hat man fortgejagt, fortgejagt![2]« **37** Der junge Mann bleibt an diesem Tage bei seinen Freunden, die ihn »fortgejagt« haben. **38** Die Eltern des Bräutigams versammeln die Leute, die zur Hochzeit gehen wollen; wenn die Sonne genau im Süden steht, sagen sie zu den Männern und Frauen, die zur Hochzeit gehen wollen: »*čöp aš, čöp aš*!« (»[jetzt gibt es] Klößesuppe, [jetzt gibt es] Klößesuppe!«). **39** Nachdem man diese Suppe gegessen hat, geht man in das Haus der Braut, um dort die Hochzeit weiterzufeiern. **40** Hinter den Männern her geht der Bräutigam mit seinen besten Freunden und mit den Worten: »Wir gehen zur Vermählung«, kommen sie alle in das Haus der Braut. **41** Dann kommen die Eltern des jungen Mannes mit ihren Gästen, und wenn sie zur Haustür der Braut gelangt sind, verschließt man die Haustür fest. **42** Diese Sitte nennt man: »*qabuq basqan*« (»das Türschließen«). **43** Die Eltern des Bräutigams geben denen, die die Tür verschlossen haben, entweder ein Schaf oder 4 bis 5 Stücke Stoff. **44** Danach öffnen die Türschließer den Eingang wieder, **45** die Eltern der Braut kommen mit ihren Gästen herein und treten vor die Gäste der Eltern des jungen Mannes. **46** Von seiten der Braut läßt man auf 3 bis 4 Tischen Biskuitbrot servieren, und auf einem anderen Tisch bringt man 3 bis 4 Becher. **47** In einem Becher bringt man Salz, in einem anderen Milch. **48** Die von dem jungen Mann eingeladenen Gäste, seien es Männer, seien es Frauen, nehmen von dem Biskuitbrot immer nur ein Stück in die Hand, gehen dann

---

[1] Siehe Lex. unter *däm*.

[2] Relikt aus der Zeit der Raubehe.

*qojγan xonniñ qešiγa berip bu xaqlar qolideki nällerini sütkä menip aγziγa salurlar.* **49** *Ten sirkäjadeki tuzγa, är bolsa-mʊ, mäzlim bolsa-mʊ, oñ qoliniñ sinčiliγini menip aγziγa šurarlar.* **50** *Bu qäjdalarni qilip-polup, andin qizniñ ata anesi bu jigit täräpisidin kälgän mäjmällarni öz öjigä elip-kirür.* **51** *Öjgä kirgändä, äggäl bir qur quruq čaj tutur.* **52** *Eniñ käjnidin jemiš qojarlar; jemišni jäp-polγanda ikki täräpniñ xotulleri »boqča körämiz!« däp bir järgä jiγilip turarlar.* **53** *Andin jigitniki salγan tojliqini bu mäzlimlärgä körküzürlär.* **54** *Qizniñ anesi qiziγa džabduγan aññini apčiqip jigitniñ mäjmälleriγa körküzürlär.* **55** *Andin bu tojliqlarni körüp-polγanda qizniñ atesi bir sällä peridžä tajār qilur.* **56** *Qizniñ anesi bir šälpär jaγliq, bešiγa bir börük, bir ištan köñläk, bir bäl-baq tajār qilip, bular džabduγan aññini ešikkä apčiqip jigitkä kigizip-qojar.* **57** *Andin jigit täräpidin kälgän mäjmällarγa ešini bärür.* **58** *Är xaqlar ešini jäp kätär, mäzlim xaqlar bu tojni köčürüp qizni arabaγa selip apkätärlär. Andin kün käš bolγanda elip-parγan qizni jigitniñ öjigä apkirip-qojarlar.* **59** *Qizniñ täräpidin bir är kiši, bir mäzlim kiši äüärürlär »qizimizniñ amānetini jigitniñ ata anesiγa häm jigitkä tapčurup-periñlär!« däp äüärürlär.* **60** *Andin tün jārimi bolγanda jigitniñ öjdeki ušaq jigitlärni jigitniñ ata anesiniñ öjigä apčiqip mäjmān (mähmān) qilurlar.* **61** *Andin bu jigitniñ qešida »jigit jäñgesi« däp bir mäzlim tururlar.* **62** *Qizniñ jenida jänä bir mäzlim tururlar, eni »qizniñ jäñgesi« därlär.* **63** *Jigitniñ öjidä hīč kim qalmaγanda qiz birlän jigitkä abdān γizā apčiqip jädürürlär.* **64** *Bu γizā jäp-polγanda bu ikki mäzlim ešikniñ tešiniγa čiqip-tururlar.* **65** *Jigit birlän qiz γizā jäp-polγanda bu ikki jäñgä qizniñ jigit birlän jatadurγan džājini abdān selip-pärürlär.* **66** *Qizγa qizniñ jäñgesi, jigitkä jigitniñ jäñgesi äjtip-qojarlar: »tamγeni abdān elip-qojuñlar!« däp här ikkülängä äjtip-qojup ešikniñ tešiniγa čiqip-tururlar.* **67** *Bu jigit qizni »bäri kälgin!« däp qolini ušlap-tutup »aññini salγin!« därlär.* **68** *Qiz andin aññini selip jatadurγan orniγa kelip jaturlar.* **69** *Andin bu jigit čiraqni jeqin elip-käp-qojup qizniñ ikki putini däs kötürüp qizniñ qizliqini alurlar.* **70** *Mägär qizliqi jaxši bolsa, hämmä ikki täräpniñ ata anesiγa jaxši bolurlar.* **71** *Bu qizniñ qizliqi bolmasa, bu qizni urup ihrārγa kältürüp qizniñ täräpidin kälgän bir är bir xotunγa qošup, bu jigit öziniñ täräpidin bir är, bir mäzlimni qošup qizniñ ata anesiγa šu toj bolγan käčesi apperip tapčurup-pärärlär.* **72** *Qizniñ ata anesi »nämä gäqijä?« däsä, bu birlän kälgän xalqlar äjtur: »Qiziñizlarni čašqan jäp-qojuptʊ!« däp ata anesiγa tapčurup-pärärlär.* **73** *Mägär taza bolsa, qizniñ täräpidin barγan jäñgä, jigitniñ täräpideki jäñgä, bu ikki jäñgä bir bolup alγan tamγalerini jigitniñ öjigä quleγiγa qisip qolini qoliγa urup qīqās selip jigitniñ öjigä kirärlär.* **74** *Andin bu ikki jäñgägä birdin kejimlik eñil bärärlär.* **75** *U käčesi tañ atqunča »xošalliq toji« däp mäšräp ojnarlar.* **76** *Andin, toj üčünči kün bolγanda, jigitniñ*

zu dem Tisch mit den Bechern, tunken das Brot, das sie in der Hand haben, in die Milch und stecken es in den Mund. **49** In das Salz, das im anderen Becher ist, stecken sie den kleinen Finger der rechten Hand, sowohl Männer als auch Frauen, und lutschen ihn ab. **50** Nach diesen Gebräuchen nehmen die Eltern der Braut die Gäste des Bräutigams in ihr eigenes Haus mit. **51** Dort eingetreten, nimmt man zuerst eine Portion Tee ohne sonst etwas zu sich. **52** Dann ißt man Obst. Danach sprechen die Frauen beider Parteien: »Wir (wollen, werden) ein Bündel sehen«, und sie stellen sich alle zusammen an einer Stelle auf. **53** Man zeigt nun diesen Frauen die vom jungen Mann vorbereiteten Hochzeitssachen. **54** Die Mutter der Braut bringt die für die Braut verfertigten Kleider und zeigt sie den Gästen des jungen Mannes. **55** Wenn man nun die Hochzeitssachen gesehen hat, dann macht der Vater der Braut einen Turban und einen Überwurf (*perīdžä*) fertig. **56** Die Mutter der Braut richtet ein Tuch aus *šälpär*, eine Mütze für seinen Kopf, Unterhosen, ein Hemd und ein Gürteltuch her, kommt mit diesen Kleidern zur Tür und zieht sie dem jungen Mann an. **57** Dann gibt sie den Gästen des jungen Mannes Speise. **58** Die Männer gehen nach der Mahlzeit weg, die Frauen setzen die Feier (an anderer Stelle) fort, setzen die Braut auf einen Wagen und fahren mit ihr weg. Wenn der Tag zur Neige geht, fahren sie die Braut in das Haus des jungen Mannes. **59** Von seiten der Braut schickt man einen Mann und eine Frau mit den Worten: »Übergebt unsere Tochter als Pfand den Eltern des jungen Mannes und ihm selbst.« **60** Wenn es Mitternacht geworden ist, bringt man die im Hause befindlichen Jungens in das Haus der Eltern des jungen Mannes als Gäste. **61** Dann steht zu Seiten des jungen Mannes eine *»jigit jäñgesi«* genannte Frau; **62** zu Seiten des Mädchens steht eine *»qizniñ jäñgesi«*. Wenn im Hause niemand mehr geblieben ist, dann bringt man dem Brautpaar ein schönes Essen. **64** Wenn das Brautpaar diese Speise gegessen hat, gehen die beiden Frauen zur Tür hinaus. **65** Dann richten sie den Platz, wo die beiden jungen Leute liegen sollen, schön her. **66** Zur Braut spricht die Braut-*jäñgä* und zum Bräutigam die Mannes-*jäñgä*: »Tut schön das Siegel (der Unberührtheit) weg!« Wenn sie das zu jedem der beiden gesagt haben, gehen sie zur Tür hinaus. **67** Der junge Mann spricht darauf zur Braut: »Komm hierher!« ergreift ihren Arm und sagt: »Zieh die Kleider aus!« **68** Wenn das Mädchen sich ausgezogen hat, legen sich beide auf das Lager. **69** Der junge Mann rückt das Licht nahe herbei, nimmt dann die beiden Beine des jungen Mädchens hoch und nimmt ihr das Mädchentum. **70** War das Mädchen unberührt, dann ist es für die Eltern beider gut. **71** Wenn es nicht unberührt war, dann schlägt er das Mädchen, bis es eingesteht, gibt es einem Mann und einer Frau mit, die von deren Seiten gekommen sind. Der junge Mann gibt ihnen seinerseits einen Mann und eine Frau mit, die das Mädchen in dieser Hochzeitsnacht zu seinen Eltern bringen und es ihnen übergeben. **72** Wenn die Eltern des Mädchens fragen: »Was ist passiert?« dann sagen die mitgekommenen Leute: »(An) Eure(r) Tochter haben die Mäuse gefressen«, und übergeben es ihnen. **73** Wenn (aber) das Mädchen unberührt war, dann kommen diese beiden *jäñgä* zusammen und bringen die Siegel (Beweise ihrer Unberührtheit) in das Haus des jungen Mannes. Dabei halten sie sich die Ohren zu, klatschen in die Hände und stoßen ein Freudengeschrei aus. **74** Danach gibt man diesen beiden *jäñgä* Stoff für je ein Kleid. **75** Diese Nacht macht man Musik und tanzt, bis das Morgenrot aufgeht; dies ist die »Feier der Freude«. **76** Am dritten Hochzeitstag gehen von seiten des jungen



*täräpidin ikki är, ikki mäzlim qizniñ anesinikidä barurlar.* **77** *Bu baryenini »mäm' iš?« däsä, »čöčürägä baryeni« därlär.* **78** *Andin qizniñ anesi »öz xolum xošnesini čöčürägä čirlayenim« däp čirlap kälürlär.* **79** *Andin bu xošnaleri birdin aq jayliq elip kirürlär.* **80** *Andin kirip čöčüreni kirgän mäzlimlär püšürüp jäp »jigitniñ xudžuresiya« däp bir közä čöčürä aš elip-qojarlar.* **81** *Andin jigit täräpidin kälgän ikki är adämni bu qizniñ anesiniñ öjidä kälgän mäzlimlär, här täräpisidin kelip, mähkäm tutup bu ikki adämniñ üzigä bir mäzlim bir siqimdin unni sürüp-qojarlar.* **82** *Bu xotullar bu ikki ärniñ üzigä unni sürüp-qoj'alsa, mäzlimlär utub-alyeni.* **83** *Andin bir közä čöčüreni elip jigit täräpisigä janurlar.* **84** *Bu čöčüreni apperip jigitniñ xudžuresiya apkirip-qojarlar.* **85** *Bu jigitniñ dōsti ayaīnisi bir kiši birdin ikkidin mata, birä taqsi mögesi birlän kälür. Ayaīlleri jiyilip-polyanda qizniñ öjdin kälgän čöčüreni otraya elip-qojup jigit birlän qiz, bular häm-ma otraya ötüp, qiz qoliya bir čina bir qošuq elip-tururlar.* **86** *Jigit közeniñ qešiya kelip sapliqni qoliya elip bu čöčüreni suzup qizniñ qolideki činaya qujup-perip tururlar.* **87** *Bu qiz čöčüreni elip-perip jigitniñ ayaīlleriya qošuqqa birdin birdin elip ayziya selip-pärürlär.* **88** *Šu qājdada jigit qujup-pärärlär.* **89** *Qiz elip bašqa jigitlärgä tutup-pärürlär.* **90** *Bu tojya kälgän adämlärniñ hämmesigä čöčüreni tutup-polup andin tört dānä čöčüreni elip-qalurlar.* **91** *Bu qalyan tört dānä čöčüredin birni elip qiz öz qoli birlän közedin elip pijālägä*[1] *selip qošuq birlän jigitniñ ayziya selip-qojarlar.* **92** *Bu jigit bir dānä čöčüreni közedin öz qoli birlän elip qizniñ ayziya selip-qojarlar.* **93** *Qalyan ikki čöčüreni šu josunda qilurlar; bu jigit qizniñ qolideki čineni elip, bir dānä čöčüreni elip qizniñ jäñgesigä tutup-pärürlär.* **94** *Qiz jigitniñ qolideki čineni elip qalyan bir čöčüreni činaya selip jigitniñ täräpideki jäñgesigä tutup-pärürlär.* **95** *Jigitniñ xudžuresiniñ iči bu qājdada tügärlär.* **96** *Qizniñ xudžuredin apčiqip čümbät üzigä tartip-qojarlar.* **97** *Qizniñ ata anesi öziniñ mähällesideki mäjmälleri birlän jigitniñ öjigä kelip bir kün aš jäp qizini birlä elip küj'oylini čirlap-qojup janurlar.* **98** *Kün käš bolyanda bu jigit ikki ayaīnisi birlän qiznikidä barurlar.* **99** *Qiznikidä baryanda qizniñ ata anesiniñ olturyan öjiniñ ešik töbesigä kelip bu kälgän üč kiši: »küj' oyul salām bärädь! Qorqamän-ā!« dägändä qejin atesi öjdä olturup äjtur:*

| | | |
|---|---|---|
| **100** | *»Qorqmasun,* | *kirsün!* |
| | *Toquz oyulliq* | *bolsun!* |
| | *Bir qizliq* | *bolsun!* |

---

[1] In Katanovs Text stand *pijälägä*, dann verbessert in *pijālägä* (vgl. oben 33 *pijäledin*).

Mannes zwei Männer und zwei Frauen zur Mutter der Braut. **77** Wenn man nach dem Grund ihres Kommens fragt, dann sagt man: »Das ist der Gang nach der *čöčürä*« (Mehlspeise, пельмень). **78** Dann lädt die Mutter der Braut sie ein mit den Worten: »Ich habe meine Nachbarn und Freunde zu *čöčürä* eingeladen«, und sie kommen. **79** Die Nachbarn kommen jeder mit einem weißen Tuch herein. **80** Die *čöčürä* kochen die Frauen, die soeben eingetreten sind, essen sie und stellen mit den Worten: »Für das Zimmer des jungen Mannes« eine Schüssel mit *čöčürä* bereit. **81** Die Frauen, die von beiden Parteien gekommen sind, halten im Haus der Mutter der Braut die beiden von seiten des jungen Mannes gekommenen Männer fest und reiben ihnen je eine Handvoll Mehl in das Gesicht. **82** Wenn die Frauen den beiden Männern das Mehl ins Gesicht schmieren können, dann haben die Frauen gewonnen; **83** dann nehmen sie eine Schüssel *čöčürä* und kehren in das Haus des jungen Mannes zurück. **84** Diese Schüssel voll *čöčürä* bringen sie mit und stellen sie in die Kammer des jungen Mannes. **85** Die Bekannten und engeren Freunde des jungen Mannes bringen jeder ein bis zwei Stücke Stoff und je eine Schale voll Obst mit. Wenn die Freunde des Bräutigams zusammen sind, dann stellen sie die *čöčürä* aus dem Hause des Mädchens in die Mitte. Der junge Mann und die Braut gehen ebenfalls zur Mitte, und das Mädchen bleibt mit einer Schale und einem Löffel in der Hand dort stehen. **86** Der junge Mann geht an die Schüssel heran, nimmt mit dem Schöpflöffel *čöčürä* heraus und tut sie in die Schale, die die Braut in der Hand hält. **87** Die Braut gibt den Freunden des jungen Mannes immer nur ein Stück *čöčürä* und steckt sie ihnen in den Mund. **88** In dieser Weise tut der junge Mann (die Speise in die Schale) und **89** die Braut verteilt sie den andern jungen Leuten. **90** Wenn man allen zur Hochzeit gekommenen Leuten *čöčürä* gegeben hat, dann läßt man vier Stück *čöčürä* übrig; **91** von den übriggebliebenen vier Stücken *čöčürä* nimmt das Mädchen eines, und zwar mit eigener Hand aus der Schüssel, tut es in eine Trinkschale und steckt es mit einem Löffel dem jungen Mann in den Mund. **92** Der junge Mann nimmt mit eigener Hand ein Stück *čöčürä* aus der Schüssel und steckt es dem Mädchen in den Mund. **93** Mit den übrigen zwei Stücken *čöčürä* macht man es in derselben Weise. Der junge Mann nimmt die Tasse, die die Braut in der Hand hat, und gibt ein Stück *čöčürä* der Braut-*jäṅgä*; **94** die Braut nimmt die Tasse, die der junge Mann in der Hand hat, tut das letzte Stück *čöčürä* in eine Tasse und gibt es der *jäṅgä* des jungen Mannes. **95** Auf diese Weise macht man es im Zimmer des jungen Mannes. **96** Man holt aus dem Zimmer der Braut den Schleier und wirft ihn ihr über das Gesicht. **97** Die Eltern der Braut kommen mit den Gästen aus ihrer Gemeinde ins Haus des jungen Mannes; sie speisen einen Tag lang, nehmen ihre Tochter mit, und wenn sie ihren Schwiegersohn eingeladen haben, gehen sie nach Hause. **98** Wenn es Abend geworden ist, dann geht der junge Mann mit zweien seiner Freunde ins Haus der Braut. **99** Zur Schwelle des Hauses, in dem die Eltern der Braut wohnen, gekommen, sprechen diese drei Leute: »Der Schwiegersohn überbringt seinen Gruß (und läßt sagen): »Ich fürchte mich!« Hierauf spricht der Schwiegervater, im Hause sitzend, folgendes:

**100** »Er soll sich nicht fürchten, er soll eintreten.
Neun Söhne soll er bekommen,
Eine Tochter soll er bekommen.



*Käš jatar bolsun!*
*Sähär qopar bolsun!*
*Tüñnük ačar bolsun!«*

*däp qejin atesi džugāp bärdi.* **101** *Andin kälgän bu üč kiši: »As-salām aläjküm! Xudā mārak qilsun!« däp kirür.* **102** *Andin bu üč kišigä qizniñ anesi üč jayliq qojarlar.* **103** *Bu üč kišigä yizā qojarlar.* **104** *Γizā jäp-polyandin kejin qizniñ ata anesi qizini apčiqip küj'oyli birlän bir dasturqanda olturyuzup qiziniñ aldida bir qur öj džabduyi bärürlär. Andin qizini küj' oyliya berip uzetip-qojarlar.* **105** *Andin bu toj törtünči küni bolyanda jigitniñ at'anesi qizniñ at'anesini uruq qujáši birlän čirlap kälür.* **106** *U mäjmāllarya bir kün aš qojup-bärärlär.* **107** *Andin bešinči küni jigitniñ at'anesini uruq qujáši birlän čirlap bir kün aš qojup-pärärlär.* **108** *Qizniñ anesi janar gaxta qizini xaqniñ otresiya apkirip čümbetini elib-aturlar.* **109** *Andin toj qilyan ikki täräpni »quda, quda« därlär.* **110** *Bu tojni šu josunda qilip-bärärlär.* **111** *Kelini qejin atesiniñ etini atamajdʊ.* **112** *Qejin atesiniñ eti bašqa adämniñ etiya oxšaš bolsa, bašqa adämni etini atajdʊ.* **113** *Jigitniki at'anesini qiz »äkäm, apam« däjdʊ.* **114** *Jigit qizniñ at'anesini häm »äkäm, apam« däjdʊ.* **115** *Qejin atesiya, qejin anesiya elišip birlä jürä-bärär.* **116** *Üzini häm japmajdʊ.*

## *IXa. Qara-Xodžāniñ toj qilyeni.*

Diktiert von demselben.

**1** *Jänä bir munča adämlär toj qilsa, jigit birlän qiz köñül tepišip-qalsa, bu qizniñ at'anesi bašqa järgä bärmäk bolup-qalsa, bu jigit bu qizni apqečip-kätär.* **2** *Bu qizni aladuryan bašqa jigit qoliya pičaq elip üč küñgäčelik istär.* **3** *Qizniñ at'anesi qizini üč küñgäčä istär.* **4** *Bu üč kün bolyuča, bašta aladuryan jigit tepib-alsa, apqašqan jigittin tartib-atur.* **5** *Bu jigit tartib-alsa, qizniñ at'anesiya tojliq bärmäj elip-kätür.* **6** *Mägär qizniñ öz at'anesi tepib-alsa, bašteki jigitkä tojliq elip-pärür.* **7** *Üč küñgäčä hīč qāsi tepib-al'-almasa, apqašqan jigit bir qur toj džabduyi elip at'anesi birlän mečitligini elip nāmāqulliqqa kälür.* **8** *Jigitniñ at'anesi qizniñ at'anesiya ornidin qopup qol baglap turup »bizniñ oyul jaman išlärni qiliptʊ!* **9** *Ämdi, här qačan bolsa, bir ärgä bäräduryan bolyandin kejin bizniñ günāhimizdin ötsäñlär«, däp, »biz*

Spät soll er sich legen,
Früh soll er aufstehen.
Das Rauchloch soll er offen halten!«

So antwortet der Schwiegervater. **101** Nun sprechen die drei Leute: »Der Friede sei mit Euch! Der Herr segne Euch!« und treten ein. **102** Darauf gibt diesen drei Leuten die Schwiegermutter drei Tücher. **103** Man stellt den drei Leuten eine Speise vor. **104** Nachdem man die Speise gegessen hat, holen die Eltern der Braut ihre Tochter herein und lassen sie mit dem Schwiegersohn an einem Tischtuch Platz nehmen und stellen vor der Braut eine Garnitur Hausgerät auf. Sodann übergeben sie ihre Tochter dem Schwiegersohn und begleiten sie. **105** Am vierten Tag der Hochzeit laden die Eltern des jungen Mannes die Eltern der Braut mit Freunden und Verwandten ein. **106** Diese Gäste bewirtet man einen Tag lang. **107** Am fünften Tag der Hochzeit lädt man die Eltern des jungen Mannes mit Freunden und Verwandten ein und bewirtet (auch) sie einen Tag lang. **108** Während die Mutter der Braut nach Hause geht, holt man die Braut in die Mitte der Hochzeitsgesellschaft und wirft ihr den Schleier über. **109** Man nennt die beiden Parteien, die die Hochzeit veranstaltet haben »*quda, quda*« ([angeheiratete] Verwandte). **110** Eine Hochzeit feiert man in dieser Weise.

**111** Die Schwiegertochter darf den Namen ihres Schwiegervaters nicht aussprechen. **112** Wenn der Name ihres Schwiegervaters dem eines anderen Mannes ähnlich lautet, dann nennt sie ihn mit dem Namen des anderen Mannes. **113** Die Braut sagt zu den Eltern des jungen Mannes »Papa« und »Mama«, **114** der junge Mann zu den Eltern seiner Braut ebenso. **115** Wenn die Braut sich an ihre Schwiegereltern gewöhnt hat, dann lebt sie mit ihnen zusammen. **116** Ihr Gesicht verschleiert sie [dann auch] nicht.

## IXa. Hochzeitsbrauch von *Qara-Xodžā*.

**1** Wenn man heiraten will, und sich die Herzen zweier junger Menschen gefunden haben, dann raubt der junge Mann das Mädchen, wenn die Eltern vorhaben, das Mädchen anderweitig zu verheiraten. **2** Der andere junge Mann, der das junge Mädchen (nach dem Willen der Eltern) heiraten sollte, nimmt ein Messer in die Hand und sucht das Mädchen drei Tage lang. **3** Auch die Eltern suchen das Mädchen bis zu drei Tagen. **4** Wenn der Mann, der das Mädchen ursprünglich heiraten sollte, in diesen drei Tagen das Mädchen auffindet, dann nimmt er es dem jungen Mann, der es geraubt hat, ab. **5** In diesem Fall zahlt er den Eltern des Mädchens das Brautgeld nicht und nimmt das Mädchen mit sich fort. **6** Wenn aber die Eltern das Mädchen selbst auffinden, dann zahlt er (d. h. der Räuber) dem jungen Mann, der das Mädchen anfänglich heiraten sollte, das Brautgeld. **7** Kann keiner von beiden während dieser drei Tage das Mädchen auffinden, dann geht der junge Mann, der das Mädchen geraubt hat, mit seinen Eltern und Leuten seiner Gemeinde (und bringt) eine komplette Aussteuer; diese kommen (zu den Eltern des Mädchens), um (das Verhalten ihres Sohnes) zu mißbilligen[1]. **8** Die Eltern des jungen Mannes stehen vor denen des jungen Mädchens von ihren Plätzen auf, und mit gekreuzten Armen stehend sprechen sie: »Unser Sohn hat schlimme Sachen angerichtet; **9** jetzt (oder) wann es auch nur sein

[1] Vor 8 scheint eine Lücke im Text zu sein. Wohl zu ergänzen: Man nimmt Platz und nach einiger Zeit ....



*nā-māqul« däp qol baglap-tururlar.* **10** *Qizniñ at'anesi bir munča aččiylenip bularniñ günāhidin ötür.* **11** *Andin ikki täräp jaxši bolušup bir kün qizniñ tärāpigä jigitniñ at'anesi aš bärür.* **12** *Andin bir kün jigitniñ at'anesiya aš bärür.* **13** *Eniñ kejin »quda badža« bolušup ötär.* **14** *Apqašqan tojniki qājdesi šu dur.*

## *IX b. Qara Töbeniñ toj qilyeni.*

Diktiert von *Tömür-Xān. Xami (Qomul)*, 20. 2. 1892.

**1** *Bir ädämniñ qizini bir ädämniñ oyli körüp hämmä jigit aya-īnileri birlän, axšām bolsa, qizniñ atesiniñ öjigä berip olturup nayma qilip qatar maqām äjtadø; äjt'almayanniñ börkini dāpqa selip čȫrädø.* **2** *Qiz usul bilsä, usul ojnap-pärädø.* **3** *Šundaq on, qanča kün jürüp tojluq elišadø.* **4** *Ämdi tojluyiya alti pārča rāx, bir tayar buyudaj, bir boda, bir ikki qoj, bir džiñ čaj, qanča jemiš, on džiñ araq bärädø.* **5** *Ämdi tojya čirlayanda ikkisiniñ atesi özleri här öjgä berip jigitnikidä čirlajdø; ägär qizniñ öjigä jeqin bolsa, qiznikidä kälädø.* **6** *Jigitnikidin nikāya qiznikidä baradø. Šu käčesi »toj bašlajdø« däp tañ atquča nayma qilip olturadø.* **7** *Araq ičäduyallar araq ičädø, jemiš mȫgä jäjduyallar jemiš mȫgä jäjdø.* **8** *Aš-mø jäjdø, čaj-mø ičädø hämmesi.* **9** *Ärteligi nikā qiladø.* **10** *Nikāya baryanda qizniñ atesiniñ öjidin baryan čoñ ädämlärgä taqsaya nānni, qojnuñ üčȫgü bašlerini, jänä bir taqsaya görȫč apkälädø, bir qarčuyača gȫš qojadø, ušaqleriya üč čobatniñ üstünigä bir zärrä »nȫrin« däp qojnuñ üčȫgüsidin qilyan närseni saladø, bir zärrä görȫč, bir pārča gȫš bärädø.* **11** *Jigit aya-īnileri birlän talāda turadø.* **12** *Jigitkä ton, čamča, bir ötük, bir pota, bir börük bärädø qizniñ atesi.* **13** *Axšemi ikki džiñ gaxtida qizniki öjidin jigitniñ öjigä orun salyeli ikki är, ikki xotun, jigitnikidin häm ikki är, ikki xotun jigitniñ yodžuresiya orun salyeli kirädø.* **14** *Qiznikidin bir orun, bir jortqan, ikki jastiq elip kälädø, jigitnikidin-ma oxšaš apkälädø.* **15** *Bular orun selip-kelip čelišadø.* **16** *Qizniñ ädämleri zōr čiqsa, här gaxtida jigit qizniñ pärmānida boladø; jigitniñ ädämleri zōr čiqsa, här gaxtida xotun ärniñ pärmānida boladø.* **17** *Čelišqanda, är xotun birlän čelišsa-ma jā xotun xotun birlän čelišsa-ma, šunuñya qaramajdø.* **18** *Orun sap öjigä baryandin kejin qizni arabaya olturyuzup üč tört xotunlar jigitniñ yodžuresiya tüšürüp-pärädø.* **19** *Qiznikidin bir töš näčän neni birlän, jigitnikidin-ma bir töš näčän neni birlän elip-kelip qiznikidin apkälgän gȫšni astinida qojup, jigitnikidin apkälgän gȫšni üstünidä qojup köčürüp-kälgänlär jäjdø, ušaq-ušaq toyrap nañya elišturup jäjdø.* **20** *Qiz-ma jigit-ma bu gȫšni häm jäjdø.* **21** *Jigitniñ qoliya*

mag, verzeiht uns unsere Sünden, da ihr ja doch vorhattet, Eure Tochter einem Manne zu geben. Wir mißbilligen (sc. was unser Sohn getan hat)«. **10** Die Eltern des Mädchens ärgern sich ein wenig und dann verzeihen sie ihnen ihre Sünden. **11** Danach sind die beiden Parteien miteinander versöhnt, und die Eltern des jungen Mannes bewirten die Partei des Mädchens einen Tag lang mit Speise. **12** Auch die Eltern des jungen Mannes bewirtet man einen Tag lang mit Speise. **13** Danach sind alle *quda-badža* (angeheiratete Verwandte) geworden.

**14** Dies ist die Sitte der Raubehe.

## IXb. Hochzeit in *Qara-Töbä.*

**1** Wenn eines Mannes Sohn eines Mannes Tochter gesehen hat, dann kommen alle jungen Leute mit ihren Freunden gegen Abend in das Haus des Vaters des jungen Mädchens, nehmen dort Platz, musizieren und singen eine Reihe gereimter Lieder (*maqām*). Die Mütze desjenigen, der keine kann, legt man auf eine Trommel und läßt sie im Kreise herumgehen. **2** Wenn ein junges Mädchen tanzen kann, dann tanzt es. **3** So feiert man 10 Tage und mehr zusammen die Hochzeit. **4** Jetzt gibt man als Brautgeld 6 Stücke Stoff, 1 Sack Weizen, 1 Stück Vieh, 2 Schafe, 1 *džiñ* Tee, soundsoviel Obst und 10 *džiñ* Schnaps. **5** Wenn man jetzt zur Hochzeit einlädt, dann gehen die Väter der beiden jungen Leute selbst in das Haus des anderen und laden in das Haus des jungen Mannes ein. Wenn es nahe zum Haus des jungen Mädchens ist, dann geht man ins Haus des jungen Mädchens. **6** Zur Trauung geht man vom Haus des jungen Mannes in das der Braut. In dieser Nacht beginnt man die Hochzeitsfeier, und man sitzt beisammen unter Musizieren bis zum aufgehenden Morgenrot. **7** Schnapstrinker trinken Schnaps, Obstesser essen Früchte. **8** *Palau* und Tee wird von allen genossen. **9** Am nächsten Tag findet die Trauung statt. **10** Wenn man zur Trauung gegangen ist, setzt man auf einer Schüssel den aus dem Haus des Brautvaters gekommenen Erwachsenen Brot, Hammeleingeweide und -köpfe, und auf einer anderen Schüssel Reis vor; man legt bis zu einem halben Schaf Fleisch darauf. Den Jungen gibt man auf 3 Flachbroten ein wenig *nårin*, das aus Hammeleingeweiden gemacht wird, etwas Reis und ein Stück Fleisch. **11** Der Bräutigam bleibt mit seinen Freunden vor dem Haus stehen. **12** Ihm gibt der Brautvater einen *xalat*, 1 Hemd, 1 Paar Stiefel, 1 Gürtel und 1 Mütze. **13** Abends, zur Zeit des zweiten Kanonenschusses, kommen aus dem Brauthaus in das des jungen Mannes zwei Männer und zwei Frauen, um das Bett herzurichten; ebenso auch aus dem Haus des jungen Mannes selbst. **14** Von der Braut bringen sie ein Bett, eine Decke und zwei Kissen mit; genau so auch vom Bräutigam. **15** Wenn diese Leute das Bett hergerichtet haben, ringen sie miteinander. **16** Siegen die Leute der Braut, dann steht der Mann immer unter dem Befehl der Frau, siegen die des Bräutigams, dann steht die Frau immer unter dem Befehl des Mannes. **17** Bei dem Kampf achtet man nicht darauf, ob Mann mit Frau oder Frau mit Frau kämpfen. **18** Nachdem man das Bett hergerichtet hat und in das Haus gegangen ist, dann setzt man die Braut auf einen Wagen, und drei bis vier Frauen bringen sie in das Haus des Bräutigams. **19** Aus dem Brauthaus bringt man Hammelbrust mit etwas Brot; das gleiche auch aus dem Haus des Bräutigams; das erstere legt man zu unterst, das letztere zu oberst. Dies bekommen die Begleiterinnen. Sie zerteilen es in ganz kleine Stücke und essen es zusammen mit Brot. **20** Auch das Brautpaar ißt davon. **21** Man legt die Hände der Braut und die des Bräutigams ineinander und mit

*qizniñ qolini tutquzup »amānät tegildi-mʋ?« däp xaq čiqip-kätädʋ.* **22** *Bular jigitniñ atesiniñ öjidä jetip-qaladʋ.* **23** *Köčürüp-apkälgän mäzlümlär jigitniñ atesiniñ öjidä tañ atqučeliq mäjmān bolup ärteligi janadʋ.* **24** *Qiz saq čiqsa, bälgisini jayliqni köčürgän jäñgälärgä bärädʋ; saq čiqmasa, bir čobatniñ otresini ojup čöresini jäñgälärgä körsätädʋ.* **25** *Jäñgäleri bučobatni apperip qizniñ at'anesiya körsätädʋ.* **26** *Qizniñ at'anesi körüp aččiyi kelip qizini jaman urup surajdʋ.* **27** *Här kim juqqan bolsa, tojluqni šunuñdun elip jigitkä bärädʋ; jigit qizni qoja-bärädʋ, tojluyini häm töletip-pärädʋ.* **28** *Mägär saq čiqsa, qizniñ at'anesi xōšāl bolup qizya qanča egin-ajaqlar qilip-pärädʋ.* **29** *Ärteligi jigitniñ aya-īnileri hämmesi araq, jemiš elip-kelip jigitni mäjmān qiladʋ.* **30** *Džugan-čōkänlär qizya jemiš apkälädʋ.* **31** *Bular hämmesi nayma qilip, pota ojnap axšemi janadʋ; araq ičip jemiš jäp janadʋ.*

**32** *Qizniñ at'anesi birlän jigit at'anesi burun gōpläškändä jigit xotun aladʋ, qiz ärgä čiqadʋ; qajsi gaxta burun jigit birlän qiz gōplešip kejin at'analeridin ruxsa surajdʋ.*

## X. *Tojda qiz köčürgändä äjtqan naxša (»hāj, hāj jäläñ«).*

Diktiert von *Bosuq-Nijāz* in *Xami* (*Qomul*) am 14. 2. 1892.

**1** *Šu naxšeni behīštä hūr qizleri, pōrištälär äjtqan, Ädämni tupraqtin sürät qilip džān kirgürürdä.* **2** *Hāli šu naxšeni biz qomulluq tojda äjtadibiz, böläk gaxta mäjlis qip ojnayanda äjtadʋ.* **3** *Tojda qizni atesiniñ öjidin ärnikidä apparyuča qizniñ čöresini mäzlümlär qabap mäzlümlärniñ čöresini jigitlär qabap xotunlar-ma bu naxšeni äjtadʋ näzmiläp, jigitlärma äjtadʋ:*

| | | | |
|---|---|---|---|
| **4** *Äggäl bašlap* | *Xudāni* | *Jāt ätäjniñ,* | *jār, jār!* |
| *Pajyambärlär* | *rōhini* | *Šāt ätäjniñ,* | *jār, jār!* |
| **5** *Äggäl dunjā* | *joq edi,* | *Päjdā qildi,* | *jār, jār!* |
| *Dōsti hebīp* | *xātiridin* | *Päjdā qildi,* | *jār, jār!* |
| **6** *Näčän türlük* | *tupraqni* | *Kältürdilär,* | *jār, jār!* |
| *Palčiq etip* | *Ädämni* | *Sürät qildi,* | *jār, jār!* |
| **7** *Kältürdilär* | *rōhini,* | *Türgüzdilär,* | *jār, jār!* |
| *Ädäm ata* | *tirilip* | *Imān äjtti,* | *jār, jār!* |
| **8** *Džümlä äläm* | *pōrištä* | *Hajrān qildi,* | *jār, jār!* |
| *Ädäm ata* | *tirilip* | *Jalγuz edi,* | *jār, jār!* |

den Worten: »Ist das anvertraute Gut (d. h. die Braut, denn sie ist ja Ware) erlangt worden?« gehen die Leute hinaus. **22** Diese gehen nun in das Haus des Vaters des jungen Mannes. **23** Die Frauen, die die Braut begleitet haben, bleiben die Zeit bis zur Morgenröte im Haus des Vaters des jungen Mannes ebenfalls als Gäste und kehren dann zurück. **24** Wenn die Braut unberührt war, dann gibt man den *jäṅgä*, die sie begleitet haben, als Beweis das Tuch mit; andernfalls macht man in die Mitte eines Flachbrotes ein Loch und zeigt es den *jäṅgä*. **25** Diese nehmen das Flachbrot mit und zeigen es den Brauteltern. **26** Die Eltern werden nun zornig, schlagen ihre Tochter furchtbar und verhören sie. **27** Wer das Mädchen auch berührt haben mag, von dem nimmt man das Brautgeld und gibt es dem Bräutigam. Dieser läßt das Mädchen laufen; das Brautgeld läßt er sich bezahlen.

**28** Wenn das Mädchen aber sich als unberührt erweist, freuen sich seine Eltern und geben ihm viele Kleider und Schuhe zum Geschenk. **29** Am andern Morgen kommen alle Freunde des jungen Mannes mit Schnaps und Früchten und bewirten ihn. **30** Jung verheiratete Frauen bringen der Braut Früchte. **31** Alle musizieren zusammen, spielen das Gürtelspiel, und am Abend kehren sie heim, nachdem sie Schnaps getrunken und Obst gegessen haben.

**32** Junge Leute verheiraten sich, wenn sich ihre Eltern vorher miteinander besprochen haben. Die jungen Leute fragen immer ihre Eltern um Erlaubnis, auch wenn sie sich zuerst besprochen haben.

## X. Vortrag nach dem Einzug des jungen Mädchens in das Haus des Mannes.

**1** Dieses Lied (sangen) die *Ḥūrī*, sogenannte Engel, im Paradies, als (Gott) Adam aus Erde gebildet hatte und ihm die Seele gab. **2** Wir Leute aus *Qomul* singen dieses Lied zu Hochzeiten; sonst singt man es auch, wenn man sich zu Spiel und Tanz versammelt hat. **3** Ehe man bei einer Hochzeit die Braut aus dem Vaterhaus in das Haus des Mannes bringt, singen sowohl die Frauen wie die jungen Leute dieses Lied in langgedehnter Melodie, indem um die Braut herum die Frauen und um diese die jungen Leute einen Kreis bilden.

**4** Ehe wir beginnen, wollen wir uns des Herrn erinnern, Liebste, Liebste![1]
Den Geist der Propheten wollen wir erfreuen, Liebste, Liebste![1]

**5** Früher war die Welt nicht, er (Gott) hat sie offenbar werden lassen, Liebste, Liebste![1]
Der geliebte Freund (= Gott) hat sie aus seinem Sinn offenbar werden lassen, Liebste, Liebste!

**6** Eine wievielfältige Erde hat er geschaffen, Liebste, Liebste!
Aus Lehm hat er den Adam gebildet, Liebste, Liebste!

**7** Geschaffen hat er seinen Geist, beseelt hat er ihn, Liebste, Liebste!
Der Vater Adam, zum Leben erweckt, hat sein Glaubensbekenntnis abgelegt, Liebste, Liebste!

**8** Die ganze Welt, die Engel, machte er staunen, Liebste, Liebste!
Der Vater Adam, zum Leben erweckt, war allein, Liebste, Liebste!

---

[1] Dies *jār*, *jār* kommt auch in einigen qazaq. Liedern vor (»Proben« III). Dies *džar*, *džar* faßt Radl. als eine Art Interjektion auf. Ich möchte es, hier wenigstens, lieber als Anrede bzw. Zuruf an die Braut auffassen, aus pers. یار.





**9** *Hagā ana Ädämgä Łājiq edi, jār, jār!*
*Toj qiłmaqliq Ädämdin Qalγan-turur, jār, jār!*
**10** *Bu tojnuki birisi Ölüm turur, jār, jār!*
*Häsän birlän Hüsäjn Kärbälāda, jār, jār!*
**11** *Lebi täšnä ołturur Rāhät üčün, jār, jār!*
*Üsüp birlän Zulajqā Misr ičidä, jār, jār!*
**12** *Joqtur teñi džahānda, Misr ičidä, jār, jār!*
*Üsüp birlän Zulajqā Qeridiłar, jār, jār!*
**13** *Išq otini ālämgä Teridiłar, jār, jār!*
*Üsüp birlän Zulajqā Bołsa edi, jār, jār!*
**14** *Āšiqliqni ułardin Sursa edi, jār, jār!*
*Haq taālā Ādämni Türgüzdilär, jār, jār!*
**15** *Hūr qizłeri behištä Čiñčiñ äjtti, jār, jār!*
*Haq taālā Ādämni Jaxši qiłdi, jār, jār!*
**16** *Čačrap ötkän džāränni Sekiz däñlär, jār, jār!*
*Sekiz qizniñ birini Siñnim däñlär, jār, jār!*
**17** *Qizlar-mɞ-γō xirāman Jāri birlän, jār, jār!*
*Qiz anesi jiγlajdɞ Zāri birlän, jār, jār!*
**18** *Ärgim, ärgim jołlarda Qiz kälädɞ, jār, jār!*
*Qiził tonni pürkenip Kim körädɞ, jār, jār?*
**19** *Pürkänmä qiz, pürkänmä, Tojuñ bołdi, jār, jār!*
*Altun birlän quršudum, Öjüñ bołdi, jār, jār!*
**20** *Aq aqqina tošqanlar Qumda ojnar, jār, jār!*
*Qiz almaγan jigitlär Tojda ojnar, jār, jār!*
**21** *Qiził qiził pijāzniñ Pōsti tola, jār, jār!*
*Qiz almaγan jigitniñ Därdi tola, jār, jār!*
**22** *Qara qara qarγalar Xarmanda dur, jār, jār!*
*Qiz almaγan jigitlär Harmānda dur, jār, jār!*
**23** *Jük ástinda qačañni Dāt básiptɞ, jār, jār!*
*Atañ birlän anañni Γam básiptɞ, jār, jār!*
**24** *Siñnim seniñ qiliqiñ Miñγa jätär, jār, jār!*
*Sačmáqiñniñ sáčisi Järgä tägär, jār, jār!*
**25** *Hāj, hāj Jäläñ, hāj Jäläñ Bašládilar, jār, jār!*
*Gülni elip čägmäñgä Tašládilar, jār, jār!*[1]

---

[1] Dies Lied findet sich in Le Coqs »Sprichwörtern und Liedern aus Turfan« (Baeßler-Archiv 1911) als »Liebeslied aus *Qara-Xōdža*«; es entsprechen dort unseren Str. **4**: S. 62; 9, 5—6; **16**: 56; 6, 21—24; **17**: 56; 6, 29—32; **18**: 56; 6, 1—4; **19**: 56; 6, 13—16; **20**: 56; 6, 25—28; **21**: 56; 6, 33—36; **22**: 56; 6, 37—40.

**9** Die Mutter Eva war Adams würdig, Liebste, Liebste;
Das Hochzeitmachen besteht schon seit Adam, Liebste, Liebste!

**10** Zur Hochzeit gehört (noch) eins: das ist der Tod, Liebste, Liebste!
*Ḥasan* und *Ḥusajn*, (sie liegen) in *Kärbälā*, Liebste, Liebste!

**11** Ihre durstigen Lippen liegen zur ewigen Ruhe, Liebste, Liebste;
*Jūsuf* und *Zulajxā* in Ägypten, Liebste, Liebste!

**12** Nicht gibt es ihresgleichen in der Welt, (und?) in Ägypten, Liebste, Liebste;
*Jūsuf* und *Zulajxā* sind (auch) alt geworden, Liebste, Liebste!

**13** Das Feuer der Liebe haben sie in die Welt gesät, Liebste, Liebste;
Wenn *Jūsuf* und *Zulajxā* noch wären, Liebste, Liebste,

**14** Dann könnte man sie nach ihrem Liebesglück fragen, Liebste, Liebste;
Gott, der Allerhöchste, hat (ja) Adam zum Leben erweckt, Liebste, Liebste!

**15** Die *Ḥūrī*-Mädchen im Paradies sangen das Hochzeitslied, Liebste, Liebste;
Gott, der Allerhöchste, hat Adam gut geschaffen, Liebste, Liebste!

**16** Nennt mir die acht vorüberspringenden Rehe, Liebste, Liebste;
Von acht Mädchen eines nennt mir jüngere Schwester, Liebste, Liebste!

**17** Die Mädchen prahlen wohl mit ihrem Geliebten, Liebste, Liebste;
Des Mädchens Mutter (aber) weint in lauter Klage, Liebste, Liebste!

**18** Auf gewundenen, auf sich schlängelnden[1] Wegen kommt ein Mädchen, Liebste, Liebste!
In ein rotes Kleid gehüllt; wer sieht es, Liebste, Liebste?

**19** Verschleiere Dich nicht, Bräutchen, verschleiere Dich nicht, Dein Hochzeitstag ist gekommen, Liebste, Liebste!
Mit Gold ausgestattet habe ich es, so ist Dein Haus geworden, Liebste, Liebste!

**20** Weiße, ganz weiße Hasen spielen im Sand, Liebste, Liebste!
Die unverheirateten jungen Leute tanzen auf der Hochzeit, Liebste, Liebste!

**21** Der roten, roten Zwiebel Schale ist dick, Liebste, Liebste!
Des unverheirateten jungen Mannes Schmerz ist groß, Liebste, Liebste!

**22** Schwarze, schwarze Raben sitzen auf der Dreschtenne, Liebste, Liebste!
Die unverheirateten jungen Leute sind voll Sehnsucht, Liebste, Liebste!

**23** Unter den Truhen ist Deine Pfanne verrostet, Liebste, Liebste!
Den Vater und die Mutter hat Kummer niedergedrückt, Liebste, Liebste!

**24** Meine Schwester, Deine Koketterien reichen aus für Tausend, Liebste, Liebste!
Der Haarschmuck Deiner geflochtenen Zöpfe geht bis auf die Erde, Liebste, Liebste!

**25** Hei, hei, den Hochzeitsgesang hat man begonnen, Liebste, Liebste!
Die Rose (sc. die Braut) hat man ins wilde Strauchwerk geworfen, Liebste, Liebste!

---

[1] Katanov und v. Le Coq übersetzen so. Katanov scheint aber deutlich *ärgim* gehört zu haben, was moṅγ. ist, »hauptsächlich, oberst«, in Ost-Türkistan aber »rein, weit« bedeutet (*Fähmī*), als Synonym zu *uzaq*, *pāk*.



## *XI. Sünnät toj qilγeni.*

Diktiert von *Mežit-* (*Müžüp-*) *Āxund*, 26. 7. 1891.

1 *Oγul bala jätti jašqa kirgändä sünnät qilurlar.* 2 *Sünnät qiladurγan gaxta tola aš sular qilip bir kün är xalqlar qurān oqup bir kün aš bärärlär.* 3 *Mäzlim xaqlarγa jänä bir kün aš bärärlär.* 4 *Bu sünnät qiladurγan baleni*[1] *özi birādärleri birlän at minišip ojnar.* 5 *Bu baleniñ beligä on toquz jaγliq asarlar.* 6 *Bešiγa dastar kīgizip dasteriγa kümüš qaš sančip-qojarlar.* 7 *Bu ballar bir kün at minip ojnarlar.* 8 *Bu toj bolup üč kün bolγanda xatna qiladurγan kišini qišqirip kälsä, bu toj qilγallarniñ xolum xošnesi tola bolsa, bir sār, bāš-alti misqāl, az bolsa, bir-ikki misqāl apkirip bu baleniñ bešidin čörüldürüp bu sünnät qiladurγan kišigä qojarlar.* 9 *Andin bu sünnät qiladurγan kiši tajār bolup turarlar.* 10 *Bu baleniñ ištan köññegini saldurup öjniñ otresida džōza qojup üstünigä jeñi kigizdin bir parča kīgiz selip bu baleni bir adäm put qolini mähkäm tutup džōza üstünidä olturarlar.* 11 *Sünnätč'äkä aspābini tajār qilip-qojup bu mečitlik qōmlar džōzeniñ čöresidä olturup jätti qetim tägbir äjtarlar.* 12 *Jätti qetim tägbir äjtip-polγanda bu sünnätči baleniñ čočeγini tutup-turup, bu kiši özi üč qetim tägbir äjtärlär; törtinči tägbirdä »Allā äkbär!« däp käsärlär.* 13 *Bu baleni jataduryan džǟjiγa apperip qisqačni čiqerib-elip čočeγiniñ üstünigä äski paxteniñ köjdürgän külini qojarlar.* 14 *Bu sünnätčiniki qoli jeniq bolsa, üč tört kündä saqajarlar.* 15 *Qoli eγir bolsa, bāš-on kündä saqajarlar.* 16 *Bu sünnät tojni »kičik baleniñ xatna toji« därlär.* 17 *Bu xatna tojni šu josunda qilarlar.*

## *XII. Nūruzdeki toj (Räsmi).*

Diktiert von *Mežit-* (*Müžüp-*) *Āxund* aus *Turfān* am 27. 7. 1891.

1 *Birinči ajniñ on törti Nūruz bolar.* 2 *Bu Nūruzniñ qājdesi (:) adämlär jeñi eñillar käjädø.* 3 *Uluq ordalarda nahra karnāj čaladø.* 4 *Ušaq xalqlar Nūruz küni jäjdurγan γizāsiγa somsa saladø.* 5 *Ušaq qiz, džugallar, jigitlär Nūruz küni bir kün käškäčelik mäjlis ojnajdø.* 6 *Čoñ amaldālar ol küni qirγa čiqip uruq čečip »jil örüldi!« däp kün qilip-qojar.* 7 *Andin kelip Nūruz namāzi däp Nūruz käčesi tört räkät namāz ötäp jurtniñ háqiγa duā qilur.* 8 *Andin bu išlärni jil beši, Nūruz toji därlär.*

## *XIII. Barātteki toj (Räsmi).*

Diktiert von demselben.

1 *Barāt ajniñ on ikkinči käčesi »Barāt« bolurlar.* 2 *U käčesi här adäm qazeniγa toquz qisma γizā qilurlar.* 3 *Mäzlim xaqlar tünniñ járimiγača öjdä olturup Barāt namāzi däp on jätti räkät namāz ötärlär.* 4 *Tünniñ járimi ötkändä uluq mazālarγa berip jiγlap xatmø oqup mäzlimlär täläp qilurlar.* 5 *Är xaqlar tünniñ járimiγača jigirmä jätti räkät namāz*

[1] Versprochen für *bala*. Anakoluthe dieser Art finden sich allenthalben.

## XI. Feier der Beschneidung.

1 Wenn ein Junge sieben Jahre alt geworden ist, nimmt man die Beschneidung vor. 2 Zur Zeit, wo die Beschneidung vorgenommen werden soll, richtet man viele Speisen und Getränke her, und einen Tag lang beten die Männer den *Qor'ān*, und man gibt ihnen einen Tag lang Essen. 3 Die Frauen bewirtet man am nächsten Tag. 4 Das Kind, das beschnitten werden soll, steigt mit seinen Brüdern zu Pferd und spielt. 5 Dem Jungen hängt man 19 Tuchstreifen an den Gürtel; 6 man setzt ihm einen Turban auf, und an den Turban steckt man silberne Nadeln. 7 Die Jungen spielen einen Tag lang zu Pferd. 8 Drei Tage nach diesem Fest ruft man den Mann, der die Beschneidung vornehmen soll; wenn er kommt, und wenn die Veranstalter der Feier, viel Freunde und Verwandte da sind, dann gibt man ihm einen *Sär* oder 5 bis 6 *Misqāl* und, wenn es wenig ist, 1 bis 2 *Misqāl*, schwingt das Geld um den Kopf des Jungen und gibt es dem Beschneider. 9 Wenn dann der Beschneider fertig ist, steht man auf; 10 den Jungen läßt man Hosen und Hemd ausziehen, stellt in die Mitte des Raumes einen Tisch, breitet darüber ein Stück neuen Filz, ein Mann hält Arme und Beine des Jungen fest und man setzt ihn auf den Tisch. 11 Der Beschneider richtet seine Sachen her; die Leute aus der Gemeinde stehen um den Tisch herum und sprechen siebenmal das »*Allāh äkbär*!« 12 Sodann ergreift der Beschneider den Penis des Jungen und spricht selbst dreimal das »*Allah äkbär*«; beim viertenmal schneidet er. 13 Man bringt dann den Jungen an die Stelle, wo er liegen soll, holt eine Pinzette hervor und streut ihm auf den Penis die glühende Asche von alter Baumwolle. 14 Wenn der Beschneider eine leichte Hand hat, dann tritt Heilung ein in drei bis vier Tagen, 15 wenn er aber eine schwere Hand hat, erst in fünf bis zehn Tagen. 16 Diese Feier nennt man Beschneidungsfeier kleiner Jungen. 17 Diese Beschneidungsfeier geht auf die genannte Weise vor sich.

## XII. Neujahrsfeier (Skizze).

1 Am 14. des ersten Monates ist Neujahr. 2 Es ist Neujahrssitte, an diesem Tage neue Kleider anzuziehen. 3 In den Häusern der Großen macht man Musik mit Pauken und Trompeten. 4 Kleine Leute nehmen am Neujahrstag *somsa* zur Speise (eine gekochte Fleischspeise). 5 Kleine Mädchen, jung verheiratete Frauen und junge Männer spielen *mäjlis* beim Neujahrsfest einen Tag lang bis spät in die Nacht hinein. 6 Hohe Beamte gehen an diesem Tage ins Feld hinaus, streuen Samen aus und sprechen: »Wieder hat sich ein Jahr gewendet« und machen diesen Tag (so zum Neujahrstag). 7 Wenn sie zurückgekommen sind, beten sie in der Neujahrsnacht das sogenannte Neujahrsgebet mit viermaliger Verneigung; sie beten für das Land. 8 Diese Sache nennt man nun Jahresanfang, Neujahr.

## XIII. Das Fest *Barāt* (Skizze).

1 In der Nacht des 12. im Monat *Barāt* findet das »*Barāt*« statt. 2 In jener Nacht tut jeder in seinen Kessel 9 verschiedene Speisen. 3 Die Frauen sitzen bis zur Mitternacht zu Hause und verrichten unter 17maliger Verneigung das *Barāt*-Gebet. 4 Nach Mitternacht gehen die Frauen zu den *Mazāren* der Heiligen hinaus, weinen, lesen den *Qor'ān* und bitten um Kräftigung. 5 Die Männer verrichten bis zur Mitternacht ein Gebet



*ötärlär.* **6** *Andin är xaqlar-mʊ güriställiqqa berip tañ atquča xatmʊ oqup jaxši ämäl tiläp jiγlar.* **7** *Bu Barāt käčesi ušaq ballar jiγačlarγa (jaγašlarγa) paxta jörgäp jaqqa bulap* ot *tutašturup bäš-on bala (oγul qiz) bir bolup:*

**8** *»Barāt käldi Tujduñlar-mʊ?*
*Maña čalpaq Qojduñlar-mʊ?«*

*däp köčä köčädä sürän selišip tañ atturar.* **9** *Bu qājdalarni bašqa čaγda är xalq häm qilmajdʊ, mäzlim xalq häm qilmajdʊ, kičik ballar häm qilmajdʊ.* **10** *Barātni Rōza ajniñ äggelidä, Barāt ajniñ on ikkinči käčesidä qilurlar.*

## *XIV. Särä dägän qājda (Räsmi).*

Diktiert von *Mežit-* (*Müžüp-*) *Āxund* aus *Turfān* am 28. 7. 1891.

**1** *Üčünč'ajniñ on altinči bolur.* **2** *Üčünč'aj dägeni järlikčä, Xitāča ämäs.* **3** *Sära bolγan künidä är xotullar jaxši aññini kejip egiz järgä čiqurlar.* **4** *Ušaq qiz džugallar jaxši aññini kejip ojnar.* **5** *Jigitlär qizlar birlän bu kün käš bolγunča mäjlis ojnar.* **6** *Čoñ čoñ är xaqlar mäzlimlär jäjdurγan γizāsiγa ärtigändä bir qazañγa toquz qisma γizā qilurlar: buγudaj, aq qonaq, purčaq, arpa, teriq, gȫš, säbzä, pijāz, gürüč.* **7** *Šu toquz γizāni püšürüp hämmä qojašleri birlän olturup jär.* **8** *U Särä küni bu xaqlar öj džabduqi qazan qemišini, hämmesini talaγa apčiqip bir kün Säräni öjdä ot qalamaj talāγa čiqip Särä qilur.* **9** *Bu Säräniñ mänisi uluqlar ālämdin ötkän küllerimiz.* **10** *Šu Säräni daraxniñ jupurmeγi čašqan quleγi bolγanda üčünč' ajniki on altisi qilurlar.*

## *XV. Turpānniñ mäjlis ojnaγeni (Räsmi).*

Diktiert von *Mežit-* (*Müžüp-*) *Āxund* am 11. 8. 1891.

**1** *Bu »mäjlis« dägän ojunni üč hejttä: Nūruzda, Sarāda, Barātta ojnarlar.* **2** *Nūruz küni birinč'ajda, Sarā küni üčünč'ajda, Barāt küni häm üčünč'ajda boladʊ.* **3** *Bu ojunni ojnar bolsa, öjlänmägän jigitlär qizlarni älniñ öjigä kirip »mäjliskä čirlaγenimiz!« däp čirlap kälürlär.* **4** *Andin bu ällär qizlarini bir čoñ mäzlimgä qetip-pärärlär. Andin qiriq-ällik jigit, on bäš-jigirmä qiz bolγanda bu jigitlär üč-tört dāpni čelip naxši äjtip-tururlar.* **5** *Bu džugāllar jigitlärniñ belideki jaγliqini elip ikki qatlap pišiq ešip qizlarγa salurlar.* **6** *Bu qizlar apperip jigitlärgä salurlar.* **7** *Bu poteni olturup salur-bolsa, qizlar jigitlärkä siñar tizini püküp järgä qojup andin pota salurlar.* **8** *Andin jigit qopup qizniñ qešiγa berip bir čöräläp čiqsa, qiz bir čöräläp qolideki poteni jigitkä bärürlär.* **9** *Bu jigit, qiz salγan poteni elip bašqa adämgä salγan bolsa, šu qizniñ potesini tepib-elip šu qiz jigitkä qandaq salγan bolsa, bu jigit qizγama šundaq salurlar.* **10** *Nauāda qizniñ bu mäjlistä ojnajturγan ojneši kälgän bolsa, ikki poteni bir qilip ällärgä*

unter 27facher Verneigung. **6** Sodann gehen die Männer auf den Friedhof, lesen bis zum Aufgang des Morgenlichtes den *Qor'ān*, bitten um guten Verlauf der Dinge und weinen. **7** In dieser *Barāt*-Nacht wickeln kleine Kinder Baumwolle an Stöckchen, tränken sie mit Fett, stecken sie an, und wenn 15 Kinder zusammen sind, singen sie:

**8** »Das *Barāt* ist da, habt Ihr's gehört?
Habt Ihr uns einen Pfannkuchen hingelegt?«

So ziehen sie unter Lärm von Straße zu Straße bis zum frühen Morgen. **9** Diese Sitte wird zu anderer Zeit weder von Männern noch Frauen ausgeübt, auch nicht von kleinen Kindern. **10** Das *Barāt* feiert man vor dem Monat *Rōza*, nämlich am 12. des Monats *Barāt*.

## XIV. Die Sitte des *Särä* (Skizze).

**1** Es ist am 16. des dritten Monats. **2** Dritter Monat, so sagt man in der Landessprache, nicht im Chinesischen. **3** Am *Särä*-Tag gehen Männer und Frauen in guter Kleidung zu erhöht liegenden Stellen hinaus. **4** Kleine Mädchen und jung verheiratete Frauen tanzen in guter Kleidung. **5** Junge Männer und Mädchen spielen an diesem Tag bis spät *mäjlis*. **6** Die ganz großen Männer und Frauen richten schon frühmorgens in einem Kessel 9 Arten Speise zum Essen an: Weizen, weißes Sorgo, Erbsen, Gerste, Hirse, Fleisch, Gemüse, Zwiebel und Reis. **7** Diese 9 Speisen kochen sie, setzen sich mit ihren Verwandten zusammen und essen sie. **8** Am *Särä*-Tag nehmen die Leute ihren ganzen Hausrat, Kessel und Binsenmatten mit hinaus ins Freie; sie feiern *Särä* im Freien, ohne während des einen *Särä*-Tages zu Hause Feuer anzustecken. **9** Die Bedeutung des *Särä*-Festes ist die Erinnerung an den Tod von Heiligen. **10** *Särä* feiert man am 16. des dritten Monats, wenn die Blätter eines Baumes gerade so groß wie ein Mäuseohr geworden sind.

## XV. Das *Mäjlis*-Spiel der Turfāner (Skizze).

**1** Das sogenannte *Mäjlis* spielt man an 3 Festtagen: an Neujahr, *Särä* und *Barāt*. **2** Neujahr ist im ersten Monat, *Särä* im dritten und *Barāt* auch im dritten. **3** Wenn man *Mäjlis* spielen will, dann gehen die unverheirateten jungen Männer ins Haus der Leute und laden die Mädchen zum *Mäjlis* ein. **4** Die Leute geben ihre Töchter einer älteren Frau mit. Wenn dann 40 bis 50 junge Leute mit 25 bis 30 jungen Mädchen zusammen sind, spielen sie auf 3 bis 4 Tamburinen und singen Lieder (*naxši*). **5** Die jungen Frauen nehmen die Gürteltücher von den jungen Männern, legen sie in 2 Teile zusammen, wickeln sie fest zusammen wie einen Pinsel und werfen sie den Mädchen hin. **6** Die Mädchen nehmen sie auf und werfen sie den jungen Leuten hin. **7** Wenn eine den Gürtel werfen will, dann beugen die Mädchen vor den jungen Leuten das Knie, legen ihn auf die Erde und werfen dann den Gürtel. **8** Wenn ein junger Mann aufsteht, zu dem Mädchen hintritt und einmal im Kreis herumtanzt, macht auch das Mädchen eine Wendung und gibt dem jungen Mann den Gürtel, den sie in der Hand hält. **9** Wenn das Mädchen den (zugeworfenen) Gürtel einem andern Mann zuwerfen will, dann sucht ein (anderer) junger Mann den Gürtel des Mädchens und wirft so, wie jenes Mädchen dem jungen Mann den Gürtel zugeworfen hat, dem Mädchen den Gürtel zu. **10** Wenn nun der Gefährte des Mädchens, mit dem es bei dem *Mäjlis* spielen will, da



*tujyuzmastin bu ojnešiya salurlar.* **11** *Mägär ojnešiya qizlar qoš pota sal'almasa, dästläp ojnayan potesini ojnaš jigitigä salurlar.* **12** *Bu salyenini »baš pota, baš pota« därlär.* **13** *Bu mäjlisni šu qājdada ojnap-bolup jigitlär här qāsi čirlap elip-kälgän älniñ qizlerini jäñgesi birlän öjigä apperip-qojup kälürlär.* **14** *Bu ojunni »mäjlis-mäjlis« därlär. Šu qājdeni ojnap aš jämäjdʊ, čaj ičmäjdʊ, usul häm qilmajdʊ.* **15** *Usulni tojda, mäšräp ojnayanda qiladʊ.*

## *XVI. Turpālliqniñ kejimniñ bajāni.*

Diktiert von *Mežit-* (*Müžüp-*) *Āxund* am 3. 9. 1891.

**1** *Är xalqiniñ jazliq aññini — bešiya käjäturyan närseni duppa därlär.* **2** *Jänä bir qismetini börük därlär.* **3** *Börük dägeni ilgärki zamānideki eti, duppa dägeni šu zamānida čiqip-qalyan eti turur.* **4** *Üstigä käjäturyan aññini čamča däjdʊ. Jänä bir munčesi kööñnäk däjdʊ.* **5** *Kööñnäk dägeni šu zamāndeki eti dur, čamča dägeni ilgärki zamānideki eti dur.* **6** *Bāzi xaqlar »bayambär čamča« däp-qojadʊ. »Bayambär« dägeni qalmaqča dägeni.* **7** *Kööñnäkniñ üš qisma eti bar.* **8** *Bu özi uzun adämniñ boji birlän täñ boladʊ.* **9** *U jänä »kalta xantaj« däjdʊ.* **10** *»Kalta xantaj« dägeni adämniñ ištan qiryeqida boladʊ.* **11** *Uzun čapan dägeni u-ma adämniñ boji birlän täñ boladʊ.* **12** *»Kalta dzädžmäk« dägeni u-ma häm ištan qiryeqida boladʊ.* **13** *Kalta xantaj uzun čamčeniñ astinida boladʊ.* **14** *Eniñ üstünigä uzun čamča käjädʊ.* **15** *Eniñ üstünigä kalta džädžmäk käjädʊ.* **16** *Paqta birlän qilyeni džädžmäk, čapan boladʊ.* **17** *Küzlik käjäturyeni-ma häm šu boladʊ.*

**18** *Qišliq käjäturyeni džuba-la boladʊ.* **19** *Džubeni tärä birlän qiladʊ.* **20** *Džubeniñ üstünigä salyan närseni tašliq däjdʊ.* **21** *Qelin čapanniñ astiniya salyenini ästär däjdʊ.* **22** *Džubeniñ čapanniñ ätäk čöresidekini pagaz däjdʊ.* **23** *Kötigä käjgänni jazliqini jalañ ištan däjdʊ, qišliqini paqteliq ištan däjdʊ.* **24** *Bāzilär ištānniñ här ikkisini tambal däjdʊ.* **25** *Ištanniñ teximа »tambal beyi« dägän beyi bar.* **26** *Putqa käjäturyanni jazliqini kepiš däjdʊ, qišliqini ötük däjdʊ.* **27** *Ötükniñ ičigä käjäturyan närseni pajpaq däjdʊ.* **28** *Qišliq bešiya käjäturyan aññi är xaqniñ tumaq däjdʊ, häm kora börük däjdʊ.* **29** *Börükni tülkidä, tärädä qiladʊ.* **30** *Džubeniñ ičigä käjäturyan bir qisma kalta tärä aññini »pi-ga-za« däjdʊ. Bu »pi-ga-za« dägän aññi u-ma häm ištan qiryeqi birlän täñ boladʊ.* **31** *Beligä baylayan närseni pota-ma däjdʊ, bälbaq-ma däjdʊ.* **32** *Poteniñ uzulliqi bäš-on gāz boladʊ.*

**33** *Xotun kiši šāhi šälpär käjädʊ.* **34** *Puli köp bolsa, tabar dürdün käjädʊ.* **35** *Uzun čapan käjsä, tabar ton däjdʊ.* **36** *Quleqiya salyan närseni häm halqa däjdʊ, jigājnä däjdʊ.* **37** *Šu halqeni altundin-ma qiladʊ, kümüštin-ma qiladʊ.* **38** *Čečiya salyan närseni »čaš pöpük« däjdʊ.* **39** *Šu pöpükni altun birlän, kümüš birlän-ma qiladʊ, jipäk birlän-ma qiladʊ.* **40** *Čaš-pöpük käjnidin boladʊ.* **41** *Ikki quleyiniñ ajlideki čačni jañyaq-čač däjdʊ, häm*

ist, dann dreht es zwei Gürtel zu einem zusammen und wirft ihn diesem Freund hin, ohne es den Leuten zu zeigen. **11** Wenn aber die Mädchen ihrem Gespielen einen doppelten Gürtel nicht hinwerfen können, dann werfen sie ihren Gürtel, mit dem sie seither gespielt haben, dem jungen Mann zu. **12** Dies Werfen nennt man »den Hauptgürtel (werfen)«. **13** Wenn die jungen Leute in dieser Weise *Mäjlis* gespielt haben, dann begleiten (jeder einer) sie die Töchter der Leute, die sie eingeladen haben, mit der *jäñgä* zusammen nach Hause. **14** Dieses Spiel nennt man »*Mäjlis*«. Nach dem Spiel ißt man nicht, trinkt auch keinen Tee und tanzt nicht. **15** Man tanzt auf Hochzeiten und bei den Abendspielen.

## XVI. Erzählung von der Kleidung der Turfäner.

**1** Die Sommerkleidung der Turfäner: Das, was sie auf dem Kopf tragen, nennt man die *duppa*. **2** Eine andere Art nennt man Mütze (*börük*). **3** *Börük* war der Name in früheren Zeiten; in der Gegenwart ist der Ausdruck *duppa* gebräuchlicher. **4** Das Kleidungsstück zum Überziehen nennt man Rock (*čamča*). Ein anderes dieser Art nennt man Hemd (*köñnäk*). **5** *Köñnäk* sagt man heutzutage, in früheren Zeiten *čamča*. **6** Ein Teil der Leute nennt es auch *bayambär čamča*. Der Ausdruck *bayambär* ist qalmyqisch. **7** Das Hemd hat (also) drei Namen. **8** Es selbst kommt dem Wuchs langer Leute gleich. **9** Man nennt es auch *kalta xantaj*. **10** Das *kalta xantaj* geht bei Männern bis zum Rande der Hosen. **11** Der lange *čapan* (Überrock) ist auch dem Wuchs eines Mannes gleich. **12** Das *kalta džädžmäk* geht ebenfalls bis zum Rand der Hosen. **13** Das *kalta xantaj* trägt man unter dem langen *čamča* (Rock). **14** Darüber zieht man das lange *čamča*. **15** Darüber wieder zieht man das *kalta džädžmäk*. **16** Ein wattiertes *džädžmäk* gibt einen *čapan*. **17** Die Herbstkleidung ist ebenso.

**18** Die Winterkleidung ist der Pelz (*džuba*). **19** Den Pelz richtet man mit Leder her. **20** Das, was man über den Pelz zieht, nennt man das Äußere. **21** Was man unter einen dicken *čapan* macht, nennt man Futter. **22** Den Randbesatz von Pelz und *čapan* nennt man Saumband (*pagaz*). **23** Sein Hinterteil kleidet man im Sommer in einfache, im Winter in wattierte Hosen. Manche nennen beide Arten Hosen *tambal*. **25** Das Hosenband nennt man auch *tambal beγi*. **26** Die Fußbekleidung für den Sommer nennt man Sandalen (*kepiš*), für den Winter Stiefel (*ötük*). **27** Was man in die Stiefel anzieht, nennt man Fußwickel (*pajpaq*). **28** Die Kopfbekleidung für den Winter ist bei den Männern die Pelzmütze (*tumaq*), auch *kora börük* genannt. **29** Die Pelzmütze wird in Fuchspelz und in Leder gefertigt. **30** Eine Art kurzes Kleidungsstück aus Leder, das man unter dem Pelz trägt, nennt man *pi-ga-za*. Dieses *pi-ga-za* reicht ebenfalls bis zum Rand der Hosen. **31** Das, was man um die Taille legt, nennt man Gürtel (*pota*) oder Hüftenband (*bälbaq*). **32** Die Länge des Gürtels beträgt 5 bis 10 *gäz*.

**33** Die Frau trägt Hosen aus bucharischer Seide. **34** Wenn sie viel Geld hat, kleidet sie sich in helle, geblümte chinesische Seide (*tabar*) und in *dürdün*-Seide. **35** Den langen Überrock, den sie anzieht, nennt man *tabar*-Kleid. **36** Den Ohrenschmuck nennt man auch Ring und Ohrgehänge (*jigäjnä*). **37** Die Ohrringe macht man aus Gold und Silber. **38** Was sie in die Haare steckt, nennt man Haarschmuck (*čaš pöpük*). **39** Diesen Haarschmuck fertigt man aus Gold, Silber und auch Seide. **40** Den Haarschmuck trägt sie hinten (an den Zöpfen). **41** Das Haar vor den beiden Ohren nennt man Backenhaare



*sumbul-čač däjdʊ. Šu čašqa hīš-tämä salmajdʊ.* **42** *Xotun xaqniñ añniniñ jeñi är xaqnikidin uzunaraq boladʊ.* **43** *Tambeli, ötügi, pajpeγi är xaqnikigä oxšajdʊ.* **44** *Börügi häm oxšaš boladʊ, toni häm oxšaš boladʊ.*

**45** *Bala-barqeniñ kejimi oxšaš bolup eti häm oxšaš boladʊ.*

**46** *Kejimni säj-puñ tigädʊ. »Säj-puñ« däp tikinčini däjdʊ.* **47** *Šu säj-puñ dägän ustā är xaqniñ kejimini-ma qiladʊ, xotun xaqniki-ma qiladʊ.* **48** *Özi biläturγan adäm bolsa, özi tigädʊ.*

## XVII. *Qomulluq čantōnuñ här küllügi qilγan išiniñ bajāni.*

Diktiert von *Bosuq-Nijāz. Qomul*, 10. 11. 1892.

**1** *Är kišiniñ qilγan iši šundaq turur.* **2** *Türük ädäm bolsa-ma, mullā ädäm bolsa-ma, här küllügi bäš gax namāz ötäjdʊ.* **3** *Mollalar bolsa, xat pütüp qurān oqujdʊ.* **4** *Talādin otunni är kiši apkälädʊ, jā äšäk birlän, jā arabaγa qošqan at birlän.* **5** *Teriqčiliq qilip ašliqni terīdʊ, suγaradʊ, ōradʊ är kiši.* **6** *Ōrγan ašliqni xotunlar baγlajdʊ. Ašliqniñ baγlerini arabaγa äränlär bosuradʊ.* **7** *Ašliqni jašqan atni äränlär-ma hajdajdʊ, xotunlar-ma hajdajdʊ.* **8** *Otunni očaqqa xotun kiši qalajdʊ.* **9** *Här nöčük aš bolsa, xotun kiši pušuradʊ.* **10** *Eginni-ma xotun tikädʊ, ötükni är kiši tikädʊ.* **11** *Ballarni-ma xotun baqadʊ.* **12** *Xotuni aγrip-qalsa, šunuñ išini är kiši qiladʊ. Inäkni xotun kiši saγadʊ.* **13** *Kīzni, qemišni tolesi är kiši qiladʊ.* **14** *Satadu γan nān bolsa, är kiši qiladʊ; özi jäjduγan nān bolsa, xotun kiši qiladʊ.* **15** *Suni eriqtin-ma, γuduqtun-ma xotun kiši apkälädʊ, suni apkälgeli är kiši ujatadʊ.* **16** *Orunni salγeni xotun kiši dur.* **17** *Tämkini är kiši tartadʊ, on-on bäš jašar jigitlär-ma tartadʊ.* **18** *Xotunlar čilim γañsa tartmaj buruñγa tartadʊ.* **19** *Araqni är kiši-ma ičädʊ, xotun-ma tola ičädʊ.* **20** *Araqni özleri qilmajdʊ, Xitājdin setib-aladʊ.* **21** *Araqniñ bāsi bir džiñniñ alti puñ boladʊ, jätti puñ-ma boladʊ.* **22** *Araqni qizil gōlāñdin, teriq qonaqtin, tolesi arpedin, buγudajdin-ma čiqaradʊ.* **23** *Araqni Qomulda-ma qiladʊ, töbädin Bādžin täräpidin-ma čiqadʊ.* **24** *Qomulluq taqčilar qemizdin-ma araq čiqaradʊ.* **25** *Är kiši palčiqtin tam qoparadʊ, jiγaščiliq qiladʊ, čāj-puñčiliq-ma qiladʊ.* **26** *Čāj-puñni biz uz däjdibiz.* **27** *Är kiši jänä satračliq qiladʊ, tömürčilik-ma qiladʊ.* **28** *Qomulluqtun giläm, böz toqujduγan är kišileri-ma bar, miskārčilik qiladuγeni-ma bar.* **29** *Xat biläduγan xotunlar-ma bizniñ xaqta bar.* **30** *Ballarni kitāpqa oqutqan xotunlar-ma bar.*

## XVIII. 1. *Čantō xaqniñ hejipleri.*

Diktiert von *Naj-Xan* aus *Łogučen* in *Turfān* am 28. 3. 1892.

**1** *Lükčündä haraq ičäduγan xaq tola; gāñdin üč tādžidin tartip puqarāγača: är kiši-ma ičädʊ, xotun kiši-ma ičädʊ, jigit ballar-ma ičädʊ.* **2** *Tämāki-ma tartaduγan xaq tola: är xaq-ma tartadʊ, xotun xaq-ma tartadʊ, jaš ballar-ma tartadʊ.* **3** *Tämāki tartmajduγan xaq šu γaxta az dur.* **4** *Toqsulluq xaq haraqni az ičädʊ, tämākini-ma az tartadʊ.* **5** *Apejīn*

oder Hyazinth-Locken. In diese Haare steckt sie keinen Schmuck. **42** Die Kleidung der Frauen hat längere Ärmel als die der Männer. **43** Ihre Hosen, Stiefel und Fußwickel gleichen denen der Männer. **44** Mütze und Pelz ebenfalls. **45** Die Kleidung von Kindern usw. ist dieselbe, auch mit den gleichen Benennungen.

**46** Die Kleidung näht der Schneider (*säj-puñ*; verderbtes Chinesisch für *caj-fuñ*). *Säj-puñ* bedeutet Schneider. **47** Dieser *säj-puñ* genannte Handwerker stellt die Kleidung für Männer und Frauen her. **48** Wer es selbst versteht, näht es selbst.

## XVII. Was die Türken von *Qomul* jeden Tag treiben.

**1** Ein Mann hat folgendes zu tun: **2** Ob er ein Türk (Analphabet) oder *Mullā* ist, jeden Tag verrichtet er das fünfmalige Gebet. **3** Wenn es *Mullās* sind, so (können) sie schreiben und den *Qor'ān* lesen. **4** Holz holt der Mann von draußen herein mit einem Esel oder mit einem vor den Arba gespannten Pferd. **5** In der Landwirtschaft baut Getreide an, bewässert und erntet der Mann. **6** Das gemähte Getreide binden die Frauen. Die Getreidegarben laden die Männer auf den Wagen. **7** Männer wie auch Frauen treiben das Pferd, das das Getreide drischt. **8** Die Frau muß den Herd mit Holz feuern. **9** Was für eine Speise es auch immer sei, die Frau kocht sie. **10** Die Kleidung näht die Frau und die Stiefel der Mann. **11** Um die Kinder kümmert sich die Frau. **12** Wenn die Frau krank daniederliegt, dann verrichtet der Mann ihre Arbeit. Die Kuh melkt die Frau. **13** Filz und Binsenmatten stellt alle der Mann her. **14** Brot, das verkauft wird, backt der Mann; Brot, das man selbst ißt, die Frau. **15** Wasser aus dem *Aryq* oder dem Brunnen holt die Frau; der Mann schämt sich, Wasser zu holen. **16** Das Lager herrichten muß die Frau. **17** Tabak raucht der Mann, auch 10- bis 15jährige Jungen. **18** Frauen rauchen weder lange (*čilim*) noch kurze Pfeife (*γañsa*), aber sie schnupfen. **19** Schnaps trinken Männer, Frauen sogar sehr viel. **20** Den Schnaps stellt man nicht selbst her, man kauft ihn bei Chinesen. **21** Ein *džiñ* Schnaps kostet 6 *puñ*, auch 7 *puñ*. **22** Man stellt den Schnaps aus rotem *Gaoljañ* (*Sorgo*), aus grober und feiner Hirse, meist (aber) aus Gerste und Weizen her. **23** Schnaps macht man auch in *Qomul*; er kommt (aber) auch aus der Gegend von *Bädžin* (*Pečiñ*) herunter. **24** Die *Qomuler* Gebirgler machen Schnaps auch aus *Qumys*. **25** Männer führen aus Lehm Mauern auf, betreiben Zimmerei[1] und Schneiderei. **26** Den Schneider nennen wir *uz* (eigentl.: Handwerker). **27** Die Männer betreiben auch das Barbier- und Schmiedehandwerk. **28** Unter den *Qomulern* gibt es Leute, die Stoffe aus Schafswolle und Leinen weben; auch solche, die das Kupferschmiedehandwerk ausüben. **29** Wir haben in unserem Volk sogar Frauen, die schreiben **30** und Kinder im Bücherlesen unterrichten können.

## XVIII. 1. Die Fehler der Türken.

**1** In *Lükčün* gibt es viele Schnapstrinker. Vom *Wañ* und den drei *Tajdži* angefangen bis zum gewöhnlichen Volk: Männer trinken, Frauen trinken, Jugendliche und Kinder trinken. **2** Auch Tabakraucher gibt es viele: Männer rauchen, Frauen rauchen, die Jugend und Kinder rauchen. **3** Nichtraucher gibt es jetzt wenig. **4** Die satten Leute trinken wenig Schnaps und rauchen wenig. **5** Opiumraucher gibt es, von den drei *Tajdži*

[1] Unter *jiγaščiliq* gehört auch Wagnerei.



*tartaduyan xaq, üč tädžidin tartip, tola xaqniñ aresida bar: xotullar-ma tartadɒ, är xaq-ma tola tartadɒ.* **6** *Apejīnni jäjduyeni-ma tola bar.* **7** *Baldir näsni bizniñ xaq bilmäjduyan-äkän Bädäülätniñ zämānidin bašlap šu näsni är xaq-ma, xotun xaq-ma hämmesi bilib-aldi.*

### 2. *Čantō xaqniñ hünärleri.*

**8** *Bizniñ xaqniñ aresida ötük tikäduyan adäm bar, böz toqujduyan adäm, böz bojajduyan, eñil tikäduyan sǟj-puñ bar.* **9** *Beliq tutaduyan adäm joq, därjā su bolmayandin kejin.* **10** *Suda üzäduyan adäm bir-ma joq.* **11** *Čantō aresida mīskǟr joq, tömürči tola, päräñ orusniñ miltiqleriya oxšaš-ma soqaduyan tömürčilär-ma bar.* **12** *Mudžāññiñ aresida-ma tola ustālar bar.* **13** *Palgānlar tola, buya atadɒ, ejiq, börä, tülki, ördäk, yaz, qū, qoda, lägläk, turnalarni atadɒ.* **14.** *Ördäktin böläk quš munda joq, hämmesini ärtä jazda, küzdä atadɒ, bu järlärdin ötäduyan gaxta.* **15** *Čantōniñ aresida tomurči tebīplär-ma bar, dōrini tolesi Xitājdin setip-aladɒ.* **16** *Atniñ ayriqini saqajtaduyan adämlär-ma bar.* **17** *Adämniñ qenini, atniñ qenini aladuyan adämlär-ma bar.* **18** *Qanni čekisidin alyeli qorqup mañlajdin aladɒ.* **19** *Atniñ qolidin-ma aladɒ, čekisidin-ma aladɒ, boyuzidin al'almajdɒ.*

### XIX. *Lükčün šǟri.*

Diktiert von *Naj-Xan* aus *Łogučen* in *Turfān* am 3. 4. 1892.

**1** *Lükčünniñ xalqi tolesi Čäntō dur.* **2** *Tüñgǟn atmiš tört öjlik, Xitāj otuz alti öjlik.* **3** *Čantōni bäš döbä xaq däjdɒ: ikkisi Turpān, üči Lükčündä.* **4** *Lükčündä järlik sareji joq.* **5** *Lükčündä obdān dǟn Xitājda-ma, Tüñgǟndä-ma joq, obdān bazār-ma joq.* **6** *Puzuli Xitājniñ on, Tüñgǟnniñ üč, Čantōniñ tört bar.* **7** *Suni yuduqtin-ma, eqin sudin-ma aladɒ.* **8** *Lükčündä ikki sepīli bar: biri qedīmda Xitāj soqqan šǟr, biri jeñida Bädäülät soqqan.* **9** *Bädäülät salyan šǟr čöresida*[1], *Xitājniki ičidä qaldi.* **10** *Puzullar šǟr ičidä.* **11** *Šǟr tešida Čāntōlar olturadɒ, Xitāj Tüñgǟn-ma azaraq bar dur.* **12** *Xitājniñ bir kičik but-xānesi bar.* **13** *Šǟrniñ ičidä čoñ sekiz mečit bar, bir mädräsä bar, ikki mäktäp-xānä bar.* **14** *Lükčünniñ čöresidä čiqadɒ: qonaq, käppäz, bidä, kündžüt, buyudaj, purčaq, arpa, ündürmä bar; apejīn joq; apejīnni Γūčuñdin apkälädɒ.* **15** *Tuzni Lükčündin jigirmä jolda, Tujuq tärepidä, sajdin aladɒ.* **16** *Görǟčni Manāstin, Qōrledin apkälädɒ.* **17** *Lükčündä jänä jantaq šäkeri čiqadɒ, taš kömür; čigeni Pičāndin-ma, Łōptin-ma apkälädɒ.* **18** *Otunni jerim küllik järdin, Łōp tärepidin, apkälädɒ.* **19** *Otuñya jantaqni, julyunni qiladɒ.* **20** *Lükčündä maqpi džalāp tola, aškāra-mɒ bar.*

[1] So in Katanovs Manuskript; verschrieben für *čöresidä*.

angefangen, in der ganzen Bevölkerung: die Frauen rauchen Opium, die Männer sogar sehr viel. **6** Auch Opiumesser gibt es sehr viele. **7** Früher kannte unser Volk den Schnupftabak (*nās* ناس) nicht, erst seit den Zeiten *Bädäüläts* lernten Männer und Frauen alle diesen Schnupftabak kennen.

## 2. Die Fertigkeiten der Türken.

**8** In unserm Volk gibt es Schuster, Leinenweber, Leinenfärber und Kleider herstellende Schneider. **9** Fischer gibt es nicht, weil keine Flüsse und Gewässer da sind. **10** Schwimmer gibt es ebenfalls keine. **11** Kupferschmiede gibt es keine unter den Türken. Eisenschmiede (dagegen) viele, auch solche, die bronzene Waffen in der Art russischer Flinten herstellen. **12** Unter den Zimmerleuten gibt es viele Meister. **13** Jäger gibt es viele; sie schießen Marale, Bären, Wölfe, Füchse, Enten, Gänse, Schwäne, Reiher, Störche und Kraniche. **14** Andere Vögel als Enten haben wir hier keine, man schießt alles im Frühjahr und im Herbst, wenn die Vögel hier durchziehen.

**15** Unter den Türken gibt es auch Ärzte; ihre Medikamente beziehen sie in der Mehrzahl von den Chinesen. **16** Es gibt auch Leute, die Pferdekrankheiten heilen können, **17** auch solche, welche beim Menschen und Pferd den Aderlaß ausführen können. **18** Da man sich scheut, das Blut an der Schläfe zu entnehmen, macht man es an der Stirn. **19** Beim Pferd entnimmt man es an den Vorderbeinen wie an der Schläfe; nur am Hals kann man es nicht.

## XIX. Die Stadt *Lükčün*.

**1** Die Einwohner von *Lükčün* sind größtenteils Türken. **2** Die *Tüṅgän* (Dunganen) haben in der Stadt 64, die Chinesen 36 Häuser. **3** Die Türken nennt man die Fünfhügelleute: Zwei dieser Hügel sind in *Turfān*, drei in *Lükčün*. **4** In *Lükčün* gibt es keinen einheimischen *Karvān-Saraj*. **5** In *Lükčün* haben weder die Chinesen noch die *Tüṅgän* einen hübschen *Dän* (chinesische Bezeichnung für *Karavān-Saraj*), auch keinen hübschen *Bazār*. **6** Läden haben die Chinesen 10, die *Tüṅgän* 3 und die Türken 4. **7** Das Wasser nimmt man aus Brunnen oder auch aus Wasserläufen. **8** *Lükčün* hat zwei Stadtmauern: eine in der alten, von den Chinesen erbauten Stadt, und die andere in der neuen, von *Bädäülät* gegründeten Stadt. **9** Die von *Bädäülät* errichtete Stadt umgibt die innere, die chinesische Stadt. **10** Die Läden befinden sich im Stadtinnern. **11** Die äußere Stadt ist von Türken bewohnt — Chinesen und *Tüṅgän* gibt es (dort) sehr wenige. **12** Die Chinesen haben ein kleines Götzenhäuschen. **13** In der Stadt gibt es (aber) acht große Moscheen, eine *Mädräsä* und zwei Schulen.

**14** In der Umgebung von *Lükčün* wächst Sorgo, Baumwolle, Klee, Sesam, Weizen, große Erbsen (*purčaq*), Hirse und kleine Erbsen (*ündürmä*). Opium gibt es keines; man bekommt es aus *Γüčuñ*. **15** Salz gewinnt man in einem trockenen Flußbett in der Gegend von *Tujuq*, 20 Wegstrecken von *Lükčün* entfernt. **16** Reis holt man von *Manās* und *Qōrla*. **17** Bei *Lükčün* wiederum wächst Manna (»Kameldistelzucker«); (außerdem gibt es auch) Steinkohle. Wilden Hanf (*čigä*) bekommt man von *Pičān* und *Łōp*. **18** Holz schafft man aus einer Gegend in der Richtung von *Łōp* — einen halben Tag entfernt — herbei. **19** Als Holz verwendet man auch Kameldorn und Tamariskensträucher.



**21** *Äškāresini gāñ-bäk, ulardin pul jägändin kejin, tosamajdъ.* **22** *Hidžä-qizlar-ma bir munča bar.* **23** *Äšäkni sikäduyan adämlär tola.* **24** *Äšäk sikmäkni bizniñ xaq šerījät-täk qedīmtin mähkäm tutadъ.* **25** *Lükčün mädräsesidin čiqip Qašqar Jārkäñgä baradъ, — andin Samarqañya baradъ.* **26** *Lükčündä, Qomul Turpāñya oxšaš, hämmä öj tamlerini läjdin soqadъ.* **27** *Hajgānättin Lükčündä at, tögä, kala, qoj, äšäk, qečir, toxō, ördäk, yaz, toñuz, it, tajyan bar.* **28** *Jolbars Lükčündin atliq kišigä üč küllük järdä bar, Łōp tärepisidä.* **29** *Majmunni Qomul, Qašqar tärepidin apkälädъ.* **30** *Mōgälärdin Lükčünniñ čöresidä alma, ändžīr, üzüm, šaptōla, örük, näšpütä, anār, čilan, džüdžūlä, qaramuq, häjlōnä, džinästä, džigdä.*

### XX.

Diktiert von *Naj-Xan* in *Łogučen* am 26. 3. 1892.

**1** *Lükčüñgä taālluq jurt käntlärniñ hisābi: Čiqtim, Pičān, Šögä, Xāñ-du, Lämdžin, Čubāñqur, Jutuq, Siñgim, Murtuq, Qara Xodža, Astānä, Jañ-xi, Lükčün, Sirkip, Tügän-sāq, Supā-süji, Däxān-süji, Lükčün-kāriz, Diyār-kāriz, Jañ-xi-kāriz, Qara-Xodža-kāriz, Lükčün-Čigä-bulaq-kāriz, Lükčün-Ābāt-guñ-šāñ, Siñgim-guñ-šāñ, Pičān-su-beši, Lämčin-su-beši, Lükčün tay tärepi Kök-jar, örtāñ ayzi.* **2** *Qarluq tay bašlap tā Urümčigäčä: bir tärepi, džünüp tärepi, Čöl-tay, kün čiqiši Qum-tay.* **3** *Turpān, Toqsun, Turpān-Čigä-buleyi, Tujuq, Tujuq-su-bešisi, Turpān Kārizi, Jämši, Toqsunnuñ Kārizi, Lükčünnüñ Murtuq jurti; Lükčüñgä Łōp-mъ täbä.* **4** *Lükčünnüñ Łōp tärepidä Hasār dägän šār.* **5** *Qara Xodžada-ma äski šār bar, tola čoñ, jigirmä bäštin pōtāj, hämmesi jüz.* **6** *Turpānniñ kičik äski šāri bar.* **7** *Jüz pōtājlik šār Daqjānusniñ šāri dur.* **8** *Turpāndin Toqsuñya jüz säksän jol dur, Lükčüñgä jüz atmiš jol, Pičāñya häm jüz säksän jol.* **9** *Mazārlar Tujuqta, Astānädä, Lükčündä, Sirkiptä, Diyārda, Jutuqta, Murtuqta, Xān-dāda, Pičānda, Šögädä, Jāñ-xida, Toqsunda, Jämšidä; Turpāndin džünüp tärepidä tört jolda häzreti Elīniñ Duldulni baylayan džājniñ izi bar.*

### XXI.

Diktiert von *Mežit-* (*Müžüp-*) *Āxun* aus *Turfān* am 24. 7. 1891.

**1** *Alti šār dägän šārlär šu; azīzānä Qašqar, pirānä Jarkän, šähīdānä Xō-tān, yāzijānä Aq-su, güli-ullānä Qučar, yarībānä Turpan.* **2** *Qašqarda azīz ōlijālar bar.* **3** *Jarkändä pirlär tola.* **4** *Hämmä šähīt Xō-tāndä tola.* **5** *Aq-suda yāzilar tola, Qučarda gülī tola.* **6** *Turpanniñ darjāji joq, jär su az, ōlijālar tola; eniñ üčün yarīp tola.* **7** *Γarīp dägeni musāpir.*

**20** In *Lükčün* gibt es viele heimlich Prostituierte und sogar auch öffentliche. **21** Die öffentlichen läßt der *Wañ-Bäk* nicht verfolgen, weil er Geld von ihnen bekommt. **22** Sodomitische Mädchen gibt es auch einige. **23** Männer, die Esel begatten, sind auch häufig. **24** Der geschlechtliche Verkehr mit Eseln ist bei unserem Volk gemäß der *Šärī'ät* von alters her Usus.

**25** Hat man die *Mädräsä* von *Lükčün* absolviert, dann geht man nach *Kāšγar* und *Jārkent*, von dort aber nach *Samarqand*. **26** In *Lükčün* baut man die Häuserwände aus Lehm und Mist, genau wie in *Qomul* und *Turfān*. **27** Von Tieren gibt es in *Lükčün*: Pferde, Kamele, Kühe, Schafe, Esel, Maultiere, Hühner, Enten, Gänse, Schweine, Hof- und Jagdhunde. **28** Der Tiger kommt in einer von *Lükčün* drei Reittage entfernten Gegend nach *Łōp* zu vor. **29** Affen bringt man aus der Gegend von *Qomul* und *Kāšγar*. **30** Von Obstarten gibt es in der Umgegend von *Lükčün*: Äpfel, Feigen, Trauben, Pfirsiche, Aprikosen, Birnen, Granatäpfel, zahme Brustbeeren (*čilan*, *Jujuben*), schwarze Birnen, wilde Zwetschen, schwarze Zwetschen, Kirschen und *džigdä*-Beeren.

## XX.[1]

**1** Die *Lükčün* unterstehenden Kreise und Städte sind: *Čiqtim*, *Pičān*, *Šōgä*, *Xāñ-Dū*, *Lämdžin*, *Čubān-qur*, *Jutuq*, *Siñgim*, *Murtuq*, *Qara-Xodža*, *Astānä*, *Jāñ-Xī*, *Lükčün*, *Sirkip*, *Tügän-sāq*, *Supā-süji*, *Däxān-süji*, *Lükčün-kāriz*, *Diγar-kāriz*, *Jāñ-Xī-kāriz*, *Qara-Xodža-kāriz*, *Lükčün-Čigä-bulaq-kāriz*, *Lükčün-Ābāt-guñ-šāñ*, *Pičān-su-beši*, *Singim-guñ-šāñ*, *Lämčin-su-beši*; von *Lükčün* nach den Bergen zu liegt *Kök-jar*; (dort ist auch der) Eingang (in die Schlucht zum) Piquet. **2** Vom *Qarluq*-Gebirge bis *Ürümči* liegen im Süden der *Čöl-Taγ*, im Osten der *Qum-Taγ*. **3** (Dort liegen:) *Turpān*, *Toqsun*, *Turpān-Čigä-Buleγi*, *Tujuq*, *Tujuq-Su-bešisi*, *Turpān-Kārizi*, *Jämši*, *Toqsunnuñ Kārizi* und der Kreis *Murtuq* von *Lükčün*; **4** zu *Lükčün* gehört auch *Łōp*. **5** In der Richtung von *Lükčün* nach *Łōp* liegt eine Stadt namens *Hasār*; auch *Qara-Xodža* ist eine alte Stadt; sie ist sehr groß, hat (auf den vier Seiten) je 25 Wachtürme, im ganzen 100. **6** In *Turpān* gibt es eine kleine Altstadt. **7** Die hunderttürmige Stadt ist die Stadt des *Daqjānus*. **8** Von *Turpān* nach *Toqsun* sind es 180 Wegstrecken, bis *Lükčün* 160 und bis *Pičān* auch 180. **9** *Mazāre* gibt es in *Tujuq*, in *Astānä*, *Lükčün*, *Sirkip*, *Diγar*, *Jutuq*, *Murtuq*, *Xān-Dā*, *Pičān*, *Šōgä*, *Jāñ-Xī*, *Toqsun* und *Jämči*. Von *Turpān* vier Wegstrecken nach Süden finden sich noch die Spuren der Stelle, wo der Prophet *'Alī* seinen *Duldul* angebunden hatte.

## XXI.[1]

**1** Die sogenannten Sechs Städte sind folgende: *Qašqar*, die Stadt der Heiligen, *Jārkänd*, die Stadt der Patrone, *Xōtān*, die Stadt der Martyrer, *Aqsu*, die Stadt der Siegreichen, *Qučar*, die Stadt der Statthalter Gottes, *Turpān*, die Stadt der Fremden. **2** In *Qašqar* gibt es Selige und Heilige, **3** in *Jārkänd* viele Patrone. **4** Und die Martyrer sind in *Xōtān* sehr zahlreich; **5** in *Aqsu* die Siegreichen und in *Qučar* die Statthalter. **6** In *Turpān* gibt es keinen Fluß, Erde und Wasser wenig, Heilige (aber) viele. Deshalb viele Fremde. **7** »Fremde«, das heißt Leute auf Reisen.

---

[1] Vgl. hierzu Sven Hedin »Southern Tibet«, Vol. VIII, Part. III, S. 409—424: »Zwei osttürkische Manuskriptkarten ... herausgg. v. Albert Herrmann«.

## XXII. *Turpān ölkisi Łōpniñ bajāni.*

Diktiert von *Mežit-* (*Müžüp-*) *Āxun* am 24. 9. 1891.

**1** *Bu Łōp dägänniñ älleri Turpāñya gāñya qarajdʊ.* **2** *Bu Łōpniñ toquz begi bar.* **3** *Bu bäglär bašleriya Xitā bärgän džiñsa otuyatni »yoturyat« dajdʊ.* **4** *Bu Łōp bägleri här jilda Turpān dō-tajya bir džüp ölük jolbars, bir džüp tirik at, u jänä bir džüp qama, u jänä toquz kala, toqsan qoj, aq-qara bir jüz säksän körpä bularni tartiq bärädʊ.* **5** *U jänä Lükčün gāñya šunuñya oxšaš tartiq bärädʊ.* **6** *Šu ikki tartiq-däk ikki järgä tutqan günājiya Łōpliq xañya här qāsidin toquz džüptin tartiq bärädʊ.* **7** *Xañya bäräturyan toquz džüp jolbars terisini jurt xalqi alyuliq bolsa, här jurttin birdin ikkidin kaleni albañya elip jätmiš säksän birā jüz kaleni qilip jolbars bar džañgalya hajdap jolbarsqa selip-pärädʊ.* **8** *Andin bu džañgalda jolbars bolsa, bu kaleni jolbars kelip birni etip-atadʊ.* **9** *Andin bu jolbars etib-atqan kaleniñ gōšini bir kün toqtap sōtup eniñ kejin jäjdʊ.* **10** *Andin bu Łōpliq eniñ aresida ällik jerim jā atmiš jerim kučaleni jumšaq jančip ušaq-ušaq jigirmä-otuz xaltaya elip tajar qilip-qojadʊ.* **11** *Bu jolbars kaleni tašlab-etip kätkänniñ näresigä marap-turup bu kučaleni apperip kaleniñ bädenigä pičaqni tirän-tirän sančip, pičaqniñ orniya bir xalta kučaleni tiqip, bu tōšükniñ ayzini jiñnä birlän tikib-aturlar.* **12** *Šundaq kaleniñ jigirmä-otuz jerigä kučaleni qojup-kätsä, andin ärtesi jolbars kelip bu kaleniñ gōštini järlär.* **13** *Äggäl bir jäp köñgän jolbars bolsa, pičaqniñ izini bilip jämäj kätürlär.* **14** *Mägär jämägän jolbars bolsa, bu gōšni hämmesini järlär.* **15** *Andin bu jolbars gōšni jäp-bolup bir tärāpisigä kätärlär.* **16** *Andin bu Łōp xalqi kelip »jolbars gōšni jäptʊ!« däp jolbars kätkän tärāpigä iz istäp jürürlär.* **17** *Bu jolbars taza bolza, alaqenini ečip järni däpsäjdʊ.* **18** *Nauāda kučala jägän bolsa, bäš jol on jol baryuča alaqeni jumbulaq bolup iz boladʊ.* **19** *Bu jolbarsniñ izi muš-täk bolsa, bu jolbarsni kučala küčigä alyan gaxti dur.* **20** *Nauāda jolbarsniñ šundaq gaxtida adämgä učurešip-qalsa, adämni järgä urup jepišturub-atadʊ.* **21** *Bu Łōpliq jolbarsniñ izi jumbulaq bolyanda jeqin barmajdʊ.* **22** *Andin šundaq bolyanda üš kündin kejin ölädʊ.* **23** *Andin bu Łōpliq berip terisini abdān sojup ičigä saman tiqip bu jolbarsniñ süñekini bir tulumya, gōšini bir tulumya aladʊ.* **24** *Šu terīqada toquz jolbars tutub-aladʊ.* **25** *U jänä xañya bäräturyan toquz džüp qameni qiš künisi darjāniñ üstünigä muz toñlayanda bu Łōpliq jurt xalqi alban birlän čiqip qama aladʊ.* **26** *Bu qameni alur bolsa, bu muzlayan darjāni muzini adäm beli-däk näčän järni tešip bu tōšükniñ ayziya nan gōš apperip-qojadʊ.* **27** *Bu qama darjāniñ ičidin čiqip bu tōšükkä kälädʊ.* **28** *Andin bu qama tōšüktin bešini čiqerip, munda adäm bolmasa, gōš nallarni jäjdʊ.* **29** *Andin bu qamalar ikki-üš kün*

## XXII. Über *Łōp*, Kreis *Turfān.*

**1** Die Einwohner von *Łōp* sind dem *Wañ* von *Turpān* unterstellt. **2** Sie haben 9 *Bäge.* **3** Die Kügelchen und Pfauenfedern, die ihnen die Chinesen verleihen, um sie am Kopf (d. h. an der Mütze) zu tragen, nennen sie »*γoturγat*« (Rangabzeichen). **4** Die *Bäge* von *Łōp* bringen alljährlich dem *Dō-Taj* von *Turpān* ein Paar erlegte Tiger, ein Paar lebende Pferde, außerdem ein Paar Flußottern, 9 Kühe, 90 Schafe und 180 weiß-schwarze Lammfelle zum Geschenk. **5** Dem *Wañ* von *Lükčün* bringen sie genau das gleiche Geschenk dar. **6** Wie diese beiden Geschenke, welche die Leute von *Łōp* an zwei Stellen abliefern müssen, so gibt jeder einer (der *Bäge*) auch dem *Xān* (sc. in *Pečiñ*) ein Geschenk, das immer aus 9 Paaren besteht. **7** Wenn die Einwohner der Provinz die dem *Xān* abzuliefernden 9 Paar Tigerfelle erbeuten wollen, dann erheben sie in jeder Ortschaft ein bis zwei Kühe als Steuer, treiben 70 bis 80, auch 100 Kühe zusammen in die Dickungen (»Dschungel«), in denen sich Tiger aufhalten (und werfen sie ihnen auf diese Weise vor). **8** Wenn ein Tiger in diesem Dickicht ist, dann kommt er und zerreißt eine von den Kühen. **9** Der Tiger läßt das Fleisch der getöteten Kuh einen Tag liegen und kalt werden, danach frißt er es erst. **10** Die *Łōper* machen inzwischen 50 bis 60 halbe (Dosen) Strychnin ganz klein und weich und tun sie in 20 bis 30 kleine Säckchen hinein. **11** Wenn der Tiger die Kuh zerrissen hat, verfolgt man vorsichtig seine Spur, nimmt das Gift mit, macht mit einem Messer tiefe Schnitte in den Körper der Kuh und steckt an Stelle des Messers ein Säckchen mit Strychnin hinein; die Öffnung des Schnittes näht man mit einer Nadel zu. **12** So näht man das Strychnin an 20 bis 30 Stellen ein; am andern Tag kommt dann der Tiger und frißt das Fleisch der Kuh. **13** Ist es aber ein erfahrener Tiger, der schon einmal davon gefressen hat und die Spuren des Messers kennt, dann geht er weg, ohne davon gefressen zu haben. **14** Hat der Tiger aber noch nie davon gefressen, dann läßt er von dem Fleisch nichts übrig. **15** Wenn der Tiger das Fleisch gefressen hat, so geht er in einer bestimmten Richtung weg. **16** Dann kommen die *Łōper* und sagen: »Der Tiger hat das Fleisch gefressen!« und verfolgen die Spuren, wohin der Tiger weggegangen ist. **17** Ist der Tiger frisch (d. h. unvergiftet), dann tritt er mit geöffneter Tatze auf die Erde auf. **18** Ist er aber vergiftet, so sieht man an der Spur, daß seine Tatzen nach 5 bis 10 Wegstrecken verkrampft werden. **19** Erscheint die Spur des Tigers wie der Abdruck einer Faust, dann ist es die Zeit, wo das Strychnin die Gewalt über den Tiger bekommen hat. **20** Wenn der Tiger zu dieser Zeit einem Menschen begegnet, dann reißt er ihn zu Boden, daß er liegen bleibt. **21** Wenn die Spur des Tigers verkrampft wird, gehen die *Łōper* nicht nahe heran. **22** Ist es soweit gekommen, dann stirbt der Tiger nach drei Tagen. **23** Die *Łōper* gehen nun hin, ziehen dem Tiger das Fell gut ab und stopfen es mit Stroh aus; in einen Ledersack stecken sie seine Knochen, in einen anderen das Fleisch und nehmen es mit. **24** Auf diese Art und Weise fängt man 9 Tiger. **25** Die dem *Xān* abzuliefernden 9 Paar Flußottern fangen die *Łōper* im Winter, wenn der Fluß zugefroren ist, als Steuerabgabe (eigentl.: mit dem Fronarbeitsaufgebot ausziehend). **26** Will man die Flußottern fangen, so macht man ins Eis des zugefrorenen Flusses ein Loch, so weit wie die Taille eines Mannes, und bringt an der Öffnung des Loches Brot und Fleisch an. **27** Die Flußottern kommen aus dem Fluß heraus und an die Öffnung. **28** Die Flußotter streckt ihren Kopf zum Loch heraus, und wenn kein Mensch da ist, frißt sie das Brot und Fleisch. **29** Wenn die Tiere nach zwei bis drei Tagen fertig gefressen haben, dann kommen sie zum Loch heraus.

*nan gō̆šni jäp adā bolyanda tösükniñ üstünigä čiqadъ.* **30** *Andin bu qama quruq järgä čiqip džañgal ičigä kirip-kätkändin kejin Łōpliq tömür tuzaqni apperip bu tösükniñ ayziya qojup-qojadъ.* **31** *Andin bu qama džañgaldin »tösükkä kirip-kätämän« däp kelip bu tuzaqqa bešini tiqsa, bu qameniñ beši qisilip-qalurlar.* **32** *Łōpliq ikki-üš kün kälmäsä-ma, bu qama tuzaqtin čiq'almaj ölüp-qalurlar.* **33** *Andin bu qameni terisini tulum sojup, terisigä saman tiqip šu terīqada alban birlän toquz džüp qama alurlar.* **34** *U jänä här kimniñ Turpāñya jarayudäk, gāñya jarayu-däk tartiqqa lājiq bu adämlärniñ birä̆ närsä käräkleri bolsa, zulum birlän elib-alurlar.* **35** *U jänä qoj, körpä, tülki, hämmä birä̆ närsä käräk tartiq džabduqini jurttin zulum birlän alurlar.* **36** *U jänä Turpāndin Łōpqa kiši kirsä, dō-tajniñ, gāñniñ, bäglärniñ bu kirgän adäm, häm öziniñ, sōdāni bolup bir-ikki miñ sā̆rlik sōdā elip kirürlär.* **37** *Andin bu kirgän adäm Łōpniñ hämmä bäglerini jiyip elip-paryan sōdālerini »xeni sōdā« däp bäglerigä bölüp-pärürlär.* **38** *Bu bäglär bu sōdālarni apperip här qāsi öz ademigä üläštürüp bärürlär.* **39** *Andin bu kirgän adäm Łōpta bir näčä zamān pulya könni-qarni tojyuča jäp andin »kätämän« däsä, jänä bu Łōp bägleri jurttin jiqqan xeni tartiqni apkelip bu kälgän Turpān bäglerigä tapšurup-pärürlär.* **40** *U jänä bu elip-paryan xeni sōdāni hämmä jurt xalqidin bir gā̆z malya birdin qoj zulum birlän jiyib-alurlar.* **41** *U jänä birä̆ toptin jiñnä, jā birä̆ sanduq upā soyeliq berip eniñ orniya birä̆ tayar xurdžun tasma-körpä jiyib-alurlar.* **42** *Bu Łōptin jiqqan hämmä pul-malni, jänä albañya at-ulaq adäm jiyip bu Turpān bägleri birlä elip Turpāñya alban birlän apčiqadъ.* **43** *Bu Łōp xalqi Turpāñya čiqaturyan albenini »ölüm albeni!« däjdъ.*

**44** *»Nämä üčün«, däsä, »bu Łōp xalqiya čäčäk čiqmajdъ?«* **45** *Nauāda Turpāñya čäčäk kelip-qalyan bolsa, »bešiñni hā̆li čapamän!« däsä-ma, »bübülerim käp-qaptъ« däp hā̆r gīz Turpān albeniya čiqmajdъ.* **46** *Bu Łōpliqniñ »bübülerim« dägeni čäčäk anesini däjdъ.* **47** *Nauāda bu Turpāñya čäčäk kälgän gaxlarda bu Łōpliq Turpāñya čiqip-qalsa, bir-ikki kün xijā̆l bolmastin, qeri bolsama, čäčäk čiqip-qaladъ.* **48** *Bu čäčäktin qorqup Turpāñya čiqmasa, šu Łōp ičidä birä̆ bir čäčäk čiqip saqajyan adämlär bar.* **49** *U adämlärni Łōpliq öz ičidä pišiq-la däjdъ. Nauāda čäčäk čiqmayan adämlärni Turpāñya albañya būrusa, pišiqlarni orniya čiqaradъ.* **50** *Muāda bu Turpānda Łōptin čiqqan adämgä čäčäk čiqip-qalsa, saqajsa-ma, tā üč jilyača Łōpqa kirgüzmäjdъ.* **51** *Üč jildin kejin Łōpqa kirär-bolsa, Łōpniñ četidä Kōnči Darjā däp darjāya Łōpliq kelip jiyilip-turup bu kälgän pišiq Łōpliqni otraya elip hämmä Łōpliq är xotun,*

**30** Sind die Flußottern nun aufs trockene Land gekommen und in den Dschungel gegangen, dann holen die *Łōper* eine eiserne Falle und stellen sie am Eingang zum Loch auf. **31** Wenn die Flußottern nun aus dem Wald zurückkommen und sagen: »Wir wollen wieder in das Loch hinein!« (d. h. wenn die Flußottern aus dem Wald kommen und wieder in das Loch hineinwollen) und den Kopf in die Falle stecken, dann wird er ihnen eingezwängt. **32** Kommen die *Łōper* 2 bis 3 Tage lang nicht hin, dann sterben die Tiere, weil sie nicht aus der Falle herauskönnen. **33** Den Flußottern zieht man nun das Fell ab wie einen Sack ohne Naht (d. h. ohne es zu verletzen) und stopft es mit Stroh aus; in dieser Weise fängt man die 9 Paar Flußottern als Steuerabgabe. **34** Wer auch immer irgend etwas besitzt, was für *Turpān* und den *Wañ* taugen oder für ein Geschenk passen könnte, das nimmt man ihm mit Gewalt weg. **35** Schafe, Lammfelle, Füchse, überhaupt alles, was zum Geschenk nötig ist, holt man aus dem Land mit grausamer Gewalt. **36** Wenn jemand von *Turpān* nach *Łōp* kommt, sei es vom *Dō-Taj*, dem *Wañ*, den *Bägen* oder von sich aus, und treibt er Handel, so kommt er mit Waren im Werte von 2000 bis 3000 *Sār*. **37** Dieser Mann versammelt alle *Bäge Łōps* und verteilt ihnen die mitgebrachten Waren mit den Worten: »Das ist Ware des *Xāns*!« **38** Die *Bäge* nehmen die Waren und lassen sie ihrerseits unter ihre eigenen Leute verteilen. **39** Hat nun dieser Besucher in *Łōp* einige Zeit für Geld bis zu vollkommener Zufriedenheit und Sättigung gegessen, und will er dann aufbrechen, dann übergeben die Feudalherren von *Łōp* das aus ihrer Provinz zusammengebrachte *Xān*-Geschenk den *Turpāner* Bägen (zur Mitnahme). **40** Die mitgeführten *Xāns*-Waren verkauft man für ein Schaf den *gāz* Stoff und treibt es vom Volk des ganzen Landes mit Gewalt ein. **41** Für ein Päckchen Nadeln oder einen Kasten weißer Farben, das man gibt, verlangt man einen Sack Satteltaschen und gebündelte Lammfelle. **42** Das aus *Łōp* zusammengebrachte Geld und Gut, wozu für Fronarbeiten noch Pferde, Lasttiere und Leute kommen, das nehmen die *Turpāner Bäge* alles mit nach *Turpān* als Steuerleistung. **43** Das nach *Turpān* gehende Steueraufgebot wird von den *Łōpern* die »Todessteuer« genannt.

**44** »Warum«, fragt man, »bekommen die *Łōper* keine Pocken?« **45** Wenn die Pocken in *Turpān* ausgebrochen sind, dann sagt man: »Meine Frauen sind gekommen!«[1] und geht unter keinen Umständen zur *Turpāner* Fronarbeit, selbst wenn man jemandem sagen würde: »Gleich schlage ich dir den Kopf ab!« **46** Wenn die Leute von *Łōp* sagen: »meine Frauen«, dann meinen sie die Mutter der Pocken (d. h. die Pockenepidemie). **47** Wenn zu Zeiten einer Pockenepidemie in *Turpān Łōper* nach *Turpān* kommen, dann werden sie, auch alte Leute, pockenkrank, selbst wenn die Pocken ein bis zwei Tage lang (an ihnen) nicht erschienen sind. **48** Obwohl man aus Angst vor den Pocken nicht nach *Turpān* geht, gibt es bei den *Łōpern* einige Leute, die Pocken gehabt haben und wieder gesund geworden sind. **49** Solche Leute nennen die *Łōper* unter sich *pišiq* »ausgekocht, reif«. Befiehlt man Leuten, die noch keine Pocken gehabt haben, zur Fronarbeit nach *Turpān*, dann läßt man die *pišiq* (»Ausgekochten«) an ihrer Stelle hingehen. **50** Man läßt aber Leute aus *Łōp*, die in *Turpān* pockenkrank geworden sind, auch wenn sie genesen, bis zu 3 Jahren nicht nach *Łōp* hinein. **51** Wenn sie nach 3 Jahren wieder nach *Łōp* kommen wollen, dann nehmen die *Łōper*, die am *Könči-Darjā* an der Grenze von *Łōp* zusammengekommen sind, den angekommenen »*pišiq*« in ihre Mitte; alle *Łōper*

[1] Eine Art Tabu.



*tā kičik bala, biri qalmaj, qoliya bir siqimdin qojniñ juñini tutup-turarlar.* **52** *Andin jänä bir tayar käpäkni apkelip u jänä bir kötürüm ädräsmān apkelip bu käpäk birlän ädräsmānni jančip elišturup andin ot jaqarlar.* **53** *Andin bu pišiq bolyan Łōpliqni bu isni qiriq bir qetim ärgitip u jänä qiriq bir qetim otniñ üstünidin taqletip ötkürürlär.* **54** *Andin bu pišiqni šu järdä älniñ otresida jalañaš qilip suya tüšürürlär.* **55** *Andin bu Łōpliq pišiqni qatáriya elip Łōpqa elip-kirürlär.* **56** *U jänä nauāda Łōpqa čäčäk kirip-qalsa, bu čäčäk čiqqan xāji kičik bala, xāji čoñ kiši bolsa-ma, bu čäčäkniñ öpä čöresideki adämlär, u jänä čäčäk čiqqan öjdeki adämlär, ata anesi bolsa-ma, »qara märäz keliptы!« däp bu čäčäkni šu öjdä jalyuz tašlap jiraqqa qečip-kätärlär.* **57** *U jänä bu Łōp ičidä bir munča adämlärgä jaman jara čiqip-qalsa, bu adämni-ma tašlap qačurlar.*

**58** *Jänä bir söz bar.* **59** *Bu Łōp xalqiniñ musulmānčiliyiniñ bajāni šu dur.* **60** *Är xalqiniñ qerisini, mäzlim xaqniñ qerisini »qurutqa« därlär.* **61** *Bu qurutqalar här birisi on jil, on bäš jil, jätti-sekiz jil näpli namāz ötäp rōza tuturlar.* **62** *Bäš gax namāzni här gīz tašlamajdurlar.*

**63** *U jänä xotullerini Turpān xalqiya ärälleridin bašliq »jeqin« qilip-qojurlar.* **64** *»Jeqin« dägän sözi: xotullerini bašqa adämgä adaš qilip-qojurlar.* **65** *Łōp xalqi »adaš« dägänni »jeqin« däjdurlar.* **66** *Łōpniñ xotulleri ärälleridin surap kõñnigä pisänt bolyan kišini adaš qilib-alurlar.* **67** *Adašni Łōp xalqi »jeqinim« därlär.* **68** *Bu Łōp xalqi ata-ana, bala-čaqa, hämmesi bir öjdä jatadы.* **69** *Bu Łōp xalqiniñ olturyan öji hämmesi qemiš turlar.* **70** *Järdin järgä qišlaq, jazlaq däp järleri bardur.* **71** *Bular šundaq järlärgä köčüp-jürädы.* **72** *Bu Łōpniñ toquz bägniñ aresida üč āxuni bar, üč qāzisi bar, üč müptesi bar.* **73** *Bu Łōp xalqiniñ olturyan öji hämmesi-lä qemiš, bägleriniñ-ma ordaleri häm qemišta turur.* **74** *Muāda bu bäglär günā qilyan adämni sular-bolsa, qemiš öjgä sulajdurlar.*

**75** *U jänä Łōpliqniñ xotun xalqiniñ eñil käjgeni šundaq tur.* **76** *Bešiya xāji qeri, xāji jaš birdin ličäk saladы.* **77** *Ličäkniñ üstünigä jaš čökälleri üš-tört jayliqni bešiya čegip jayliqniñ hämmä učini oñ jeniya apkelip bir qisma gül qilip-qojadы.* **78** *Bu Łōp xotulleri bešiya börükni här gīz käjmäjdы.* **79** *Čečiya džugān čökälleri qizil šälpärni, aq sürüpni jinčikä-jinčikä jirtip čečiya ulap čaš qilip selib-aladы.* **80** *Xotullar čapenini är kišiniñ čapeniya oxšaš käjädы.* **81** *Är xaqniñ kejimi Qazaq kejimi-däk turur.* **82** *U jänä är xotunniñ käjgän ištan kõñneki hämmesi juñda boladы.* **83** *Bu Łōpliqniñ är xalqi qoj beqip, iškār qilip mundaq išlärni qiladы.* **84** *Xotun xalqi jiraq džañgallarya berip qizil čigä sojup apkelip bu čigeni suya čilap bir näčä kün bolyanda andin elip pōstini sojub-aladы.* **85** *Pōstini elip ušaq-ušaq baylap jänä suya saladы.* **86** *Bu čigä suda bäš-alti kün turyanda sesip özidin özigä tal-tal bolup āriladы.* **87** *Bu čigeni andin xotullar tört beši bir järdä olturup bir xotun ikki qoliya birdin ikki tal čubuq elip*

ohne Ausnahme, Männer, Frauen, bis zu kleinen Kindern, stehen mit einer Hand voll Schafwolle da. **52** Außerdem haben sie einen Sack Kleie und eine Ladung Wacholder mit; die Kleie und den Wacholder zerkleinern sie, mischen es und stecken es an. 53 Den »*pišiq*« gewordenen *Łōper* lassen sie 41mal diesen Rauch durchlaufen und außerdem 41mal über das Feuer hinwegspringen. **54** Dann ziehen sie an derselben Stelle den »*pišiq*« mitten unter den Leuten nackt aus und werfen ihn ins Wasser. **55** Darauf nehmen die *Łōper* den »*pišiq*« in ihren Reihen mit nach *Łōp* hinein. **56** Kommen aber die Pocken doch einmal nach *Łōp*, so lassen die Leute, welche um den Pockenkranken herum wohnen, sei dieser ein kleines Kind oder ein erwachsener Mensch, sogar die zum Hause des Kranken gehörenden, und wenn es seine Eltern sind, den Kranken mit den Worten: »Die schwarze Krankheit ist (über uns) gekommen!« allein in dem Haus zurück und suchen die Flucht ins Weite. **57** Bekommen in *Łōp* einige Leute die »schlimme Wunde« (Lepra, Syphilis?), dann läßt man diese Kranken ebenfalls im Stich und flieht.

**58** Noch einiges. **59** Mit der Religiosität der Loper steht es folgendermaßen: **60** Die Alten unter den Männern wie unter den Frauen nennt man »*qurutqa*«. **61** Diese Alten verrichten jeder einer das freiwillige Gebet 10 Jahre, 15 Jahre, 7 bis 8 Jahre lang und halten noch die Fasten. **62** Das fünfmalige tägliche Gebet versäumen sie niemals.

**63** Von den Männern (in *Łōp*) machen (viele, einige) ihre Frauen den *Turpānern* zu »Hauptfreundinnen«. **64** »Freundin, *jeqin*« (eigentl. »Nahestehende«), d. h. sie machen ihre Frauen einem andern Manne zur *adaš* (Geliebten). **65** Für das Wort »*adaš*« gebrauchen die *Łōper* »*jeqin*« (Nahestehende). **66** Die Frauen von *Łōp* fragen ihre Männer (um Zustimmung) und nehmen dann einen Mann, der ihrem Herzen gefällt, zum Geliebten. **67** Den Geliebten nennen die *Łōp*erinnen »*jeqinim*« (mein Freund). **68** Die Leute von *Łōp* schlafen alle in einem Haus (Jurte), Eltern mit Kind und Kegel. **69** Die Wohnzelte der *Łōper* sind alle aus Ried. **70** Allenthalben finden sich *qišlaq* (Winterung) oder *jazlaq* (Sommerung) genannte Ortschaften. **71** Nach diesen Plätzen hin (d. h. zwischen diesen Plätzen) nomadisieren sie (hin und her). **72** Unter den 9 Feudalherren von *Łōp* gibt es 3 *Āxunde*, 3 *Qāẓī* und 3 *Müftī*. **73** Die Wohnstätten der *Łōper* sind alle aus Ried, desgleichen die Residenzen der Feudalen. **74** Auch wenn die Herren von *Łōp* einen Missetäter einsperren wollen, dann stecken sie ihn in ein Schilfzelt.

**75** Die Kleidung der Frauen von *Łōp* ist folgendermaßen: **76** Alt und Jung trägt auf dem Kopf ein Kopftuch (*ličäk*). **77** Über den *ličäk* schlagen junge Frauen (noch) 3 bis 4 Tücher, deren Enden sie nach rechts legen und in Form einer Rosette vereinigen. **78** Die Frauen von *Łōp* setzen nie eine Pelzmütze (*börük*) auf. **79** Die jungen Frauen tragen roten *šälpär*-Stoff und weißen *sürüp* (Kaliko), in ganz kleine Stückchen zerteilt, ins Haar geflochten. **80** Die Frauen tragen den *čapan* genau wie die Männer. **81** Die Kleidung der Männer ist wie die der *Qazaq*. **82** Hosen und Hemden sind für Männer wie für Frauen gleichermaßen aus Wolle. **83** Die Arbeit der Männer von *Łōp* besteht aus dem Hüten der Schafe und Jagd. **84** Die Frauen gehen in die weit entfernten Buschwälder und machen wilden Hanf (*čigä*) ab. Diesen weicht man in Wasser ein, und nach einigen Tagen nimmt man ihn heraus und schält die Haut ab. **85** Die Haut teilt man in ganz kleine Streifen und legt sie wieder ins Wasser. **86** Hat der Hanf 5 bis 6 Tage im Wasser gelegen, dann beginnt er zu stinken und teilt sich in einzelne Fasern. **87** Nun setzen sich 4 Frauen an einer Stelle zusammen, eine (jede) Frau nimmt in ihre beiden Hände je zwei schmale



*bäš-alti xotun bir qučaq, ikki qučaq čigeni otrada qojup töbürüp olturup bu čigeni sabajdъ.* **88** *Andin bu čigä bir sääṭ bolγanda jumšaq, paxtaγa oxšaš, boladъ.* **89** *Andin bu čigeni xotullar tömür jikkä jörgäp ešip här künigä šundaq tört-bäš jik egirip bir küllär bolγanda bu xotullar šu čigeni adäm beši-däk, adäm beši-däk jigirmä-otuz jumγaq qiladъ.* **90** *Andin mähälleniñ xotullerini hämmesini jiγip-kelip järgä qozuq qeqip bir qoj öltürüp bir kün bu čirlaγan mäzlimlärgä aš berip ašni jäp-polγandin kejin ašniñ ägesi ornidin qopup qolini baγlap-turup »äj mäjmāllar, män ärtelikkä taγar jügürädurmän.* **91** *Ärtelikkä maña taγar jügürüšüp-pärgin!« däsä, bu xotullar andin ärtesi kelip bu xotuñγa taγar jügürüšüp-pärürlär.* **92** *Bu jügürgän taγarni näčä kün jügürsä, otuz qiriq taγarliqni bir qetimda jügürüb-alurlar.* **93** *Bu jügürgän taγarni jänä xotun xalqi toqujdurlar.* **94** *Ištan köñnäk, käjäturγan juñni-ma xotun xalqi toqujdъ, hämmä taγar xurdžun, palaz-dasturqan toqujturγanni Łōpliqniñ xotun xalqi qiladъ.*

**95** *U jänä Łōp xalqiniñ jäjturγan γizāsiniñ bajāni šu dur.* **96** *Bu Łōp xalqi hemīšä jäjturγan gōš γizāsiγa beliq jäjdъ.* **97** *Jäjturγan un täämiγa buγudaj unini beliq jeγi birlän boγursaq qilip jäjdъ.* **98** *Łōp xalqiniñ mečiti häm qemišta boladъ. Astiniγa salγan bisāti likändin boladъ.* **99** *U jänä bu Łōp xalqiniñ mögesi Łōpniñ džañgeliniñ džigdesi dur.* **100** *U džigdä qojniñ qumuleγi-däk ušaq boladъ.* **101** *Bu Łopliq šu džigdeni, jazliγi bolsa, džañgeliγa berip on taγar jigirmä taγar džigdä qilib-aladъ.* **102** *Bu džigdeni aš ičär-bolsa, ašniñ aresiγa bir šiñ bir šiñ ašqa üläštürüp selip ičädъ.*

**103** *Łōpliqniñ toj qilγeni šundaq turur.* **104** *Ikki kiši toj qilur-bolsa, oγli bar kiši qizi bar kiši birlän māqullašsa qiz jätti jašqa kirgändä oγli bar kiši bu qizi bar kiši birlän toj selišurlar.* **105** *Tojiγa zädärlär bäš jüz ulaq, miñ ulaq otun salurlar.* **106** *U jänä zädär bolsa, toquz jüz qoj, nāmrāt bolsa, birā-ikki jüz qoj salurlar.* **107** *Toquz-toquz qoj kala salurlar.* **108** *Bu qizniñ qiz bolup jigitniñ öjigä barγunča jigitniñ ata anesi qizniñ jämäk, ičmäk, käjmekini berip tururlar.* **109** *Otunini, qojini, mallerini toj bolγuča här jilda küči jätkeničä berip-tururlar.* **110** *Bu qiz qiz bolγanda toj qilur-bolsa, qizniñ ata-anesi qizγa täälluq atesiniñ dunjāsini bölüp-pärürlär.* **111** *Toj bolmastin äggäl qizniñ atesidin täkkän pul mālini jigitnikidä apperip-qojup andin tojni qilurlar.* **112** *Toj qilur-bolsa, qizniñ ata-anesi birā jüz qoj, on, on bäš kala öltürürlär.* **113** *Hämmä Łōp xalqini čirlap-kelip üš kün aš bärürlär. Andin qizni köčär gaxta jurt xalqi kelip qizni köčürüp-čiqsa, qizniñ ata-anesi hämmä uruq qujaši bir tutamdin juñ apčiqip qizniñ bešidin »balā qazāñ čiq čiq!« däp bu juñni qiziniñ bešiγa urup-urup qojarlar.* **114** *Andin qizi atqa miñgändin kejin qizniñ anesi qizniñ käjnidin jügürüp-perip etiniñ janduryu-*

Stöcke, und 5 bis 6 Frauen legen in die Mitte (der im Kreise sitzenden 4 Frauen) einen oder zwei Arme voll Hanf, setzen sich (ebenfalls) im Kreise herum, und (dann) schlagen sie den Hanf. **88** Nach einer Stunde wird er weich wie Baumwolle. **89** Den Hanf wickeln die Frauen dann an einer eisernen Spindel auf; am Tag spulen sie 5 bis 6 Spindeln auf, das gibt nach einigen Tagen 20 bis 30 Knäuel von der Größe eines Mannskopfes. **90** Danach versammelt man alle Frauen des Bezirks, schlägt einen Pflock in die Erde, schlachtet ein Schaf und bewirtet die eingeladenen Frauen einen Tag lang. Nach dem Mahl steht die Gastgeberin von ihrem Platz auf und spricht mit gekreuzten Armen: »Liebe Gäste! Ich muß morgen Sackstoff spinnen. **91** Helft mir doch morgen beim Sackstoffspinnen!« Die Frauen kommen dann am anderen Tag und stellen mit dieser Frau zusammen die Säcke her. **92** Je nachdem, wieviel Tage man mit dieser Arbeit beschäftigt ist, spinnt man in einem Stück ein Quantum für 30 bis 40 Säcke. **93** Dies Sackzeug wird auch von den Frauen gewoben. **94** Hosen und Hemden und alle zur Kleidung dienende Baumwolle wird von den Frauen gewoben; alles Weben von Säcken und Satteltaschen und Tüchern jeder Art wird von den Frauen von *Łōp* besorgt[1].

**95** Die Speise, welche die *Łōper* essen, ist dieser Art: **96** Als Fleischspeise haben sie Fisch. **97** Mahlzeiten aus Mehlspeisen bereiten sie, indem sie ein Gericht aus Weizenmehl und Fischtran machen, das essen sie. **98** Die Moscheen der *Łōper* sind ebenfalls aus Ried. Die Fußmatten auf dem Boden sind aus Kolben tragendem Rohr (*likän*). **99** Das Obst der *Łōper* ist die in den Dickungen von *Łōp* wachsende *džigdä*-Frucht. **100** Das *džigdä* ist so klein wie ein Schafsknüttelchen. **101** Zur Sommerszeit gehen die *Łōper* in die Buschwälder und sammeln dort 10 bis 20 Sack *džigdä*. **102** Wenn man *džigdä* als Suppe bereiten will, dann verteilt man es in die Suppe *šīñ*-weise und ißt sie.

**103** Hochzeit machen die *Łōper* folgender Art: **104** Wenn zwei Leute Hochzeit halten wollen, und ein Mann, der einen Sohn hat, mit einem, der eine Tochter besitzt, übereinkommt, dann bereiten diese miteinander die Hochzeit vor, sobald das Mädchen das Alter von 7 Jahren erreicht hat. **105** Zur Hochzeit geben reiche Leute 500 bis 1000 Gespanne Brennholz. **106** Außerdem geben Reiche 900 Schafe, Arme aber nur 100 bis 200 Schafe. **107** Schafe und Kühe bringen sie immer zu neunt. **108** Die Braut erhält noch als Mädchen, ehe sie ins Haus des jungen Mannes kommt, von dessen Eltern Speise, Trank und Kleider. **109** Holz, Schafe und sonstiges Gut gibt man ihr schon vor der Hochzeit jedes Jahr, ihrer zunehmenden Kraft entsprechend. **110** Ist das Mädchen herangewachsen, und will man Hochzeit machen, dann teilen die Eltern der Braut dieser das ihr zustehende väterliche Vermögen zu. **111** Noch vor der Hochzeit bringt man das vom Brautvater kommende Vermögen ins Haus des jungen Mannes; danach erst feiert man die Hochzeit. **112** Wenn es soweit ist, schlachten die Brauteltern 100 Schafe und 10 bis 15 Kühe. **113** Das ganze Volk von *Łōp* lädt man ein und bewirtet es 3 Tage lang. Während man nun die Braut überführen will, und das Volk des Landes zur Begleitung erscheint, stehen die Brauteltern und die nächsten Verwandten, jeder mit einem Arm voll Wolle, da, sprechen zu Häupten der Braut: »Unheil und Verhängnis mögen dich verlassen!« und werfen ihr diese Wolle über den Kopf. **114** Nachdem die Braut zu Pferd gestiegen ist, läuft die Mutter hinter ihr her,

[1] Zu 90f. Wie der eigentliche Arbeitsprozeß ist bzw. wie sich die Begriffe *jügür-* und *toqu-* voneinander abgrenzen, geht aus der Beschreibung nicht hervor. Ich übersetze daher wörtlich *jügür-* mit »spinnen« (s. Lex.), *toqu-* mit »weben«.



*sini tutup-turup »džānimni bärdim! Džānim ičigä abam-balam, inäm-balam, seni Xudā patšāya tapšurdum!« däp uzetip-qojurlar.* **115** *Andin jigitnikidä baryanda jigitniñ ata-anesi qizniñ ajliya berip bir munča juñlar elip-perip »čiq čiq balā qazāñ! Käl, käl, Xudā kelin, käl!« däp qizniñ qejin atesi kelininiñ pišānesigä birni söjüp-qojarlar.* **116** *Andin jigitniñ atesi öltürgän qoj kalaleriniñ gōšini Łōp xalqiya tartip-perip jigitniñ ata anesidin tägäturyan täālluqātini hämmesini bölüp qoliya bärürlär.* **117** *Andin bu jigit öziniñ täālluqātini, qizniñ täālluqātini elip böläk čiqip öz ōqātini qilurlar.*

**118** *Mäšräp usulni Łōp xalqi bilmäjdø.* **119** *Sünnät qilyanni, at qojyanni män körmedim.*

**120** *Łōp xalqiniñ ölük ölsä, bu ölükni üš kün öjidä saqlarlar.* **121** *Üš küñgäčelik bu ölükniñ pul máli bolsa, u kišiniñ bala čaqesi bolsa, ölükni körmäj-turup bölüšüp-alurlar.* **122** *Andin ölükni kömär-bolsa, ölükniñ namāz haqqisiya tapqan dunjāsiniñ ondin birini hisāplap namāz qilyan āxuniya qojurlar.* **123** *Andin bu ölükniñ järligigä apperip gōrniñ ičigä kigiz selip andin ölükni jatquzup-qojarlar.* **124** *Andin bu ölükni kömüp-qojup kelip ölük ölgän qemiš öjni ot qojub-aturlar.* **125** *Bu ölük ölgän mähälledin bu adämlär qečip-kätärlär.* **126** *Gōrniñ üstünidä Qazaq salyeni-däk taš saladø.*

**127** *Łōpliqniñ kisäl bolyeniniñ bajāni šu dur.* **128** *Łōpliq kisäl bolsa, bir jil ikki jil saqajmasa, bu kisälni mečitlik on on bäš jigirmä adäm kirip birisiniñ üstünigä birisini ittirip xām bosurmaq qilip öltürüp-qojadø.* **129** *U jänä kisäl bolup ölgän kišini bu Łōpliq šu öjdä qojup-jatqan qemiš öjigä ot qojub-atadø.* **130** *U jänä jaman jara čiqqan kisäl bolsa, jaman jareni baqaturyan adämlär ičäturyan süjini qemiš birlän jiraqta turup ičürädø.* **131** *Nauāda jaman jara jillap-qalsa, bu öjgä adämni qojup ot qojub-atadø.* **132** *Bu jareniñ süñäklerini apperip darjāya eqizib-atadø.*

## *XXIII. Xitālarniñ zindāniniñ bajāni.*

Diktiert von *Mežit-* (*Müžüp-*) *Āxund* am 13. 9. 1891.

**1** *Qarzdār adäm urušup-qalsa, bularni Xitā jāñ-xā (sulap-qojuñlar!) däsä, tiñzeniñ birinči öjgä apkirip bularni ikkisiniñ putini bir kötäkkä tiqip kötäk qeqip ikkisini bir järdä olturyuzup-qojadø.* **2** *Bularniñ yizāsini här qāsiniñ qujāši apkelip-pärädø.* **3** *Bularniñ qujāši bolmasa, xenidin kündä bir gaqliq bir činedin tüštä aš bärädø.* **4** *Muāda bular ikkisiniñ džideli tügägändä ikkisiniñ bir birisidä haqqi bolsa, bolmasa, bir kišidin »kilit puli« däp bäš misqāl-*

hält den Zügel des Pferdes und begleitet sie mit den Worten: »Meine Seele habe ich dahingegeben! Ach, für meine Seele, mein Vater, mein Kind! Meine Mutter, mein Kind![1] Dich empfehle ich Gott, dem Herrn!« **115** Nach Ankunft im Hause des Mannes kommen dessen Eltern mit etwas Wolle vor die Braut und sprechen: »Unheil und Verhängnis verlasse dich! Komm, komm, Gottes Schwiegertochter, komm!« Nach diesen Worten küssen die Schwiegereltern ihre Schwiegertochter einmal auf die Stirn. **116** Der Vater des Mannes spendet nun den *Łöpern* das Fleisch der geschlachteten Schafe und Rinder. Das (der Braut) von den Eltern des Mannes zukommende Vermögen gibt man ihr alles nach der Teilung in die Hand. **117** Der junge Mann siedelt nun mit seinem eigenen Vermögen und dem seiner Braut um und gründet seinen eigenen Haushalt.

**118** Musik und Tanz kennen die Leute von *Łöp* nicht. **119** Beschneidung und Namengebung habe ich nicht gesehen.

**120** Stirbt von den *Łöpern* jemand, so behält man den Toten 3 Tage lang zu Haus. **121** Wenn der Tote Kinder usw. hat, und Geld und Gut vorhanden sind, dann verteilt man untereinander (die Erbschaft), ohne sich während der 3 Tage um den Toten zu kümmern. **122** Will man den Toten nun beerdigen, so gibt man dem *Āxund*, der die Totengebete verrichtet hat, ein Zehntel von dem nachgelassenen Vermögen für die Gebete. **123** Nachdem man den Toten auf den Friedhof gebracht hat, dann breitet man im Grab eine Filzdecke aus und legt den Toten hinein. **124** Nach der Rückkehr von der Beerdigung setzt man das Sterbezelt in Brand. **125** Die Sterbestelle verlassen die Menschen fluchtartig. **126** Auf das Grab legt man nach Art der *Qazaq* Steine.

**127** Vom Krankwerden der *Łöper*. **128** Wird ein *Łöper* krank und in zwei bis drei Jahren nicht wieder gesund, dann kommen zu dem Kranken 10, 15 oder 20 Männer aus derselben Gemeinde; sie werfen sich miteinander (über den Kranken), machen so eine natürliche Presse und töten ihn. **129** Wenn ein Kranker gestorben ist, dann legen die *Łöper* Feuer an das Zelt aus Ried, in welchem der Kranke gestorben ist. **130** Leidet jemand an der »schlimmen Wunde« (Lepra, Syphilis?), so reichen dem Kranken die Leute, die sich um ihn zu kümmern haben, aus der Entfernung mittels eines Rohrstocks das Trinkwasser. **131** Hat aber die »schlimme Wunde« zu stinken angefangen, dann läßt man den Kranken in der Jurte liegen und steckt diese in Brand. **132** Die Knochen dessen, der mit dieser Krankheit behaftet war, nimmt man und wirft sie in den Fluß.

## XXIII. Aus chinesischen Gefängnissen.

**1** Wenn ein Schuldner (und ein Gläubiger) miteinander Streit haben, und die Chinesen ihnen den Befehl »*jāñ-xā*« geben (»steckt ihn ein!«), dann läßt man sie in das erste Gefängnis schaffen und ihre Beine in einen Klotz spannen, den Klotz zuschlagen und diese beiden so an einer Stelle festsetzen. **2** Zu essen bringen ihnen die Verwandten. **3** Wenn sie keine Verwandten haben, dann bekommen sie zu einer bestimmten Zeit am Tage je eine Schüssel Mittagessen von ihrem *Xan*. **4** Wenn nun diese beiden ihren Streit geschlichtet haben, und der eine von ihnen Recht oder Unrecht hat, dann nimmt man von einem sogenanntes

[1] Da *aba* und *inä* im Sinn von »Vater« und »Mutter« in diesem Dialekt nicht vorkommen, so bin ich geneigt, *aba* und *inä* auch als »ältere« und »jüngere Schwester« anzunehmen (*Fähmi*): mein Kind, du bist mir ältere und jüngere Schwester. Aber auch dies ist nur eine Annahme, die keine Bestätigung in Stück XXIX, das von demselben Gewährsmann stammt, findet.



*din pul aladı.* **5** *U bäš misqāldin tügäškän mäldä, u jänä bir kišidin bir särdin »bō-čän« (suraj-tügätkän) däp aladı.* **6** *U jänä Xitāniñ adämleri bir küllik järgä kiši tutqeli barsa, tut-kälgenigä »xaj-čän« däp üč sär pul aladı.* **7** *Bu xaj-čän dägeni Xitāniñ »kepiš puli« dägen.* **8** *U jänä bu ikki dagāgär jamulda tügäškändin kejin »dzü-dzäj puli« däp ikkisidin bäš mis-qāldin bir sär pul alurlar.* **9** *Bu bir sär pulni alyeniya bu ikki kišini »biri birisimizgä ilgä-āxiri dägā qilmajmiz!« däp tügäškenigä xat qilip qoylap-etišip qojarlar.* **10** *Bular ikki tügäškenigä šu dañzeniñ üstünigä xatniñ ajeyiya bular ikkūlän barmeyini sijāya mer-besip tämtäk qilip-qojurlar.* **11** *Bu tämtäk qilip-qojyan dañzeni »dzäj-dañza (dägā salatur-kitāp)« därlär.*

**12** *U jänä dzidäl qilyan adäm, qarz dzānibidin kirgän adäm, on bäš särniñ üstündä pulniñ dzideli bolsa, šu pulniñ toyrisidin kirip sulañyan bolsa, dägāsi suraq bolup tügešip-čiqquča bir kišigä »abdān tügešip-čiqtim!« däsä, on sär, on bäš sär birlän jamuldin tügešip-čiqadı.* **13** *Mägär andin az dzidäl bolsa, qarz kötürüp-qaladı.* **14** *U jänä jamulya alı-turyan pulniñ etini bu dägā qilyan adämlärdin alar gaxtida »näčä misqāl pul bäräsän« däjdı.* **15** *Jamulni bilgän kiši bolsa, »bir misqāldin tola bärgin!« däsä, »bir jerim misqāl« därlär.* **16** *Bir misqāl dägeni bir sär dägeni, jerim misqāl dägeni bäš misqāl dägeni.* **17** *Jamul-niñ josunida särni misqāl däjdı, misqālni puñ däjdı.* **18** *Jamulya bir kirgän kiši ikki-läp kirmäjturyañya čiqadı.*

**19** *U jänä mušlešip pičaq selišip xotun birlän tutulup dägā qilišip kirsä, andaqni ikki-gundu-xanaya sulajdı.* **20** *Bularni talādin jā ata anesi bolsa, jā abdān dōsti bolsa, su-turmaj »öjümdä saqlap-turamän, män bolajmän!« däjdı.* **21** *»Bolajmän!« dägeni, qečip-kätsä, »höddesi maña!« dägeni.* **22** *Bularni-ma putiya, käčeligi bolsa, kötäk qeqip-qojar.* **23** *Bularniñ dägāsi tügägändä šu josunda tügäjdı.*

**24** *Mägär oyri bolsa, u jänä bulañči bolsa, bularni bir öjgä sulajdı.* **25** *Bularniñ put-käčä kündüz kötäktin ārmajdı.* **26** *Mägär tārätkä čiqar bolsa, bularniñ qoliya kō-za sel-bojniya zändžīr selip, kötäktin bošetip tārātkä apčiqadı.* **27** *Bularya yizā bärür bolsa, b-gundu-pājlarniñ xōšālliqi kälsä, ešikni ečip qujāši elip-kälgän yizāni apkirip bu günäkär-birlän olturup jäp čiqadı.* **28** *Muāda bizärä adämätčilik qilsa, günākärniñ ägesi añni-b-eriq saldurup abdān beqip apkirip-qojadı.* **29** *Qujāši birlän körüštürgäñgä, tola bolsa, b-alti misqāl, az bolsa, ikki-üč misqāl, bir närsä bärsä, andin günākärni körsätädı.* **30** *Mu-qolida bir närsesi bolmasa, jā jäjturyan yizāsi az bolsa, bu günākärniñ yizāsini tola-*

»Schloßgeld« in Höhe von 5 *misqāl* aufwärts. **5** Wenn diese 5 *misqāl* fällig sind, dann nimmt man wieder je einen *sär* »*bō-čän*« (fürs Verhör). **6** Wenn nun die Chinesen jemanden an einen eine Tagreise entfernten Ort abführen wollen, dann bekommen sie für die Verhaftung 3 *sär*, genannt *xaj-čän*. **7** *Xaj-čän* heißt im Chinesischen »Sandalengeld«. **8** Ist die Sache der beiden Prozessierenden geschlichtet, dann müssen beide je 5 *misqāl*, d. h. 1 *sär*, bezahlen, genannt *džü-džäj*-Geld (Prozeßgeld). **9** Nach (Beendigung des Prozesses und) Bezahlung dieses *sär* läßt man die Streitenden ein Schriftstück unterzeichnen und ablöschen des Wortlauts: »Von nun ab wollen wir keinen Prozeß mehr miteinander führen.« **10** Nach Erledigung der Angelegenheit tauchen diese beiden ihre Finger in schwarze Tinte und drücken sie in dem Prozeßbuch unter die Urkunde als Siegel (anstatt einer Unterschrift). **11** Das Buch, in das diese Fingerabdrücke kommen, heißt Prozeßbuch (*džäj-dañza*).

**12** Wenn ein Mann Streit hat und von einem Gläubiger kommt, und sich die Sache um mehr als 15 *sär* dreht, und er wegen der genauen Summe des Geldes verhaftet werden soll, dann wird sein Fall untersucht, und wenn der Mann vor der gerichtlichen Entscheidung zu jemandem sagt: »Mir ist die Sache gut erledigt worden«, dann kommt er beim Gericht mit 10 bis 15 *sär* dabei weg (d. h.: und wenn er mit 10 bis 15 *sär* bei Gericht wegkommt, dann kann er noch sagen, »meine Sache hat sich gut entschieden«). **13** Dreht sich der Streit um weniger, dann wird die Schuld gefristet. **14** Wenn dieses von den Prozeßführenden zu zahlende Geld erhoben werden soll, dann verständigen sie sich über die Höhe des Betrages. **15** Jemand, der das Gericht gut kennt, bietet, wenn mehr als 1 *misqāl* verlangt wird, $^1/_2$ *misqāl*; **16** 1 *misqāl* heißt in diesem Falle soviel wie 1 *sär* und $^1/_2$ *misqāl* soviel wie 5 *misqāl*. **17** Beim Gericht ist die Bezeichnung *misqāl* für 1 *sär* üblich und *puñ* für 1 *misqāl*. **18** Wer einmal in ein Gericht hineingegangen ist, der geht hinaus, um ein zweites Mal nicht wieder hinzukommen.

**19** Wenn einer vor Gericht kommt, in einem Prozeß wegen Schlägerei, Messerstecherei oder Vergehens mit einer Frau, dann kommt er ins zweite Folterhaus. **20** Wenn nun die Eltern oder ein guter Freund desselben von draußen kommen und sagen: »Ich will ihn in meinem Haus bewachen und für ihn bürgen,« dann läßt man ihn nicht einsperren. **21** Die Bürgschaft übernehmen heißt die Verantwortung auf sich nehmen für den Fall, daß der Angeklagte flüchtig geht. **22** Die Füße solcher Delinquenten werden nachts in einen Klotz geschlossen. **23** Die Angelegenheit dieser Leute wird auf die oben geschilderte Art erledigt.

**24** Handelt es sich um Diebe oder Straßenräuber, so steckt man diese in eine Zelle. **25** Ihre Füße befreit man weder am Tag noch nachts von dem Klotz. **26** Wollen sie einmal austreten, legt man ihnen Fesseln an den Arm und an den Hals eine Kette an, befreit sie vom Klotz und bringt sie hinaus. **27** Wenn diesen Verbrechern Speise gebracht werden soll, und es den Gefängnispolizisten gerade paßt, öffnen sie die Zelle, gehen mit den Verwandten hinein, lassen das Essen dem Gefangenen geben und sitzen mit diesen Sündern zusammen, essen und gehen dann wieder hinaus. **28** Wenn man aber ein wenig höflich ist, dann läßt der Herr des Sünders diesen von Kopf bis zu Füßen sauber machen, sorgt gut für ihn und läßt (die Verwandten) herein. **29** Der Gefängnispolizist bekommt für ein Wiedersehen der Verwandten mit dem Verbrecher 5 bis 6 *misqāl*, und wenn es wenig ist, 2 bis 3 *misqāl*; er zeigt aber auch den Sünder, wenn er sonst etwas bekommt. **30** Wenn die Besucher aber nichts in der Hand haben, und das Essen wenig ist, dann ißt der Gefängnis-



*jäp-polup az qalγanda bu günākärlär jatqan öjniñ ešigini ačmastin tösüktin tašlap-bärädъ.* **31** *Bu tösük dägän šu öjniñ ešigidä qol patqu-däk nan tašlap-bäräturγan, sözläšäturγan tösük turadъ.* **32** *Oγriniñ alγan melini tolesini jamulγa jäp az jerimini ägesigä jandurадъ.* **33** *Oγri exīri tügäššä-ma, oγurliq qilγan günāsiγa tört jüz, bäš jüz qemiš tajaq urup čiqaradъ.* **34** *Jā »bir ajliq, ikk'ajliq qobuq käjgüzüñlär!« däsä, bu oγriniñ bojniγa qobuq käjgüzüp bazarγa čiqerip-qojadъ; kündüzi bazarda jürädъ, käčeligi kirip gundu-xanada jatadъ.* **35** *Qobuq dägän bir kišiligi bäš-alti gāz käläturγan pän turadъ. Eniñ qelilliγi bir čī kälädъ.* **36** *Bu pän ikki parča bolup otresida adämniñ bojni patqu-däk tösügi bar.* **37** *U jänä bir aj, ikk'aj bolγanda bu qobuqni oγriniñ bojnidin elip jänä ikki üč jüzni urup hisāpliq pulini elip čiqaradъ.* **38** *Bulañči, adäm öltürgän ölümlik bolsa, bu ikki qisma günākärni iškeri üčünči öjgä apkirip bularniñ putiγa kötäk qeqip-qojadъ, — käčeligi, kündüzligi kötäkni putini adžratmajdъ, qolidin kō-zeni häm adžratmajdъ.* **39** *Bularniñ qoñiγa ištān käjgüzmäjdъ. Qarañγi öjdä jalañaš jürädъ.* **40** *Nauāda tārätkä olturur bolsa, šu olturγan öjiniñ bir tärāpisini ojup-ojup-qojadъ.* **41** *Šunda tārätkä, gundu-xanaγa kirgäl-lä günākär bolsa, tüšädъ.* **42** *Nauāda bu üčünči gundu-xanada adäm tārätkä olturup sesiqčiliq bolsa, eni tört-bäš kün bolγanda šu günākärlärniñ bir birisini birlä apkirip aldurub-atadъ.* **43** *Muāda bu günākärlärniñ qujāši bolmasa, xenidin kündä ärtesi bir nan, axšemi ikkisigä bir tabaq sujuq tügä selip-pärär.* **44** *Muāda ölümlikkä ölüm kälsä, öltürädъ; ölüm kälmäsä, jā bäš ajliq, jā alt'ajliq jaγaš qappäzgä saladъ.* **45** *Bu qappäzgä adämni selip bazarγa apčiqip-qojadъ, — käčeligi gundu-xanaγa apkirip-qojadъ.* **46** *Andin, qappäzniñ qarāli tošsa, parlajturγan bolsa, jā üč jerim jilliq däp parlarlar.* **47** *Bir jilγa jerim jil qetilγeni bu günākär kälmäjturγañγa parlañγeni däjdъ Xitā; pütün jilliq parlansa, jili tošqanda jurtiγa janadъ.* **48** *U jänä ölümlik günākärni parlamasa, qappäzgä salmasa, tömür hassaγa saladъ.* **49** *Tömür hassa dägän šu dur: adämniñ boji egiz bolsa, jüz džiñ tömürni, uzulliγi ikki gāz, joγalliγi ikki jerim suñ, qilip-soqup bu hasseniñ ikki bešini jumbulaq-jumbulaq qilip bir bešiγa zändžīr setip bu zändžīrniñ učini adämniñ bojniγa bir selip-atadъ, bir učiγa jänä iškäl qilip siñar putiγa selip-qojadъ.* **50** *Bu tömür hasseni salγan kiši kündüzi bazarda jüz džiñ tömür hasseni kötürüp jürädъ, — käčeligi gundu-xanaγa kirip-jatadъ.* **51** *Bu tömür hassa salγan kiši jatsa, jatadъ, — qopsa, qopadъ.* **52** *U jänä bu kišiniñ qarāli tošqanda tömür hasseni bojnidin elip jänä alaturγan hisāpliq pulini elip čiqa-*

polizist den größten Teil des Essens weg, und den kleinen Rest schiebt er durch ein Loch in die Zelle, in der der Gefangene liegt, ohne zu öffnen. **31** Dieses Loch ist gerade so groß, daß man die Hand durch die Zellentür stecken, Brot hindurchreichen oder hindurchsprechen kann. **32** Das gestohlene Gut bekommt zum größten Teil das Gericht, den kleineren Teil bekommt der Besitzer zurück. **33** Wenn der Dieb schließlich fertig abgeurteilt ist, dann gibt man ihm für das Vergehen des Diebstahls 4—500 Schläge mit dem Bambusstock und wirft ihn hinaus. **34** Wenn man ihn zu zwei- oder dreimonatlichem Klotz verurteilt, dann legt man ihm an den Hals einen Klotz an und führt ihn auf den *Bazār*. So geht er tagsüber auf dem *Bazār* herum und nachts kommt er wieder in das Folterhaus. **35** Der sogenannte *qobuq* (Klotz) ist ein Stück Holz von 5 bis 6 *gäz* Länge, ungefähr von Mannesgröße; er ist ungefähr 1 *čī* dick. **36** Dieses Instrument ist zweiteilig und hat in der Mitte ein Loch, in das der Hals eines Mannes hineinpaßt. **37** Nach 1 bis 2 Monaten nimmt man dem Dieb den Klotz vom Hals, gibt ihm wieder 2—300 Stockschläge, nimmt ihm dafür eine Gebühr ab und wirft ihn hinaus.

**38** Wenn ein Räuber auch noch des Mordes schuldig geworden ist, dann bringt man diesen Doppelverbrecher in das innerste, dritte Gefängnis. Die Füße solcher Verbrecher werden in einen Klotz geschlossen, von dem sie weder bei Tag noch bei Nacht befreit werden; die Armfesseln löst man ebenfalls nicht. **39** Man läßt sie auch keine Hosen anziehen; nackt liegen sie in finsterer Zelle. **40** Wenn er sich zur Verrichtung seiner Bedürfnisse hinsetzen will, dann höhlt er eine Stelle in seiner Zelle aus. **41** So muß ein in das Folterhaus gekommener Verbrecher seine Notdurft verrichten. **42** Wenn ein Mann in diesem 3. Folterhaus seine Notdurft verrichtet hat, und es Gestank gibt, dann läßt man diese 4 bis 5 Tage später von dem Verbrecher und dem einen oder anderen der Mitgefangenen hinausschaffen und wegwerfen. **43** Hat der Verbrecher keine Verwandten, dann bekommt er von Staats wegen: morgens 1 Brot, abends für 2 Mahlzeiten einen Teller dünner *tügä* (gereinigte gelbe Hirse). **44** Wenn der Mörder zum Tod verurteilt wird, dann tötet man ihn; wird er aber nicht zum Tode verurteilt, dann steckt man ihn entweder für 5 oder 6 Monate in einen Holzkäfig; **45** in diesem Käfig stellt man ihn auf den *Bazār*, nachts schafft man ihn wieder in das Folterhaus. **46** Ist die Frist der Käfigstrafe um, und soll er verbannt werden, dann verbannt man ihn auf 3 und $^1/_2$ oder $5^1/_2$ Jahre. **47** Die Chinesen sagen so: wenn zu 1 Jahr Verbannung $^1/_2$ Jahr hinzugefügt wird, dann heißt das, daß der Verbrecher nicht wiederkommen soll. Wird er nur auf ein ganzes Jahr verbannt, dann kommt er, wenn dieses Jahr zu Ende ist, nach Hause zurück. **48** Wird der Verbrecher weder verbannt noch in den Käfig gesteckt, dann bekommt er eine eiserne Stange angehängt. **49** Diese sieht so aus: für einen großen Mann richtet man ein 100 *džiñ* schweres Eisen her, das 2 *gäz* lang und $2^1/_2$ *suñ* dick ist; die beiden Enden dieses Eisens sind kugelförmig; an das eine Ende befestigt man eine Kette, deren eines Ende man einmal um den Hals des Mannes schlingt, an deren anderem Ende man eine Fußfessel anbringt und diese um einen seiner Füße legt. **50** Der hierzu verurteilte Mann schleppt tagsüber das 100 *džiñ* schwere Eisen auf dem Bazār herum, nachts liegt er im Gefängnis. **51** Wenn er sich hinlegt, dann legt sich auch das Eisen mit ihm hin; steht er auf, dann steht auch das Eisen mit ihm auf. **52** Wenn die Strafzeit für einen solchen Mann um ist, dann befreit man seinen Hals von diesem Eisen, nimmt ihm eine Gebühr ab und wirft ihn hinaus.

*radъ.* **53** *U jänä bulañči bolsa, bulañčini parlamajdъ.* **54** *Nā-jättä günäji jenik bolsa, bäš jilliq, on jilliq tömür hassa saladъ.* **55** *Jol tosajturyan, adäm öltüräturyan jaman bulañči bolsa, bu bulañčini ölümgä būrusa, »xadaya čiqarsun!« däjdъ.* **56** *Xada dägän egizligi on bäš gāz, jigirmä gāz, joyalliyi bir gāz jayačboladъ.* **57** *U jayačniñ učiya uzulliyi bir jerim gāz, toyrisiya bir jerim gāz ikki parča tömürni soqup birisini xadeniñ učiya, öresigä, bekitip; adämniñ qoñidin tiqip mäjdesidin kölčäktin ziqniñ učini čiqerip äñeginiñ astiniya sančip adämniñ mijesidin čiqerip örä turyuzup-qojadъ.* **58** *U jänä qalyan bir parča tömürni adämniñ käjnigä, dolesiniñ üstünigä, toyri qojup mäjdesidin uzun miq birlän käjnideki tömürgä miqlap-tašlajdъ.* **59** *U jänä, ikki qolini kärip-turup dolesideki tömürniñ ikki učiya ikki qoliniñ alaqenidin miqlap-tašlajdъ.* **60** *Andin xadeni egiz čiqerip-qojadъ, — andin bu bulañči xadeniñ töpesidä turup bir kündä, jerim kündä dženi čiqadъ.* **61** *Bulañčiniñ jaman ölümi xadaya čiqaryeni šu dur!*

**62** *Gundu-xaneniñ džabduqleri šundaq boladъ. Bojniya salaturyanni qobuq däjdъ.* **63** *Tömür džabduq salaturyanni oqliq kišän däjdъ.* **64** *Oqliq kišänniñ bir učini bojniya saladъ, — bir učini qoliya saladъ.* **65** *U jänä adämniñ bojniya selip baylajturyan närseni zändžīr däjdъ.* **66** *U jänä adämniñ ikki tizini pükläp-salaturyan närseni tömür tizlaq däjdъ.* **67** *Adämniñ ajeyiya salaturyan närseni čättik däjdъ.* **68** *Ayziya uraturyan närseni züj-vā-za däjdъ.* **69** *Züj-vā-za dägän köndä boladъ.* **70** *Züj-vā-zeniñ uzulliyi bir čī boladъ, käñligi ikki jerim suñ boladъ, qelilliyi üš qabat kön boladъ.* **71** *Sepi ayašta boladъ.* **72** *Teqimiya uraturyan närseni jayaš tajaq däjdъ.* **73** *Gunda dägeni eyirliyi bāzisiniñ ällik džiñ čiqadъ, bāzisi jüz džiñ čiqadъ.* **74** *Bu özi čojunda qujyan boladъ.* **75** *Bu gundeni ikki parča qujadъ, otresini tösük qilip, adämniñ siñar putiya selip-qojadъ.* **76** *Jänä bir närsä bar.* **77** *Eni tömür tarqaq däjdъ.* **78** *Eni on džiñ, jigirmä džiñ tömürdä qiladъ.* **79** *Ikki parča soqup bojniya selip-qojadъ.* **80** *Uzulliyi bir gāz boladъ, joyalliyi ikki suñ boladъ.*

### *XXIV. Qijin qīnayanniñ bajāni.*

Diktiert von *Mežit-Āxun* am 1. 8. 1891.

**1** *Jaman oyri bolsa, buni jā-ji xī-šiñ dägän nämälär jamanni oyrini bulañčini tutup qīnajturyan adämlär tururlar.* **2** *Oyrini tutub-alsa, gundu xanesiya apkirip, käčä bolsa, putiya gundu qeqip-qojarlar, qoliya kō-za selip-qojarlar.* **3** *Bu oyrini qīnar bolsa, bäñdiñni qojup bäñdiññiñ bir učini tübürükkä baylap-qojup bu oyrini bäñdiñgä čiqerip učesini tübürükkä jöläp-qojup putini bäñdiññin bäkär učiya sundurup-qojup ikki qolini arqaya qilip tübürükkä baylap ikki putiniñ jotesini bäñdiñgä bir parča čägä aryamčini suya čilap öl qilip bu oyriniñ jotesini bäš suñ jerini bäñdiñgä qetip čägä birlän boyarlar.* **4** *Andin bu oyrini jā-ji džäsäkčilär qoliya toqmaq elip »äjtqin, ämdi qijinda ölüp-kätsäñ!« däp putiniñ učiya ušuyiya urarlar.* **5** *Bu oyri ihrārya kälmäsä, bu oyriniñ ikki suñiniñ astiniya pišqišni bir jolda üčni qisarlar.*

**53** Einen Räuber verbannt man nie. **54** Wenn schließlich das Vergehen leicht ist, dann verurteilt man ihn zu dem Eisen auf 5 oder 10 Jahre. **55** Straßen unsichermachende Räuber und Raubmörder werden beim Todesurteil zur Kreuzigung verurteilt. **56** Das Kreuz ist 15 bis 20 *gäz* hoch, 1 *gäz* dick. **57** Oben auf dem Pfosten befestigt man 2 Stücke $1^1/_2$ *gäz* langes Quereisen; eines davon liegt höher als das andere. Durch das Gesäß des Verbrechers stößt man die Spitze eines eisernen Speers hindurch, zum Grübchen am Hals hinaus, dann weiter durch den Unterkiefer und das Hirn hindurch; die Spitze läßt man nach oben hinausstehen. **58** Das andere Stück (sc. Quereisen) nagelt man hinter dem Gekreuzigten an, es etwas höher als die Schulterblätter quer überlegend, und schlägt es außerdem mit einem langen Nagel durch seine Brust ans hintere Eisen. **59** Seine beiden ausgebreiteten Arme nagelt man durch die Handflächen an die beiden Enden des in seinem Rücken befindlichen Eisens fest. **60** Dann richtet man das Kreuz auf, — der Räuber hängt an dem Kreuz, und in einem Tag oder einem halben Tag verläßt seine Seele den Körper. **61** Dies ist der furchtbare Kreuzestod eines Räubers!

**62** Die Geräte des Folterhauses sind folgende:

Der Hals des Verbrechers wird eingespannt in einen *qobuq* (Klotz). **63** Ein eisernes Gerät nennt man *oqliq kišän* (Fesseln mit Pfeilspitzen). **64** Das eine Ende dieser *oqliq kišän* legt man an den Hals, das andere an den Arm. **65** Ein anderes Gerät, das wiederum zum Fesseln um den Hals des Gefangenen gelegt wird, nennt man *zändžīr* (Kette). **66** Ein anderes, das dazu dient, die Knie zurückzubiegen, heißt *tizlaq* (Knieeisen). **67** An die Füße legt man *čättik* (Fußholz, Fußfesseln). **68** Das Instrument, womit man dem Gefolterten auf den Mund schlägt, nennt man *züj-vā-za* (Mundpeitsche). **69** Dieses besteht aus Leder, **70** ist 1 *čī* lang, $2^1/_2$ *suñ* breit und drei Lagen Leder dick. **71** Der Handgriff ist aus Holz. **72** Den inneren Oberschenkel schlägt man mit Holzknüppeln. **73** Die *gunda* genannten Klötze sind teilweise 50, teilweise 100 *džiñ* schwer; **74** sie sind aus Gußeisen hergestellt. **75** Einen solchen Klotz gießt man in 2 Stücken, läßt mitten drin ein Loch, um sie dem einen Fuß des Delinquenten anzulegen. **76** Es gibt noch etwas. **77** Man nennt es *tomür tarqaq* (den eisernen Kamm). **78** Man verfertigt ihn aus Eisen in der Schwere von 10 bis 20 *džiñ*. **79** Man stellt ihn in 2 Stücken her und legt ihn auf den Nacken des Verbrechers. **80** Er ist 1 *gäz* lang und 2 *suñ* dick.

## XXIV. Folterungen.

**1** Einen Übeltäter, einen Dieb oder einen Räuber ergreifen die sog. *jā-ji-xī-šiñ* (eingeborene muslimān. Polizeisoldaten); das sind auch die Leute, die die Folterungen vornehmen. **2** Wenn man einen Dieb gefaßt hat, dann bringt man ihn in das Gefängnis; nachts schlägt man sein Bein in einen Klotz, und an den Händen legt man ihm Fesseln an. **3** Will man diesen Dieb foltern, so macht man eine Bank zurecht und befestigt das eine Ende der Bank an einem Pfosten; den Dieb setzt man auf die Bank, lehnt seinen Rücken an den Pfosten, seine Beine zieht man auf das freie Ende der Bank, seine beiden Arme bringt man nach hinten und bindet sie an den Pfosten; seine Oberschenkel schnürt man mit einem Stück Hanfseil, das man vorher in Wasser naß gemacht hat, 5 *suñ* lang mit der Bank fest zusammen. **4** Dann nehmen Wachsoldaten einen Hammer in die Hand und sprechen: »Sag' (es), sonst wirst du unter Qualen sterben!« und sie schlagen ihm damit auf Fußspitzen und Knöchel. **5** Wenn der Dieb nicht gesteht, dann drückt

**6** *Bu oγri jän' ihrārγa kälmäsä, jänä üčni qisarlar.* **7** *Ikki täräpidin bu oγriniñ ikki quleqin ikki adäm sozup-turarlar.* **8** *Jänä ušuγiγa toqmaq birlän urup-turarlar.* **9** *Bu oγri jän ihrārγa kälmäsä, jänä ikki xišni qisarlar.* **10** *Bu sekiz xišni qisqanda, adämniñ ikki putiniñ uči bešiγa jeqin kälärlär.* **11** *Munuñda ihrāri kälmäsä, ikki ušuqni ikki čäkesigä qojup qu pota birlän pišānesidin qetip käjnigä čegip-qojarlar.* **12** *Andin bir jaγačni bu poteniñ aresiγa elip toγlam qojarlar.* **13** *Bu ikki ušuq adämniñ bešiγa qojup toγlam ursa, ikki ušuq ikki čäkesigä petip adämniñ ikki közi qepidin čiqip-qalurlar.* **14** *Bu qijinni toγlam qijini därlär.* **15** *Xiš qisqanni bäñdiñ qijini därlär.* **16** *Bu oγri eniñγa-ma ihrārγa kälmäsä, ikki putiniñ ušuqiγa zändžīrni baγlap aresiγa toqmaqni tiqip toγlam ururlar.* **17** *Munuñγa ihrārγa kälmäsä, zändžīrni otta qizartip ikki järgä kalak qilip-qojup bu oγrini apkelip ikki tizi birlän bu zändžīrniñ üstünidä tizländürüp turγururlar.* **18** *Ikki tiziniñ käjnigä joγan čān-zeni qojup, ikki učini ikki kiši däpsäp aγanetip-tururlar.* **19** *Munuñda-ma ihrārγa kälmäsä, ikki putiniñ učiγa tirmaqleriniñ aresiγa qattiq qemišni ušlap tört suñ tört suñ qaqarlar.* **20** *Ikki qoliniñ učiγa häm ikki suñ qaqarlar.* **21** *Bu qijillarda ihrārγa kelip-qalsa, bu oγrini urup kišiniñ háqini töletip berip bir aj ikk'aj sulap urup čiqarurlar.* **22** *Nauāda ihrārγa kälmäsä, bu oγrini gundu xanaγa apkirip putiγa gundu sap-qojarlar.* **23** *Bu qijin taqqan adäm qijinidin saqajsa, jänä apčiqip qīnarlar.* **24** *Oγrini bu josunda qīnarlar.*

**25** *Kiš' öltürgän ölümlikni tutub-alsa, äggäl ihrārγa kälsä, hīč qijin körsätmäj abdān beqip surarlar.* **26** *Mägär özi ihrārγa kälmäsä, qijiñγa olturγuzup oγri qijinini hämmesini qīnarlar.* **27** *U qijinda ihrārγa kälmäsä, āγir atniñ qujruγini elip, pišiq elip, bu äškän qilniñ učini az jerini kesip-qojup andin bu ölümlikniñ zäkerigä tiqarlar.* **28** *Munuñγa ihrārγa kälmäsä, ikki sirtiγa šam jaqarlar.* **29** *Munuñγa jän' ihrārγa kälmäsä, ikki sirtini pičaq birlän tilip su jeγini qajnetip qujarlar.* **30** *Munuñγa ihrārγa kälmäsä, šu käskän jerigä tuz qujarlar.* **31** *Munuñγa-ma ihrārγa kälmäsä, tömür tarγaq birlän arqesini tararlar.* **32** *Adämniñ ikki tizini ärgä qojup, ikki tiziniñ astiniγa šireγiniñ üstünigä jaγačni elip bu kišiniñ ikki müresigä uzun jaγačni qojup ikki qolini jejip müresideki jaγašqa teñip ikki kiši ikki täräpidin tiziniñ astiniγa qojγan jaγačni ikki täräpidin däpsäp-turup bu müresideki jaγačni bu ikki täräpideki adäm*

man ihm unter die 2 *suñ* auf einmal mit drei Backsteinen. **6** Wenn er wieder nicht gesteht, dann preßt man ihn mit noch drei Backsteinen. **7** Von zwei Seiten ziehen zwei Männer dem Dieb beide Ohren auseinander. **8** Dann schlägt man ihm wieder mit dem Hammer auf die Knöchel. **9** Gesteht er wieder nicht, dann preßt man ihn mit zwei weiteren Ziegeln. **10** Hat man den Mann mit acht Backsteinen beschwert, dann berühren schon fast seine Fußspitzen seinen Kopf. **11** Kommt es nun nicht zum Geständnis, dann zieht man seine beiden Fußknöchel bis an die Schläfen, bindet sie (ihm) mit einem Gürtel an der Stirn fest und verknotet sie hinten. **12** Danach steckt man ein Stück Holz in den Gürtel hinein und beginnt dies zuzudrehen. **13** Wenn man die beiden Fußknöchel an des Mannes Schläfen gelegt hat und die Winde dreht, dann gehen (sinken) die Fußknöchel in die Schläfen hinein und die beiden Augen treten aus den Höhlen heraus. **14** Dies nennt man die Folter der Winde. **15** Das Pressen mit Backsteinen nennt man die Folter der Bank. **16** Gesteht der Dieb immer noch nicht, dann legt man noch eine Kette um die beiden Fußknöchel, steckt einen Hammer dazwischen und dreht (auf diese Weise) die Winde. **17** Gesteht er daraufhin nicht, so erhitzt man eine Kette im Feuer, wickelt sie spiralförmig auf, holt den Dieb (in oben geschildertem Zustand) und läßt ihn daraufknien. **18** Über seine beiden Kniekehlen legt man eine dicke Gerte, deren beide Enden dauernd von zwei Männern getreten und gerollt werden. **19** Kommt es nun immer noch nicht zu einem Geständnis, dann schlägt man dem Delinquenten in die Fußspitzen, zwischen die Zehennägel, starkes Rohr, zugespitzt, je 4 *suñ* tief ein. **20** Genau so auch zwischen die Fingernägel. **21** Erfolgt nun unter diesen Qualen ein Geständnis, so schlägt man den Dieb, läßt ihn die geschuldete Summe bezahlen, sperrt ihn noch einen oder zwei Monate ein, schlägt ihn wieder und läßt ihn schließlich laufen. **22** Gesteht der Delinquent aber nicht, dann bringt man ihn ins Gefängnis und legt seinen Füßen Klötze an. **23** Wenn der so Gefolterte wieder gesund wird, holt man ihn heraus und foltert ihn von neuem. **24** Einen Dieb foltert man in eben beschriebener Weise.

**25** Greift man einen des Mordes Schuldigen auf, und gesteht dieser gleich, so sorgt man gut für ihn und verhört ihn, ohne ihn eine Folter sehen zu lassen. **26** Gesteht er aber nicht von selbst, dann läßt man ihn mit allen Foltern für Diebe martern. **27** Gesteht er bei diesen Qualen nicht, so nimmt man Haare aus dem Schwanz eines Hengstes, macht einen Pinsel daraus, beschneidet die Enden der so zusammengewundenen Haare ein wenig und sticht sie dem Mörder in den Penis. **28** Kommt er nun nicht zu einem Geständnis, dann brennt man ihm beide Rückenhälften mit einem Licht. **29** Erfolgt noch kein Geständnis, so macht man ihm mit einem Messer Schnitte in beide Rückenhälften und schüttet heißes Öl darüber. **30** Gesteht der Verbrecher nun immer noch nicht, so streut man ihm Salz in die Schnittwunden. **31** Erfolgt auch dann noch kein Geständnis, dann reißt man ihm den Rücken mit dem eisernen Kamm auf. **32** Man legt die Knie des Mannes auf den Boden, legt unter die Knie und über die Waden Knüppel, auch auf die Schultern des Delinquenten einen langen Stock, zieht ihm seine beiden Arme auseinander und bindet sie an den auf den Schultern liegenden Stock. Zwei Mann auf beiden Seiten stehen auf dem Knüppel, den man dem Delinquenten unter die Knie[1] gelegt hat, nehmen den an den Schultern des Delinquenten befestigten Stock auf ihre Schultern, bleiben auf den Stöcken stehen und ziehen so den Mann hoch

[1] D. h. über die Kniekehlen.





*müresigä elip ajaqtin däpsäp-turup adämni joqerisiya kötürüp sozurlar.* **33** *Munuñda ihrārya kälmäsä, däzmānni qizartip ikki qoltiyiya jaqurlar.* **34** *Bu qijillarda ihrārya kälmäsä, bu ölümlikni apčiqip qappäzgä salurlar.* **35** *Qappäz dägän närsädä adäm ölmäjdʊ, özi qijin tartadʊ.* **36** *Bu qijin qappäzni, adäm ölä-tursa, patqu-däk qilip qappäzniñ üstünini adämniñ beši patqu-däk qojup bu adämni qappäzgä salyanda qappäzniñ üstünideki töšüktin bešini čiqerip esip-qojarlar.* **37** *Jayač qappezi bu josunda dur.* **38** *Tömür qappäz dägänniñ ičidä ajeyida-ma häm mix bolur.* **39** *Bu mixlarniñ uči adämniñ sayrisiya tegip-tururlar.* **40** *Üstünideki mizleri adämniñ bešiya, ikki müresigä tegip-tururlar.* **41** *Čöresideki mixleri adämniki bädenigä hämmesi tegip-tururlar.* **42** *Bu tömür qappäzgä salyan adäm jā oltur'almajdʊ, jā qop'almajdʊ; tizini tajenip-tururlar.* **43** *Ölümlikniñ qijilleri bu josunda dur; ölümlik salaturyan qappäzlär šu josunda dur.*

**44** *Bu ölümlik nauāda ihrārya kälsä, ölüm gärdenigä tüššä, muni öltürär bolsa, qolini käjnigä qilip baylap, bir parča aryamči birlän bozalap, bu adämniñ bešiya xan oqini qisip, čerik čiqip, džarustanniñ otresiya apperip, qilič birlän čepib-aturlar.* **45** *Bu adämniñ bešini tenidin džudā qilib-ap šu ölümlikniñ jurtiya apperip bu adämniñ bešini kičik qappäzgä selip esip-qojarlar.* **46** *Öltüräturyan adäm qašsa, uruq qujašni apkirip häm qīnajdʊ.* **47** *Bu kiš' öltürgän adämniñ mähällesideki adämlär bu ölümlik tutulmayuča ular häm qutul'almajdʊ.*

## *XXV. Oyul balaya at qojyeni.*

Diktiert von *Mežit-* (*Müžüp-*) *Āxund* am 25. 7. 1891.

**1** *Oyul bala tuqsa, jup tarap kindik anesi zakesigä alar.* **2** *Näm' üčün? Anesiniñ qurseyidin jeñi tüškändä, šu baleniñ kindigini här qajdaq mäzlim kässä, jup tarap suya alsa, šu mäzlim kišini kindik anesi därlär.* **3** *Bu bala tuyulup üč kün bolyanda etini qojarlar.* **4** *Bu baleniñ etini qojyuča bir mullā, čoñ adäm bolsa, šundaq adämlär, qoliya elip oñ qoliya azān äjtip, sol qoliya tägbir äjtip »jaxši xujluq boluñ!« däp, »jaxši sözlük boluñ!« däp, »asmāndin tüškän etiñiz palāni bolsun!« däp, šu josunda at qojarlar.* **5** *Texi qirq kün bolyuča, bu kindik anesi šu bala tuyulyan öjdä aš tamaq etip bolurlar.* **6** *Qirq kün bolyanda, qirq-añni däp bir qur eñil birlän kindik anesini rāzi qilurlar.* **7** *Bu bala, čoñ bolyanda, »kindik anam!« däp bu anesiniñ hālidin xabar alurlar.*

**8** *Etini qojup-polyanda šu küni bir qazan aš qilip boyursaq selip u baleni bösükkä salurlar.* **9** *Bösükkä saladuryan gaxta čoñ-čoñ mäzlimlärdin jätti mäzlim qišqirip apkirip aš ičip-polup*

und auseinander. **33** Bleiben auch diese Foltern erfolglos, so macht man ein Bügeleisen glühend und brennt ihm damit die Achselhöhlen aus. **34** Kommt der Delinquent nun immer noch zu keinem Geständnis, dann holt man ihn heraus und steckt ihn in einen Käfig. **35** In diesem Käfig stirbt der Mensch nicht, nur leidet er Qual. **36** Wenn ein Mann sterben soll, dann ist der Folterkäfig so eingerichtet, daß der Mann hineingeht, und zwar in den Oberteil der Kopf; wenn man den Delinquenten in den Käfig gesperrt hat, dann steckt man seinen Kopf zu einem Loch oben im Käfig heraus und hängt ihn (auf diese Weise) auf. **37** Das ist der Holzkäfig. **38** Im sog. Eisenkäfig sind auch zu Füßen überall Nägel. **39** Die Nagelspitzen dringen dem Mann in den Hintern, **40** die oberen Nägel in den Kopf und in die Schultern, **41** die Nägel um ihn herum alle in den Körper. **42** Der Mann, der im Käfig sitzt, kann weder sich setzen noch kann er aufstehen; er stützt sich auf seine Knie. **43** Dies sind die Foltern für einen Mörder; die Käfige für Mörder sind wie geschildert[1].

**44** Wenn der Mörder schließlich ein Geständnis ablegt, und das Todesurteil über ihn ausgesprochen wird, und er hingerichtet werden soll, so bindet man ihm die Hände auf den Rücken, mit einem Stück Seil reckt man ihm den Hals in die Höhe, steckt ihm den *Xān*-Pfeil an den Kopf, Militär zieht aus, man führt ihn mitten unter die Volksmenge und enthauptet ihn mit dem Schwert. **45** Wenn man den Kopf des Mannes vom Rumpf getrennt hat, schickt man ihn in die Heimat des Verbrechers; dort wird er in einen kleinen Käfig getan und aufgehängt. **46** Wenn der Hinzurichtende flieht, dann verhaftet man die nächsten Verwandten und foltert sie ebenfalls. **47** Ehe der Mörder verhaftet wird, sind die im Bezirk des Mörders lebenden Männer ebenfalls nicht sicher (vor Verhaftung und Folter).

## XXV. Namengebung.

**1** Wird ein Junge geboren, so nimmt ihn die Hebamme, nachdem sie ihn gewaschen und gekämmt hat, auf ihren Rock. **2** Weshalb? Welche Frau auch immer dem Kinde, sobald es aus dem Mutterleib herausgekommen ist, die Nabelschnur abschneidet, es wäscht, kämmt und ins Wasser steckt, — diese Frau nennt man die Hebamme. **3** Drei Tage nach der Geburt gibt man dem Kind einen Namen. **4** Das geschieht folgendermaßen: ein Mułlā und, wenn es große Leute sind, dann nehmen auch noch diese das Kind auf den Arm; beim rechten Arm sprechen sie den اذان, beim linken den تكبير; »Dein Charakter sei gut! Deine Worte seien recht! Dein Name, der vom Himmel fällt, sei NN!« [Auf diese Weise gibt man dem Kind den Namen.] **5** 40 Tage später wird die Hebamme im Geburtshaus Speisen zubereiten. **6** Nach Ablauf dieser 40 Tage gibt man der Hebamme eine Gratifikation in Form eines vollständigen Kleides, des sogenannten 40er-Kleides. **7** Ist das Kind groß geworden, so nennt es sie »*kindik anam*« und erkundigt sich nach ihrem Wohlsein.

**8** Nach der Namengebung bereitet man am selben Tag einen Kessel voll Speise (Suppe) zu, tut *boyursaq* (eine Mehlspeise) hinzu und legt das Kind in die Wiege. **9** Während das Kind in die Wiege gelegt werden soll, ruft man sieben der angesehensten Frauen; sobald sie Suppe gegessen haben, nehmen 6 Frauen, zu beiden Seiten der Wiege 3, Platz. **10** Zu

[1] Das ist der in Radł. »Proben« VI, Nr. 15, S. 56 beschriebene Käfig *xoxandžan*.



*bösüginiñ ikki täräpesidä üčtin alti mäzlim olturar.* **10** *Baleniñ bešida texi bir mäzlim olturar.* **11** *Ajeγida kindik anesi olturar.* **12** *Tuqqan anesi örü qopup balesiniñ Xudādin ömrini tiläp turur.* **13** *Bir tabaq boγursaqni baleniñ üstünidä qojup bu alti mäzlim bir siqimdin elip bösükniñ astinidin üstünidin čačar.* **14** *Bu mäzliml ärgä, baj bolsa, bir qurdin kīmlik qojar.* **15** *Namrāt bolsa, šu qājdada qilar.* **16** *Boγursaqni bizniñ xalq böläk gaxta qilmajdɐ; qilsa, ušaq ballarγa bärädɐ.*

## XXVIa. *Čantō xotunnuñ atleri.*

Diktiert von *Xebir-Āxun* aus *Pičan* in *Turfān* 22. 3. 1982.

**1** *Čimäñ xan,* **2** *Mäñ-Šā xan,* **3** *Nirā xan,* **4** *Oγul-Sā xan,* **5** *Güliš xan,* **6** *Hāš xan,* **7** *Särpī xan,* **8** *Zänä xan,* **9** *Änäl xan,* **10** *Gül-Simā xan,* **11** *Nisā xan,* **12** *Nirābza,* **13** *Aj-Sämän,* **14** *Ajsa xan,* **15** *Nāzir xan,* **16** *Imānä xan,* **17** *Xōš-Nārä,* **18** *Äbzā,* **19** *Ezīmän,* **20** *Zära xan,* **21** *Oγul-Qiz xan,* **22** *Toqta-Qiz*[1], **23** *Nirābza xan,* **24** *Asmāra xan,* **25** *Širīn-Sā xan,* **26** *Bizir xan,* **27** *Zemir xan,* **28** *Anār xan,* **29** *Toqta xan,* **30** *Märäm xan,* **31** *Aq Käptär,* **32** *Džanār xan,* **33** *Sedir xan,* **44** *Xurā xan,* **45** *Mäsnä xan,* **46** *Mezir xan,* **47** *Zebir-Sā xan,* **48** *Ajum xan,* **49** *Rōza xan,* **50** *Xālīča xan,* **51** *Hādža xan,* **52** *Sāra xan,* **53** *Dil-Ārā xan,* **54** *Hebizä xan,* **55** *Zōra xan,* **56** *Rāba xan,* **57** *Xuzī xan,* **58** *Bubādža xan.*

## XXVIb. *Čantō ärkäklärniñ atleri.*

**59** *Mät-Bāqi,* **60** *Rōzi-Bāqi,* **61** *Tālip,* **62** *Männän,* **63** *Hādi,* **64** *Nāmän,* **65** *Qebiz,* **66** *Toqti,* **67** *Šā-Märäm,* **68** *Rōzi-Mät,* **69** *Äsrā,* **70** *Xebir,* **71** *Gekil,* **72** *Barāt,* **73** *Xālit,* **74** *Āsim,* **75** *Mañniq,* **76** *Sediq,* **77** *Nämät,* **78** *Mämät-Nijāz,* **79** *Seti-Bāqi,* **80** *Rōzän,* **81** *Säpär-Bāqi,* **82** *Ömür-Āxun,* **83** *Kebir,* **84** *Rahmān,* **85** *Übrājim,* **86** *Mōsa,* **87** *Ajsa,* **88** *Ünüs,* **89** *Ezi-Bāqi,* **90** *Ähmät,* **91** *Mudžup,* **92** *Medžit,* **93** *Ōlādi,* **94** *Läjs-Āxun,* **95** *Bājiz-Āxun,* **96** *Salāj-Dīn,* **97** *Mutāj-Dīn,* **98** *Γāzi,* **99** *Dāgut,* **100** *Ujūp,* **101** *Qurbān,*

---

[1] So w[illegible]en Kinder in Familien, in denen schon Kinder gestorben sind, genannt; vgl. auch Nr. 29, [illegible] 123; B, 71, 93 u. a.

Häupten des Kindes setzt sich auch eine Frau nieder. **11** Dem Kind zu Füßen sitzt die Hebamme. **12** Die Mutter, die es geboren hat, steht auf und erfleht von dem Herrn das Leben für ihr Kind. **13** Eine Schüssel *boγursaq* stellt man auf das Kind; die sechs Frauen nehmen je eine Handvoll davon und streuen davon unter und über der Wiege aus. **14** Ist man reich, so legt man jenen Frauen je ein ganzes Kleid hin. **15** Bei Armen macht man es in der obigen Weise. **16** *Boγursaq* macht unser Volk zu keiner anderen Zeit, macht man es doch, so gibt man es kleinen Kindern.

## XXVIa. Frauennamen.

(Im folgenden gebe ich die Namen in arabischer Schrift, soweit sie sich einigermaßen auf die Originalsprache zurückführen lassen. Was nicht zu etymologisieren ist, lasse ich hier aus.)

**5** < گُلچ »Röschen«
**8** < زینه »Zierde, Schmuck«
**13** آی سمن »Mond-Jasmin«
**15** ناضر
**17** خوش ناره
**22** »bleibe, Mädchen«
**25** شیرین Sā xan
**27** ضمیر ?
**28** انار »Granatapfel«
**30** مَحْرَم oder < مَرْیَم
**31** آق کبوتر »weiße Taube«
**32** جان آر »Leben bringend«
**33** صَدْر
**48** »mein Mond«?
**49** روزه
**53** دل آرا
**55** زهره
**56** رابعه?

## XXVIb. Männernamen.

**59** محمّد باقی
**60** روزی باقی
**61** طالب
**62** منّان
**63** هادی
**64** نعمان
**67** شاه محرم
**68** روزی محمّد
**71** وکیل
**72** برات
**73** خالد
**74** عاصم
**76** صادق
**77** نعمت
**78** محمّد نیاز
**79** سیّدی باقی (?)
**81** صفر باقی
**82** عمر آحوند (?)
**83** کبیر
**84** رحمٰن
**85** ابراهیم
**86** موسیٰ
**87** عیسیٰ
**88** یونس
**90** احمد
**91** موجب
**92** مجید
**93** ?
**94** لیث آخوند
**96** صلاح الدین
**97** مطاع الدین
**98** غازی
**99** داود
**100** ایّوب
**101** قربان

**102** *Jāqūp*, **103** *Mämät-Zājit*, **104** *Toqta-Bāqi*, **105** *Toqtasun*, **106** *Seti*, **107** *Tāhir*, **108** *Mämät-Nūr*, **109** *Tömür*, **110** *Hāpiz-Āxun*, **111** *Räm-Šīq (Šäjx)*, **112** *Helim-Šīq*, **113** *Elijās*, **114** *Zikrijā*, **115** *Ähät*, **116** *Räm-Bāqi*, **117** *Hedit*, **118** *Mitālip*, **119** *Āmir*, **120** *Osmān*, **121** *Elī*, **122** *Rahmān-Šīq*, **123** *Toq-Nāz (Toqta-Nijāz)*, **124** *Sejit*, **125** *Mämät-Abdul*, **126** *Abdullā*, **127** *Üsüp*, **128** *Bāsit*, **129** *Äjsä*, **130** *Mämät-Erim*, **131** *Sābut*, **132** *Serimsaq*, **133** *Zādil*, **134** *Zākir*, **135** *Qāsim*, **136** *Käräm-Ullā*, **137** *Ebil-Āxun*, **138** *Āqip-Āxun*, **139** *Ismājil-Āxun*, **140** *Māsim*, **141** *Ähmät-Nijāz*, **142** *Hodžrāpil*, **143** *Džāpar*, **144** *Abdu-Rehīm*, **145** *Ādil*, **146** *Āzir-Bāqi*, **147** *Dželi-Bāqi*, **148** *Gölī*, **149** *Mutti*, **150** *Sādir*, **151** *Hezīz*, **152** *Käräm-Bāqi*, **153** *Hämān*, **154** *Zāhir*, **155** *Tejip-Āxun*, **156** *Äbäjt-Āxun*, **157** *Sämät*, **158** *Tatliq-Šā*, **159** *Mañ-Nijāz*, **160** *Räm-Nijāz*, **161** *Māt-Rāzi*, **162** *Pāzil*, **163** *Almaqsut*, **164** *Ušur-Bāqi*, **165** *Äzni-Bāqi*, **166** *Turdu-Bāqi*, **167** *Bekiläñ*, **168** *Gādžit*, **169** *Salmān*, **170** *Gösit*, **171** *Nizäñ*, **172** *Säjd-Bāqi*, **173** *Zinābudun*, **174** *Bābudun*, **175** *Imān-Nijāz*, **176** *Kamāludun*, **177** *Ābudun*, **178** *Tur-Dāñ*, **179** *Hōš-Nijāz*, **180** *Mirāzäm*, **181** *Ōlāmzä*.

102 يعقوب
103 محمد زاهد
104 توقتا باقى
105 »er soll bleiben!«
106 سيّدى ?
107 طاهر
108 محمّد نور
109 »Eisen«
110 حافظ آخوند
111 رحم شيخ
112 عليم شيخ oder حليم
113 الياس
114 زكريا
115 احد
116 رحم باقى
117 حديد
118 مطلّب
119 عامر
120 عثمان
121 على
122 رحمٰن شيخ
123 توقتا نياز
124 سيّد
125 محمّد عبد الله
vgl. auch Säjpül für سيف الله
126 عبد الله

127 يوسف
128 ?
129 عيسىٰ
130 ?
131 ثابت
132 »Knoblauch«
133 ?
134 ذاكر
135 قاسم
136 كرم الله
137 ?
138 عاقب
139 اسماعيل آخوند
140 معصم
141 احمد نياز
142 ?
143 جعفر
144 عبد الرحيم
145 عادل
146 ?
147 جلّى
148 ولى
149 مطيع
150 صادر
151 عزيز
152 كرم باقى
153 ?

154 زاهر
155 طيّب آخوند
156 عبيد آخوند
157 صمد ?
158 »süßer شاه« ?
159 Mañ + نياز
160 رحم نياز
161 محمّد راضى
162 فاضل
163 المقصود
164 عشر باقى
166 »er ist geblieben« + باقى
168 واجد
169 سلمان
170 وسيط ??
171 ?
172 سيّد باقى
173 زين العابدين ?
174 بها العابدين ?
باب الدين ?
175 ايمان نياز
176 كمال الدين
177 ابو الدين oder عبد الدّين ?
179 Hōš (?) + نياز
180 مير اعظم
181 ابو الهمزه ?

### XXVII a. Xotun xaqniñ atleri.

Diktiert von *Abdulla-Ká* in *Xami*, 20. 2. 1892.

**1** *Bübü-Äjšä*, **2** *Bübü-Häbzä*, **3** *Bübü-Hämsä*, **4** *Xedistä*, **5** *Henīsä*, **6** *Häzä bānu*, **7** *Šämši bānu*, **8** *Toqta bānu*, **9** *Nāzebī*, **10** *Čolpan*, **11** *Täkän*, **12** *Zerī*, **13** *Gül*, **14** *Hämbär bānu*, **15** *Qamar bānu*, **16** *Rōzi bübī*, **17** *Rōzi-Qiz*, **18** *Rōzi-Bānu*, **19** *Häjt-Bānu*, **20** *Häjt-Qiz*, **21** *Hepis-Täkän*, **22** *Siliq-Täkän*, **23** *Bübü-Täkän*, **24** *Melīkä*, **25** *Altun-Qiz*, **26** *Sekīnä*, **27** *Äjšä*, **28** *Hāšä*, **29** *Quār*, **30** *Tömür-Qiz*, **31** *Tömür-Bügī*, **32** *Tömür-Täkän*, **33** *Oγul-Qiz*, **34** *Oγul-Bānu*, **35** *Bübü-Oγul*, **36** *Änäl-Bānu*, **37** *Anār*, **38** *Emīnä-Bānu*, **39** *Hadžaj-Bā*, **40** *Patmān*, **41** *Sopōra*, **42** *Oγu-Nisā*, **43** *Marja*, **44** *Mäjäm*, **45** *Pātma*, **46** *Zōra*, **47** *Ändžīr*, **48** *Čilān*.

**49** *»Bānu« dägeni »aγača« dägäñgä oxšaš, ikkisi čoñ atleri.* **50** *»Bübü« däp buzurgālarniñ šäjxleriniñ qizlerini atajdu.* **51** *Bübülärniñ uruq-tuqqanlerini »bügī« däp atajdu.*

### XXVII b. Är xaqniñ atleri.

**52** *Tömür*, **53** *Tömür-Xān*, **54** *Čoruq*, **55** *Dugā-Mät*, **56** *Sübür*, **57** *Tājir*, **58** *Sulajmān-Šā*, **59** *Ähmät-Āxun*, **60** *Islām*, **61** *Abdullā*, **62** *Bosuq-Nijāz*, **63** *Xodžam-Nijāz*, **64** *Xodža-Nijāz*, **65** *Sübürgü-Nijāz*, **66** *Mämät-Nijāz*, **67** *Qara Bātur*, **68** *Rōzi-Mät*, **69** *Xodža-Mät*, **70** *Ezī-Mät*, **71** *Toqta-Mät*, **72** *Kösö-Nijāz*, **73** *Tömür-Nijāz*, **74** *Abdumät*, **75** *Rāšidīn*, **76** *Mämät-Näzär*, **77** *Üsüp*, **78** *Ünüs*, **79** *Dāgut*, **80** *Abut*, **81** *Ibrāhīm*, **82** *Sōpa*, **83** *Mōsa*, **84** *Ajsā*, **85** *Elī*, **86** *Imār*[1], **87** *Osmān*, **88** *Jāqūp*, **89** *Nijāz*, **90** *Jäjä*, **91** *Qurbān*, **92** *Ojūp*, **93** *Turdi*, **94** *Qulun-Nijāz*, **95** *Qulī*, **96** *Sālä*, **97** *Nāsir*, **98** *Šīrullā*, **99** *Nämät-ullā*, **100** *Bāqi*, **101** *Kösö*, **102** *Ishāq*, **103** *Häjb-Ullā*, **104** *Xizra*, **105** *Ilijās*, **106** *Mamut*, **107** *Xodža-Mämät*, **108** *Γappār*, **109** *Džāpar*, **110** *Qādir*, **111** *Pättār*, **112** *Medžit*, **113** *Müdžüp*, **114** *Sedīq*, **115** *Abār*, **116** *Abu-Zär*, **117** *Abu-Läs*, **118** *Hešim*, **119** *Abu-Šerīp*, **120** *Tādžidīn*, **121** *Tādži*, **122** *Kerīm*, **123** *Abdu-Kerīm*, **124** *Abdu-Kebīr*,

[1] Vielleicht von Katanov verschrieben für *Umar* = عمر.

## XXVII a. Frauennamen.

**1** بوبو عايشه

**3** بوبو حفصه ?

**5** انيسه ?

**7** شمسی (»Sonnige«)

**8** »bleibe!« بانو

**10** »Morgenstern«

**12** زری (»Brokat«)?

**13** »Rose«

**14** عنبر بانو

**15** قمر بانو

**19** عيد بانو

**21** حافظ + Täkän

**24** مليكه

**26** سكينه ?

**27** عائشه

**37** »Granatapfel«

**38** امينه بانو

**44** مريم (Maria)

**45** فاطمه

**46** زهره

**47** انجير (»Feige«)

**48** جيلان (eine Frucht)

**49** Die Bedeutung von *bānu* ist ähnlich der von *aγača*, beides sind Namen für die Großen (höhern Stände).

**50** »*Bübü*« nennt man die Töchter der *šajxe* von berühmten Orten.

**51** Die nächsten Verwandten der *bübü* nennt man *bügī*.

## XXVII b. Männernamen.

**55** دعا محمّد

**58** سليمان شاه

**59** احمد آخوند

**60** اسلام

**61** عبد الله

**62** Bosuq- نياز

**67** »Schwarzer Held«

**68** روزی محمّد

**69** خواجه محمّد

**74** عبد المحمّد

**75** رشيد الدّين

**76** محمد نظار

**77** يوسف

**78** يونس

**79** داود

**80** عابد

**81** ابراهيم

**82** صوفی ?

**83** موسیٰ

**84** عيسیٰ

**85** علی

**87** عثمان

**88** يعقوب

**89** نياز

**90** ياحيا ?

**91** قربان

**92** ايّوب

**95** قلی

**96** صالح

**97** ناصر

**98** شير الله

**99** نعمت الله

**100** باقی

**102** اسحاق

**103** حبيب الله ?

**104** خضر ?

**105** الياس

**106** محمود

**107** خواجه محمد

**108** غفّار

**109** جعفر

**110** قادر

**111** فطار ?

**112** مجيد

**113** موجب

**114** صديق

**117** ابو ليث

**118** هاشم?

**119** ابو الشّريف

**120** تاج الدّين

**121** تاجی ?

**122** كريم

**123** عبد الكريم

**125** *Ušūr*, **126** *Bešīr*, **127** *Toqtuš*, **128** *Toγan*, **129** *Häjt*, **130** *Zājit*, **131** *Zājir*, **132** *Ismājil*, **133** *Zākir*, **134** *Iskändär*.

**135** *Qeri ädämni qišqirsa, »babam!« däjdь, otra jašliq ädämni »daaɜm!« däjdь, andin kičigini »äkäm!« däjdь, andin kičigini »adaš!« däjdь, täñ jašliq bolsa.*

## *XXVIII. Čantōnuñ laqamleri.*

Diktiert von *Xebir-Āxund* aus *Pičan* in *Turfān*, 22. 3. 1892.

*1. Ača, tälbä, tirtäk, sarañ.*

*2.* **1** *Tälbä*, **2** *tartuq*, **3** *käš-kün*, **4** *saqal*, **5** *čolaq*, **6** *topča*, **7** *šaqšaq*, **8** *pakār*, **9** *ardap*, **10** *egiz*, **11** *luñza*, **12** *šalaq*, **13** *uzun qulaq*, **14** *jalγanči*, **15** *toqmaq*, **16** *čörlämä*, **17** *tötür*, **18** *kaba tüki*, **19** *qapaš*, **20** *seriq*, **21** *taz*, **22** *džirtaq*, **23** *qorqaq*, **24** *džiñliq*, **25** *šajtān*, **26** *parpaq*, **27** *čökürtkä*, **28** *tökür*, **29** *kötügä*, **30** *erinčäk*, **31** *horun*, **32** *kārdān*, **33** *bāñgi*, **34** *sōgō*, **35** *qimarbāz*, **36** *čoqur*, **37** *sopuš*, **38** *čimdiq*, **39** *gātār*, **40** *tāxaj*, **41** *solxaj*, **42** *oñxaj*, **43** *egirä*, **44** *döñlük*, **45** *käš*, **46** *hürmäk*, **47** *kömük*, **48** *tiššañ (tiš čoñ)*, **49** *unutqaq*, **50** *eqilliq*, **51** *čičän*, **52** *qorqunčaq*, **53** *harām-zādä*, **54** *mäj-kōza*, **55** *kōläñči*, **56** *jalaq*, **57** *kältäk*, **58** *dōrdaq*, **59** *xañxuñ*, **60** *inčiq*, **61** *üdžätči*, **62** *mokkār*.

## *XXIX. Tuqqanniñ mäzmūniniñ bajāni.*

Diktiert von *Mežit-* (*Müžüp*)*- Āxun*, 6. 8. 1891.

**1** *Bir atedin tuqqenini qerindaš därlär, oγul bolsa-ma, qiz bolsa-ma.* **2** *Atamniñ aγesini čoñ aka därmän, atamniñ inisini mal'aka därmän; atamniñ čoñ qiz qerindešini jäñgäm därmän, atamniñ kičik qiz qerindešini ökäm därmän.* **3** *Özümniñ čoñ qiz qerindešimni ägečim därmän; kičik qiz qerindešimni siñlim därmän.* **4** *Atamniñ aγesiniñ inisiniñ ballerini bir džämāt därmän.* **5** *Aγamniñ xotunini čoñ jäñgäm därmän; inimniñ xotunini padža därmän.* **6** *Čoñ qiz qerindešimniñ erini küj'oγul därmän; kičik qiz qerindešimniñ erini kičik küj'oγul därmän.* **7** *Öz xotunumniñ aγesini qud'aγa därmän; öz xotunimniñ inisini qud'ini därmän.* **8** *Xotunumniñ atesini qejin ata därmän, anesini qejin ana därmän.* **9** *Xotunumniñ čoñ qiz qerindešini uruq qujaš därmän, kičik qiz-qerindešini padža siñil, kičik padža därmän.* **10** *Aγamniñ inimniñ ballerini män qerindešim balleri därmän; olar meni akam där.* **11** *Meniñ atam ölüp, anam ärgä täksä, šu ärni ügäj atam därmän; anam ölüp, atam xotun alsa, šu xotunni män ügäj anam därmän.* **12** *Bir är kišiniñ xotuni ölüp jeñi xotun alsa, šu xotun*

**124** عبد الكبير
**126** بشير
**129** عيد
**130** زائد ?

**131** زائر ?
**132** اسماعيل
**133** ذاكر
**134** اسكندر

**135** Wenn man einen alten Mann ruft, nennt man ihn »*baba*«, einen Mann mittlerer Jahre »*dada*«, einen jüngeren »*äkä*«, einen noch jüngeren »*adaš*«, wenn er gleichalterig ist.

## XXVIII. Spitznamen der Türken.

1. Maulaufsperrer(-in?), Besessene(r), Süße, Blöde.

2. **1** Verrückter, **2** Raffer, **3** spät-am-Tage (Langschläfer), **4** Bärtiger, **5** Hinkender, **6** Knäuel (Dicker), **7** Zwinkerer (Lustiger), **8** Zwerg, **9** Stotterer, **10** Hoher (Wuchs), **11** Tauber, **12** Dreckspatz, **13** Vielschwätzer (eigentl. Langohr), **14** Lügner, **15** Hammer, Klöppel (= Grober), **16** Betrüger, **17** der alles anders versteht, dickköpfig, **18** Kürbiswürzelchen (= Kleinlicher?), **19** Geizkragen, **20** Gelber, **21** Grindkopf, **22** der den Star oder herunterhängende Lider hat, **23** Ängstlicher, **24** vom Džinn Besessener?, **25** Teufel, **26** durchtriebener Schlingel, **27** der kein Sitzfleisch hat (eigentl. Heuschrecke), **28** Spucker?, **29** Schwerfälliger, Kloben, **30** Müßiger, **31** Faulpelz, **32** Arbeitstier, **33** Opinist, **34** Säufer, **35** Hasardspieler. **36** Scheckiger (von Pockennarben), **37** mit langer Mütze, **38** Nehmer, Raffer (eigentl. einer, der einen petzt, kneift), **39** Dummer, Unsinniger, **40**[1] Nackter, **41** Linkshänder, **42** Rechtshänder, **43** Krummgewachsener, **44** Buckliger, **45** Gebückter, **46** Gehörnter, **47** Zahnloser, **48** Großzähniger, **49** Vergeßlicher, **50** Gescheiter, **51** Großredner, **52** Angstmeier, **53** Bastard, **54** männlicher Prostituierter (chines.), **55**[1] der den Schatten gern hat, **56**[1] Maulsperrer, **57**[1] Kopfwackler, **58** mit trompetenförmig abstehenden Lippen (Schlappmaul), **59** der durch die Nase spricht, **60** Stöhner, **61** Herumlieger, **62** Quatschkopf, Schwindler.

## XXIX. Verwandtschaftsbezeichnungen.

**1** Von demselben Vater gezeugte Kinder nennt man Geschwister, ob Jungen oder Mädchen. **2** Den älteren Bruder meines Vaters nenne ich *čoñ aka*, den jüngeren *mal' aka*; die ältere Schwester meines Vaters nenne ich *jäñgä*, seine jüngere Schwester *ökä*. **3** Meine eigene ältere Schwester nenne ich *ägeči*, meine jüngere aber *siñil*. **4** Die Kinder der Brüder meines Vaters nenne ich *džämȧt* (Gemeinschaft جماعت). **5** Zur Frau meines älteren Bruders sage ich *čoñ jäñgä* (eigentl. Großtante); zu der meines jüngeren Bruders *padža*. **6** Den Mann meiner älteren Schwester nenne ich *küj' oγul* (eigentl. Schwiegersohn); den meiner jüngeren Schwester *kičik küj' oγul*. **7** Der ältere Bruder meiner eigenen Frau heißt *qud' aγa*; ihr jüngerer Bruder *qud' ini*. **8** Zum Vater meiner Frau sage ich *qejin ata* (Schwiegervater), zu ihrer Mutter *qejin ana*. **9** Die ältere Schwester meiner Frau nenne ich *uruq qujaš*, ihre jüngere Schwester *padža siñil* oder *kičik padža*. **10** Die Kinder meiner Brüder nenne ich Geschwisterkinder, diese aber mich *aka*. **11** Sirbt mein Vater, und heiratet meine Mutter (wieder), so sage ich zu diesem Mann Stiefvater; umgekehrt, wenn mein Vater nach dem Tod der Mutter wieder heiratet, zu dessen Frau Stiefmutter. **12** Stirbt die Frau eines

[1] Die Bedeutung dieser Wörter scheint nicht ganz festzustehen. Vgl. *Lex*.



*ballerini ügäj bala där; bir xotun kišiniñ eri ölüp özi böläk ärgä täksä, šu är eniñ ballerini häm ügäj bala där.* **13** *Kičik qiz baleni nā-resīdä därlär; kičik oγul baleni häm nā-resīdä därlär.* **14** *Čoñ qizni böklük där, čoñ oγulni jigit där.* **15** *Qiz ärgä täksä, qizni džuγan där; oγul xotun alsa, oγulni öjläñgän där.* **16** *Xotunniñ eri ölsä, xotun tul boladu; är kišiniñ xotuni ölsä, šu ärni bojtaq därlär, häm tul däjdu.* **17** *Tuqqan xotunni džuγan däjmiz, tuqmaγan xotunni čökän däjmiz.* **18** *Balesiz kišini tilläsä, qisir däjdu; tillämäsä, tuγmas däjdu.* **19** *Ikki kišiniñ ješi bir bolsa, olar bir birini täñ tüš där.* **20** *Eti bir bolsa, ikki adäm bir birini adaš där.* **21** *Atamniñ atesini dadam, anesini anam därmän.* **22** *Dadamniñ atesini babam, anesini mamam därmän.* **23** *Apamniñ atesini dadam, anesini anam därmän.* **24** *Qizniñ qiz čaγda čeči hämmesi jätti tal bolur; ärgä täksä, bäš tal bolur, eni čökän där; birni tuqsa, čečini ikki qilur, eni džuγan där; nauāda tuγmas bolsa, čečini qačan ikki qilγanda, džuγan där.* **25** *Qizniñ čečini kökülä där; čökänniñ čečini sumbul čač där; džuγanniñ čečini jañγaq čač häm därlär, sekiläk čač häm därlär.* **26** *Qeri ärkäkni baba, qeri xotunni mama där.* **27** *Bizniñ ärkäktär xotunni on bäš jaštin atmiš jašqača aladu.* **28** *Qiz ärgä on ikki jašta baradu; baleni on bäš jašliq bolγan māldä tuγadu.* **29** *Älliktin ötkändä xotun bala tapmajdu.* **30** *Bizniñ bajlar toquz xotun alsa, durust.* **31** *Čoñ xotunni, äggälkisini, öj beši däjdu.* **32** *Xotun näčä ärgä täksä, tägädu, hisābi joq.* **33** *Oγlumniñ qizimniñ balesini män näüräm därmän; näürämniñ balesini ääräm därmän; äärämniñ balesini köki näüräm därmän.*

## *XXX.*

Diktiert von *Mežit-* (*Müžüp-*) *Āxun* am 24. 7. 1891.

**1** *Patšāniñ qizini xenikä däjdu.* **2** *Tādži bäglärniñ qiz xotunini xenim däjdu.* **3** *Uluq bäglärniñ xotunini ājim, qizini xenim däjdu.* **4** *Ušaq bäglärniñ xotunini appaq, qizini xenim däjdu.* **5** *Aγača qeri qeri bäglärniñ xotuni boladu.* **6** *Appaq uluq mullāniñ xotuni.* **7** *Qušnač dägeni hünärmänt ustāniñ xotuni; bal'oqutqan mullāniñ xotuni häm qušnač.* **8** *Ušaq xaqniñ xotullerini mäzlim däjdu.* **9** *Šu äjtqan sözlär Kōnä Turpanniñ adämleriniñ sözi.*

## *XXXI. Rämčiniñ bajāni (räsmi).*

Diktiert von *Mežit-Āxun* am 26. 8. 1891.

*1.* **1** *Birisiniñ öjigä oγri kirsä, jā bir närsä jitkän bolsa, rämčinikidä* »*räm ašturamiz!*« *däp barurlar.* **2** *Rämčinikidä berip rämčigä äjturlar:* »*Äj rämči, maña Qurān peli ečippärgin!*« *däsä, bu kälgän kišiniñ közini jumdurup-turup qolini Qurañγa basturular.* **3** *An-*



Mannes und heiratet er wieder, so sind die Kinder dieser Frau Stiefkinder; genau so, wenn einer Frau der Mann stirbt. **13** Die kleinen Mädchen und Jungen nennt man *nā-resīdä* (unreif). **14** Ein erwachsenes Mädel heißt *böklük*, ein erwachsener Junge *jigit*. **15** Heiratet ein Mädchen, so nennt man es *džuγan*; nimmt ein Sohn eine Frau, so nennt man diesen »behaust«. **16** Stirbt der Mann einer Frau, so wird sie hiermit *tul* (Witwe); stirbt die Frau eines Mannes, so nennt man diesen Mann *bojtaq* oder auch *tul*. **17** Eine Frau, die schon geboren hat, heißt *džuγan*, die aber noch kein Kind hat, *čŏkän*. **18** Will man eine kinderlose Frau schimpfen, so nennt man sie *qisir* (steril); sonst sagt man *tuγmas* (nicht gebärende). **19** Sind zwei Leute gleichalterig, dann nennen sie einander *täñ-tüš*. **20** Haben sie denselben Namen, dann heißen sie *adaš*. **21** Den Vater meines Vaters nenne ich *dada*, seine Mutter *ana*. **22** Den Vater meines Großvaters (*dada*) nenne ich *baba*, dessen Mutter *mama*. **23** Den Vater meiner Mutter (*apa*!) heiße ich *dada*, ihre Mutter *ana*. **24** Die Mädchen tragen, solange sie Mädchen sind, ihr ganzes Haar in sieben Zöpfen, heiraten sie, dann in fünf; eine solche nennt man *čŏkän*. Hat sie ein Kind geboren, dann trägt sie ihr Haar nur noch in zwei Zöpfen; diese heißt *džuγan*. Wenn sie aber kein Kind bekommt, nennt man sie auch *džuγan*, wenn sie ihr Haar in zwei Zöpfe legt. **25** Das Haar der Mädchen heißt *kökülä*, das einer Jungverheirateten *sumbul čač* (»Hyazinthhaar«), das einer Frau, die schon ein Kind hat, *jañγaq čač* sowie *sekiläk čač*[1]. **26** Einen alten Mann nennt man *baba*, eine alte Frau *mama*. **27** Unsere Männer heiraten zwischen 15 und 60 Jahren. **28** Ein Mädchen heiratet mit 12 Jahren; ein Kind gebiert sie ungefähr mit 15 Jahren. **29** Nach 50 bekommen die Frauen keine Kinder mehr. **30** Wenn unsere Reichen (Grundbesitzer) neun Frauen heiraten, so ist das ganz in der Ordnung. **31** Die angesehenste Frau, nämlich die erste, nennt (der Mann) Oberhaupt des Hauses. **32** Wieviel Frauen nur immer einen Mann heiraten wollen, können ihn heiraten, ohne Zahl. **33** Die Kinder meiner Söhne und Töchter nenne ich *näürä*, die Kinder der *näürä* heißen *äürä*. Deren Kinder nenne ich *köki näürä* (Ururenkel).

## XXX. Anrede der Frauen.

**1** Die Tochter des Kaisers nennt man *xenikä*. **2** Töchter und Frauen von *Tādži* und *Bäg*en *xenim*. **3** Die Frauen großer *Bäg*e *ājim* (mein Mond), die Töchter *xenim*; **4** Frauen kleiner *Bäg*e *appaq*, die Töchter auch *xenim*. **5** *Aγača* sind die Frauen ganz alter *Bäg*e. **6** *Appaq* heißt auch die Frau des Groß-*Mullā*. **7** Die Frau eines Kunstgewerblers nennt man *qušnač*; desgleichen die Frau eines Schul-*Mullās*. **8** Die Frauen des gewöhnlichen Volkes heißen *mäzlim* (< مظلوم). **9** So haben es mir die Leute aus Alt-*Turpān* erzählt.

## XXXI. Von Wahrsagern (Skizze).

### I.

**1** Wenn in jemandes Haus ein Dieb eindringt, oder (jemandem) etwas verlorengegangen ist, dann geht man zum Wahrsager und sagt: »Wir wollen das Los (eigentl. den Sand) befragen!« **2** Wenn man bei dem Wahrsager ist, sagt man (weiter) zu ihm: »Wahrsager, eröffne mir das Los aus dem *Qor'ān*!« Dann läßt (der Wahrsager) den Fragenden

[1] Die eigentliche Bedeutung bleibt unklar (vgl. *Lex.*).

*din »palān äjät käldi« däp Qurānni jätti garaq sanap, andin jätti qur qur sanap, andin bir munča sözlär qilip »seniñ jitkän máliñ bu kün kälmäsä, ärtä kälär! Ărtä kälmäsä, ögün kälär!« däp bir munča sözlär birlän dugā qilip-qojurlar.* **4** *Andin bu kišiniñ máliniñ berini oγri alurlar, qalγenini rämmāl alurlar.*

*2.* **5** *U jänä rämči dägän qallāp turur.* **6** *Här kišiniñ pul málini oγri alsa, jā máli jitsä, rämčiniñ ajliγa berip »maña čiraq beqip-periñ!« däsä, bu rämči bir činaγa džiq suni apkäp-qojup bu suniñ üstünigä ušaq-ušaq jätti paqta salurlar.* **7** *Andin bu rämči čineni jeqin apkäp-qojup öziniñ aγzideki jeli birlän suniñ üstünideki paqteni asta püjläp jürgüzüp-qojurlar.* **8** *Andin bu paqtalar jäldä ujeniγa-bujeniγa jürsä, bu rämči äjturlar:* **9** *»Mana, seniñ páliñ tola abdān käldi!* **10** *Šu jol birlän kälärlär!* **11** *Tört paqta bir järgä bolup-qalsa, mana oγri tutulup-qalurlar!« däp bir munča sözlärni qilip bu räm ašqan süjini birär qobuzdin özi ičip qalγenini tuzliqqa qujup-qojarlar.* **12** *Andin bu rämči kälgän kišiniñ qoliγa »näni apkälgän?« däp qararlar.* **13** *Bu kiši andin elip-kälgän bir närseni qojup rämčini dugā qildururlar.* **14** *Rämči bu kišiniñ kätkändin kejin äjturlar: »Seniñ máliññiñ berini oγri eliptʊ, qalγenini qaraqči aldi!« däp dugā qilurlar.*

*3.* **16** *Andin adämlärniñ málini oγri alsa, rämčinikidä berip »rämč'aka, maña dola sap-periñ!« däsä, bu rämči qojniñ dolesini otqa čala köjdürüp šamālγa tutarlar.* **17** *Andin dola ušaq-ušaq jol-jol jerilurlar.* **18** *Andin muni rämči qoliγa elip äjturlar:* **15** *»Ăj dola ägesi, saña dola abdān käldi!* **20** *Jitkän närsäññi jiraqqa ap-par'almas!* **21** *Šu toγri jollarda toselip-turur!* **22** *Istäsäñ, tepilip-qalur!* **23** *Bu dolada jalγan äjtmajdʊ!* **24** *Bu dola dägän Ăpl' Altundin qalγan-durlar!«* **25** *däp bir munča jalγan sözlärni äjtip räm ägesiniñ »näni apkälgän?« däp qoliγa qarap tämāgir bolup olturular.* **26** *Andin bu räm ägesi qoltuγidin bir närsesini čiqarsa, dugā qilip alurlar.* **27** *Andin bu räm ägesi »perixunnikidä räm aštururmän!« däp anda barurlar.*

*4.* **28** *Perixunnikidä berip »maña räm ečip-pärgin!« däsä, perixun järlärni bir munča sizip andin bir asmāñγa qararlar, bir järgä qararlar.* **29** *Andin äjturlar: »Ăj räm ägesi, sän*

die Augen schließen und mit der Hand in den *Qor'ān* greifen. **3** Darauf spricht er: »Die *Sūra NN* ist bestimmt!« zählt dann im *Qor'ān* sieben Blätter weiter und (auf diesem Blatt) sieben Zeilen von oben ab, spricht dann einige Worte wie: »Wenn die Sache, die du verloren hast, heute nicht wiederkommt, dann kommt sie morgen! Kommt sie morgen nicht, dann aber übermorgen!« Und mit solcherlei Worten betet er. **4** Wenn die ganze Habe dieses Mannes die Diebe stehlen, den Rest, den nimmt schon der Wahrsager.

## II.

**5** Diese sogenannten Wahrsager sind Spitzbuben. **6** Wenn jemand Geld und Gut durch Diebstahl oder sonstwie verliert, dann geht er zum Wahrsager und spricht zu ihm: »Besieh mir mal die Lampe!« Dann holt der Wahrsager eine Tasse, die bis an den Rand mit Wasser gefüllt ist, und legt sieben ganz kleine Stückchen Watte auf das Wasser. **7** Darauf nimmt der Wahrsager diese Tasse ganz nah zu sich, bläst sacht die auf dem Wasser schwimmenden Wattestückchen mit dem in seinem eigenen Mund befindlichen Wind und setzt diese so in Bewegung. **8** Wenn dann die Watteflöckchen in dem Lufthauch hier- und dorthin schwimmen, dann sagt der Wahrsager: **9** »Sieh, dein Los ist sehr schön ausgefallen; **10** auf diesem Weg kommen sie (mit diesem Mal kommen sie)! **11** Wenn vier Flöckchen an einem Punkt zusammengekommen sind, siehst du, dann werden die Diebe gefangen!« Dann macht er noch einige Worte dieser Art, trinkt das Wahrsagewasser mit einem Zuge aus, und den Rest schüttet er in das Salzfaß. **12** Dann guckt der Wahrsager dem Ankömmling in die Hand und fragt: »Was hast du mir mitgebracht?« **13** Dieser legt das Mitgebrachte nieder und läßt den Wahrsager (dafür) ein Gebet verrichten. **14** Wenn dieser Mann aber weggegangen ist, dann sagt der Wahrsager: »All dein Gut haben dir die Diebe gestohlen, den Rest hat der Räuber bekommen!« und betet (so) für ihn.

## III.

**16** Wenn ein Dieb Gut von Leuten gestohlen hat, dann gehen diese (Leute) zum Wahrsager und sagen: »Bruder Wahrsager, befrage für mich das Schulterblatt!« Dann läßt der Wahrsager das Schulterblatt eines Schafes halb verbrennen und hält es in den Wind. **17** Dadurch (zerfällt) spaltet sich das Schulterblatt wieder und wieder in ganz kleine Stücke. **18** Diese nimmt dann der Wahrsager in die Hand und spricht: **19** »O du Besitzer des Schulterblatts, dein Schulterblatt ist günstig! **20** Was du verloren hast, kann er (der Dieb) nicht weit mitnehmen; **21** auf diesen geraden Wegen wird ihm aufgelauert! **22** Wenn du suchst, wird man es (ihn) finden! **23** Dieses Schulterblatt lügt nicht! **24** Dieses Schulterblatt geht auf Platon zurück!« **25** Dann lügt er noch so einiges daher und fragt seinen Kunden (eigentl.: den Besitzer des Wahrsagens), nachdem er ihm auf die Hand gesehen hat: »Was hast du mitgebracht?« Denn er ist ein gieriger Kerl. **26** Holt dann der Kunde etwas unter dem Arm hervor, dann betet der Wahrsager für ihn und nimmt das Mitgebrachte. **27** Nun spricht der Kunde: »Jetzt lasse ich mir von dem *perixūn* wahrsagen!« und geht dorthin.

## IV.

**28** Zum *perixūn* sagt er: »Deute mir das Schicksal!« Der *perixūn* steckt nun auf der Erde ein Stück ab, tut einen Blick zum Himmel und einen zur Erde. **29** Dann spricht er[1]:

[1] Bzw. sie, vgl. u. 35—41; dasselbe gilt für 5—14.

*qoruqmeyin, oyurlar qoluñya kälürlär!* **30** *Seniñ köññüñdä bir järgä atayeniñ bar äkän!* **31** *Šuni qilib-atañ, qoluñya kälürlär!* **32** *Jätti džüp püškäl salsañ, män dugā qilip-bärämän!« däsä,* **33** *bu räm ägesi apkälgän bir närsesini dugā qildurup eniñ üstünigä jätti džüp püškäl selip dugā qildururlar.*

*5.* **34** *Jänä bu räm ägesi perixunnikidin čiqip »ämdi närgä baraj?« däp jänä bir rämči mamenikidä barurlar.* **35** *Andin bu räm ägesi »äj mama, maña räm ečip-periñ!« däsä, andin bu mama, xaltesini elip bir šiñ tešini järgä qojup onni bir bäšni bir ujärgä bu järgä tašni qojup-qojup äjturlar: »Mana, bäšülän bir järdä olturuptʊ. 'Tašlap-qojeni!' däjšip-jetiptʊ!« däp »imāmlarniñ háqqida atayan bir närsäñ bolsa, dugā qildurub-atqin!« däp jänä tämā qilip oltururlar.*

**37** *Qurān ečip räm ašqan adäm är kiši boladʊ, xotun bolmajdʊ.* **38** *Paqta birlän räm ašqan adäm xotun boladʊ, är kiši bolmajdʊ.* **39** *Qojniñ dolesi birlän räm ašqan adäm xotun-ma boladʊ, är-ma boladʊ.* **40** *Räm ašqan perixun xotun boladʊ, är kiši bolmajdʊ.* **41** *Taš birlän räm ašqan adäm xotun boladʊ, är kiši bolmajdʊ.*

### *XXXII. Džin učurayeni häm čiqaryeni (räsmi).*

Diktiert von *Mežit-Āxun* am 1. 8. 1891.

**1** *Džin učurayan adämni tälbä däjdʊ.* **2** *Bu Turpān xalqi, jā är kišigä, jā mäzlim kišigä džin učurasa, buni »pärigä saleni!« därlär, »Bu tälbä boluptʊ«.* **3** *Päri-xunni äjtip-kelip »päri ojnateni!« därlär.* **4** *Andin bu tälbä jägän iškenini bilmäj, kirgän čiqqenini bilmäj köčä köčädä tälbelik qilip jürärlär.* **5** *Eniñ kejin pärixunni äjtip-kälärlär.* **6** *Päri-xun kelip bu tälbeni put qolini bekitip bir öjgä sulap-qojarlar.* **7** *Andin bu tälbeniñ öziniñ öjiniñ otresiniki uduliya bir parča aryamčini apkirip aryamčiniñ bir učini järniñ tegigä kömärlär, bir učini öjniñ üstünideki limya baylarlar.* **8** *Eniñ kejin bu aryamčiya bir aq matāni jörgärlär.* **9** *Andin bu aryamčini bu järgä baylayenini 'tuq' därlär.* **10** *Bu tuyniñ üstüngi bešiya jätti qisma jayliqni baylap-qojarlar.* **11** *Bu tuq tajar bolyanda tälbeniñ ägesi ušaq jetimlärni »depiñlar birlän keliñlär, biz päri ojnatamiz!« däp čirlap-qojarlar.* **12** *Päri-xun bu čirlayan adämlär jiyilyanda tuq tikkän öjgä kirip bir čineni qoliya elip čineniñ ičigä käbäk selip andin pijāz köki selip eniñ üstünigä ot selip bu päri-xun öziniñ bojniya qara aryamčini selip qolideki čineniñ ičigä salyan närsälärni »isriq« därlär.* **13** *Bu päri-xun qolideki isriqniñ isini čiqerip öjniñ buluñleriya qarap »jā Abdurrahmān-Xan! Mädät qilyin!« däp öjniñ tört buluñiya här birisigä jätti qetimdin isriqni jeqin apperip tutup Abdurrahmān-Xanni tāzim*

»O du Schicksalbefrager, fürchte dich nicht, die Diebe werden in deine Hand kommen! **30** Du hast in deinem Herzen irgendwohin ein Versprechen gegeben! **31** Dieses halte, dann bekommst du die Diebe zu fassen! **32** Wenn du sieben Paar Pfannkuchen niederlegst, dann spreche ich dir ein Gebet!« **33** Darauf läßt ihn[1] der Befrager über die von ihm mitgebrachten Sachen ein Gebet sprechen, legt dann noch sieben Paar Pfannkuchen dazu und läßt nochmals den Segen sprechen.

V.

**34** Kommt nun der Befrager vom Zauberer, dann geht er, nicht wissend, wo er sich hinwenden soll, zu einer alten Wahrsagerin. **35** Der Befrager bittet nun die Wahrsagerin, ihm das Los zu deuten; diese nimmt ihre Tasche und legt einen ein *šiñ* schweren Stein auf die Erde; dann legt sie einmal zehn und einmal fünf Steine bald hierhin, bald dorthin und spricht: **36** »Siehe, fünf sitzen an einer Stelle! 'Wir wollen es fortwerfen (sc. was wir gestohlen haben)!' haben sie untereinander gesagt! Hast du etwas zugunsten der *Imām*e versprochen, so laß mich dafür ein Gebet verrichten!« Gierig (etwas zu erhalten) setzt sie sich dann hin.

**37** Der Wahrsager aus dem *Qor'ān* ist ein Mann, nie eine Frau. **38** Die Baumwollflöckchen deutet (immer) eine Frau, nie ein Mann. **39** Nach dem Schulterblatt eines Schafes weissagen Männer und Frauen. **40** Der weissagende *perixūn* ist eine Frau, kein Mann. **41** Mit Steinen prophezeit ebenfalls eine Frau, kein Mann.

## XXXII. Zusammentreffen mit Geistern und ihre Austreibung (Skizze).

**1** Einen Menschen, der mit Geistern zusammengetroffen ist, nennt man *tälbä* (besessen). **2** Befällt ein Geist einen Mann oder eine Frau, so sagen die *Turpāner*: »Diesen wollen wir zu den *pări* jagen, er ist besessen worden!« **3** Man ruft den *părixun* und spricht: »(Jetzt) wollen wir die Geister tanzen lassen!« **4** Der Besessene, der weder weiß, was er gegessen und getrunken hat, noch woher er kommt und wohin er geht, treibt auf allen Straßen sein besessenes Wesen. **5** Dann läßt man den *părixun* kommen. **6** Der *părixun* läßt dem Besessenen Arme und Beine fesseln und sperrt ihn dann in ein Haus. **7** Darauf macht man im eigenen Haus des Besessenen einen Strick, vertikal zur Mitte des Hauses, mit dem einen Ende an dem Deckbalken fest; sein freies Ende gräbt man in den Fußboden ein. **8** Um diesen Strick wickelt man ein Stück weißen Stoff. **9** Den auf solche Weise festgebundenen Strick nennt man *tuq* (eigentl. Fahne). **10** Ganz oben am *tuq* macht man siebenerlei Tücher fest. **11** Ist der *tuq* fertig, so lädt der Besitzer des Besessenen kleine Waisenkinder ein mit den Worten: »Kommt mit euren Trommeln, wir wollen die *pări* tanzen lassen!« **12** Haben sich diese Leute versammelt, so tritt der *părixun* in das Haus, in welchem man den *tuq* angebracht hat, nimmt eine Tasse in die Hand, tut Kleie und Zwiebelschößlinge hinein und steckt dies dann an. Sich selbst legt der *părixun* eine schwarze Schlinge um den Hals. Das in der Tasse, die er in der Hand hält, Befindliche nennt man Räucherwerk. **13** Von diesem Räucherwerk läßt nun der *părixun* Rauch aufsteigen und blickt in die Winkel des Hauses mit den Worten: »*Jā 'Abdurraḥmān-Xan*, komm zu Hilfe!« In jedem einem der vier Winkel des Hauses nimmt er Räucherungen vor, 7mal ganz dicht an den Winkel herangehend, und bringt dabei dem '*Abd-*

[1] Siehe S. 1253 Anm. 1.





*qilurlar.* **14** *Bu pări-xullarniñ părileri Abdurrahmān-Xan tururlar.* **15** *Pări-xun bu pări ojnajturγan öjgä tälbeni apkirip tuγini tälbägä tutturup čörüldürüp hajdap-qojarlar.* **16** *Bu jiγilγan adämlärni šu öjniñ ičigä sulap ešikni mähkäm taqap-qojarlar.* **17** *Bu adämlär andin depini qoliγa elip čalurlar.* **18** *Bu pärigä äjtqan naxšini »pări naxšisi« därlär.* **19** *Bu naxšini bašqa čaγda äjtsa, tälbä bolup-qalurlar.* **20** *Andin jiγilγan ušaq jetimlär depini qoliγa alγanda äjtaturγan pări naxšisi mušu durlar:*

| | | | |
|---|---|---|---|
| **21** *Ojnañ, părim,* | *ojnañ!* | *Äj, šāh părim,* | *ojnañ!* |
| *Qizil gülniñ* | *γunčási-däk,* | *Uăj ăgilip* | *ojnañ!* |
| **22** *Ojnañ, părim,* | *ojnañ!* | *Äj, šāh părim,* | *ojnañ!* |
| *Qara däjdǝ,* | *qara däjdǝ!* | *Äj, šāh părim,* | *ojnañ!* |
| **23** *»Qara mändä* | *joq« däp* | *Äj, šāh părim,* | *ojnañ!* |
| *Qaramuqniñ* | *dandási-däk* | *Äj, šāh părim,* | *ojnañ!* |
| **24** *»Günā mändä* | *joq« däp* | *Ojnañ, părim,* | *ojnañ!* |
| *»Qara mändä* | *joq« däp* | *Äj, šāh părim,* | *ojnañ!* |

*däp bu naxšini ušaq nämälär äjtur.* **25** *Bu äjtqan naxšini »pări naxšisi« därlär.* **26** *Andin pări-xun bir sääткäčelik bu tälbeni čörülüp öz qoliγa qilič elip tälbägä dalejip ojnarlar.* **27** *Eniñ kejin bir sääť bolγanda däp čalγallarni »tüšürüñlär!« däjdǝ.* **28** *Bu däpni tüšürüp-polγanda pări-xun otta qizartqan kätmänni bir qoliγa elip bir qoliγa činaγa šu elip kätmäñgä pürkärlär.* **29** *Bu tälbeni jätti qetim čörülüp šu josunda qilurlar.* **30** *Andin pări bolγan öjniñ ešikini ačurlar.* **31** *Bu părini här bir qetim ojnaγanda šu qājdalerini qilip bir sääť bir sääť ojnarlar.* **32** *Här kündä bäš qetim ojnarlar.* **33** *Bu ojunni ojnap bäš kün bolγanda bešinči axšemi ojnaγanda bu tälbeni tuγniñ tübidä jatquzup közigä bu pări-xun qiličniñ učini sančip-turup »saña učuraγan näčä džin? Olarniñ eti nämä?« däp pări-xun tälbedin surarlar.* **34** *Tälbä, jā bir däp, jā ikki däp äjturlar. —* **35** *»Olarniñ eti nă?« — »Gül pări, aj pări!« därlär.* **36** *Andin pări-xun »šu džilleriññiñ*[1] *eti birlän qetip maña bärdiñ-mǝ?« däp qilični sančip-tururlar.* **37** *Andin bu tälbä »bärdim, bärdim!« däp tobalap-tururlar.* **38** *Andin bu pări-xun »rāzi boldiñ-mǝ?« däp rāziliq birlän džinni alurlar.* **39** *Andin pări-xunniñ jiγip-alγan džilleri bu tälbedin alγan džinni baγlap-alurlar.* **40** *Bu tälbeniñ džinini elip-polγanda tälbä bolγan kiši gās bolup-qalurlar.* **41** *Bu džinini elip-polγeniγa bu gāsni jänä ikki kün šū qājdada pări ojnarlar.* **42** *Jätti kün*

[1] Hier liegt ein Verschreiben Katanovs für *džilleriñni* vor.

*urrahmān-Xan* seine Verehrung dar. **14** Die Geister der *pärixune* heißen *'Abdurrahmān-Xan*[1]. **15** Der *pärixun* bringt den Besessenen in das Haus, in welchem der Geistertanz beginnen soll; den Besessenen läßt er den *tuq* in die Hand nehmen und jagt ihn dann im Kreise herum. **16** Die versammelten Leute sperrt er in das Haus ein und verrammelt den Eingang. **17** Diese nehmen nun ihre Trommeln zur Hand und trommeln. **18** Das Lied, welches man den Geistern singt, nennt man das »Geisterlied«. **19** Singt man dieses Lied zu andrer Zeit, so wird man (davon) besessen. **20** Haben nun die versammelten kleinen Waisenkinder ihre Trommeln zur Hand genommen, (dann singt man) das zu rezitierende Geisterlied, das folgendermaßen lautet:

**21** Tanze[2] (spiele), mein *päri*[2], tanze! O fürstlicher *päri*, tanze!
Wie der roten Rose Knospe. O weh, dich biegend, tanze!

**22** Tanze, mein *päri*, tanze! O mein fürstlicher *päri*, tanze!
Schwarzes spricht er, Schwarzes spricht er! O mein fürstlicher *päri*, tanze!

**23** »Schwarzes ist nicht an mir!« sprechend, O mein fürstlicher *päri*, tanze!
Wie eine wilde Pflaume, O mein fürstlicher *päri*, tanze!

**24** »Mit keiner Sünde bin ich behaftet!« sprechend Tanze, mein *päri*, tanze!
»Schwarzes ist nicht an mir!« sprechend O mein fürstlicher *päri*, tanze!

Dies Lied singen die Kleinen. **25** Das ist das sogenannte Geisterlied. **26** Hat der *pärixun* den Besessenen ungefähr eine Stunde lang herumgejagt, dann tanzt er mit einem Schwert in der Hand und fuchtelt damit vor dem Besessenen herum. **27** Nach einer Stunde befiehlt er den Trommlern, aufzuhören. **28** Hat man mit dem Trommeln aufgehört, dann nimmt der *pärixun* in die eine Hand eine im Feuer erhitzte Schaufel, in die andere eine Tasse Wasser, das er auf die Schaufel spritzt. **29** Er läßt den Besessenen 7mal im Kreise herumgehen und nimmt das eben geschilderte Zeremoniell vor. **30** Dann öffnet man den Eingang des nunmehr *päri* gewordenen Hauses (Geisterhauses). **31** Jedesmal, wenn man diesen Geistertanz ausführt, macht man diese Zeremonie und tanzt stundenweise (Stunde um Stunde). **32** An jedem Tag tanzt man 5mal. **33** Hat man 5 Tage lang getanzt, dann läßt der *pärixun* am Abend des 5. Tages den Besessenen sich unten am *tuq* niederlegen, sticht ihm mit der Spitze des Schwertes nach dem Auge und verhört ihn: »Welche Dämonen sind dir begegnet? Wie ist ihr Name?« **34** Der Besessene nennt einen oder zwei. **35** »Wie heißen sie?« — »Geist der Rosen, Geist des Mondes!« antwortet er. **36** Der *pärixun* spricht: »Hast du mir diese deine Geister mitsamt ihren Namen übergeben?« und steht mit gezücktem Schwert da. **37** Der Besessene liegt wie ein Knäuel zusammengerollt da und antwortet: »Ich habe sie dir gegeben!« **38** Der *pärixun* fragt nun den Besessenen: »Bist du einverstanden?« und nimmt ihm dann mit seinem Einverständnis die Dämonen weg. **39** Sodann nehmen die Geister, welche der *pärixun* zusammengerufen hat, die Geister, welche er dem Besessenen genommen hat, gefangen. **40** Der Besessene fällt, sowie man ihn von den Geistern befreit hat, in Ohnmacht. **41** Nach der Austreibung der Geister nimmt man mit dem Besinnungslosen noch einmal zwei Tage lang in eben geschilderter Weise den Geistertanz vor. **42** Hat man den Besessenen nach 7 Tagen ganz gesund gemacht (vollkommen geheilt), dann siedelt man ihn um mit den

[1] NB.: Kollektivseele?
[2] Kann natürlich auch als Pl. übersetzt werden.

*bolyanda bu tälbeni sap-saqajtip »pärini köčürämiz!« däp köčürürlär.* **43** *Bu pärini köčürgändä köčürgänniñ qājdesi bir qoj tajar qilip-qojarlar.* **44** *Jänä bir aq matāni tajar qilip-qojarlar.* **45** *Andin jätmiš püškäl salurlar, on alti džüp jiyašqa paqta jürgäp, jaqqa sürüp tajar qilip-qojarlar.* **46** *Andin pärini köčüräturyan mäldä bir ojun salurlar.* **47** *Bu ojunni ojnap-turup járimi bolyanda tajar qilip-qojyan närsälärni päri bolyan öjgä apkirip on alti džüp jiyačni otqa jeqip bir džüptin öjniñ tört buluñiya tört džüpni jaqurlar.* **48** *Qalyan on ikki džüp jayačni üč džüpini tuq tikkän järgä ot jeqip sančip-qojarlar.* **49** *Qalyan toquz džüpini bu selip-qojyan jätmiš püškälgä ot jeqip sančip-qojarlar.* **50** *Bu qojni tuyni julub-etip tuyniñ orniya boyuzlarlar.* **51** *Andin bu päri-xun öjdeki adämlärni talāya čiqarurlar.* **52** *Bu tälbeni, bešiya aq bözni selip, jänä xaqniñ ajliya salurlar.* **53** *Päri-xun qoliya qiličini elip bir qoliya bir baq qemišni elip talāya čiqurlar.* **54** *Päri-xun, džilleri qajniya mañsa, šu jeniya jügürürlär.* **55** *Pärixunniñ arqesidin bu xaqlar hämmä jügürüšürlär.* **56** *Bu jürgän džillar, qaj järdä äski tamliq bolsa, šu järgä berip tüšürlär.* **57** *Päri-xun bu džilleri tüškän järgä kelip tälbä bolyan adämni apkelip olturyuzup tälbeniñ čöresini öjgä oxšaš järni sizip bu kälgän xaqlarni siziqniñ ičigä apkirip »bir dörä äjtiñlar!« däp naxši äjturlar.* **58** *Päri-xun bir baq qemišqa otni jeqip tälbeniñ bešidin újeniya bújeniya ärgitip tuqqa baylayan jätti qisma jayliqni apkelip ot jeqip bu tälbeniñ bešidin birdin birdin elip tašlap otqa köjdürüp-salurlar.* **59** *Bu jätti qisma jayliq köjüp-polyanda päri-xūn »qečiñlar, qečiñlar!« däp qoylab-aturlar, »arqañlarya qaramaj qečiñlar!« därlär.* **60** *»Näm' üčün arqesiya qaramajdъ?« däsä, bu päridin adämlär tarayanda bu džillar-mъ šundaq tarajdъ.* **61** *Džillar tarayanda bu qašqan adämlär qečip-ketip-perip, qāsi arqesiya qarasa, bu tarayan džillar kelip šu kišigä jepišip-alurlar.* **62** *Bu džin jepišip-alsa, šunuñya oxšaš tälbä bolup-qalurlar.* **63** *Andin kejin bu päri-xun päri köčürgän järdin öjgä jalyuz kälürlär.* **64** *Bu päri-xuñya päri ägäleri tuq tikkän aryamčini, jörgägän bözni, boyuzlayan qojniñ gōšini, jätmiš püškälni, bu tälbeniñ bešiya japqan bözni, bular hämmesini bir qilip tälbä bolyan adämniñ bir qur käjgän kejimni qetip bu päri-xuñya berip dugā qildururlar.*

**65** *Bu kišini päri-xun därlär, džin učurayan kišini tälbä därlär, bu tälbeni säbäp qilip saqātqenini pärä därlär.* **66** *Bu xaqlarya, džin učurasa, šu säbäpni qilurlar.*

Worten: »Wir wollen die *pări* umsiedeln!« **43** Hierbei ist es Sitte, ein Schaf herzurichten, **44** außerdem ein Stück weißen Stoff. **45** Dann macht man 70 Pfannkuchen zurecht, 16 Paar Stöcke umwickelt man mit Baumwolle und reibt sie mit Fett ein. **46** Wenn man die *pări* umsiedeln will, macht man einen Tanz. **47** Ist der Tanz zur Hälfte vorbei, dann bringt man die vorbereiteten Sachen in das *pări* gewordene Haus; die 16 Paar Stöcke steckt man an, je ein Paar steckt man in die vier Ecken des Hauses und zündet diese 4 Paar an. **48** Von den restlichen 12 Paar Stöcken steckt man 3 Paar in die Erde an den Platz, wo man den *tuq* aufgerichtet hat und zündet sie an. **49** Die übrigen 9 Paar steckt man in die vorbereiteten 70 Pfannkuchen. **50** Nachdem man den *tuq* ausgerissen hat, schlachtet man das Schaf an Stelle des *tuqs*. **51** Dann schickt der *părixun* die im Hause befindlichen Leute hinaus. **52** Den Besessenen läßt man wieder unter die Leute gehen, nachdem man ihm um den Kopf ein weißes Leinwandtuch gewunden hat. **53** Der *pă-rixun* tritt mit seinem Schwert in der einen, einem Bündel Riedrohr in der anderen Hand aus dem Haus. **54** Er geht den Weg, den auch seine Geister gehen. **55** Hinter ihm her strömt das ganze Volk. **56** Die Geister machen an einer Stelle Halt, wo sich ein altes Gemäuer befindet. **57** Dorthin kommt der *părixun*, bringt den Besessenen mit, läßt ihn sich niedersetzen und steckt um ihn herum ein hausähnliches Stück Land ab; die mit-gekommenen Leute läßt er in dieses Stück hineinkommen und befiehlt ihnen, einen Spruch herzusagen. Diese sagen dann Verse. **58** Der *părixun* zündet ein Bündel Ried-rohr an und schwingt es zu Häupten des Besessenen hin und her; dann holt er die an den *tuq* gebundenen 7 verschiedenen Tuchstreifen, steckt sie an und schwingt sie eines nach dem anderen um den Kopf des Besessenen, wirft sie weg und läßt sie dann verbrennen. **59** Sind diese 7 Arten Tuchstreifen verbrannt, dann jagt der *părixun* das Volk weg mit den Worten: »Flieht, flieht, ohne euch umzuschauen, flieht!« **60** Fragt man, warum man nicht hinter sich schauen darf (so soll man wissen): wenn die Leute den *pări* ver-lassen, dann zerstreuen sich die Geister ebenso. **61** Wer von den Menschen, die dahin-fliehen, nach dem Auseinandergehen der Geister zurückschaut, den befallen die sich zerstreuenden Geister. **62** Ergreifen solche Geister von jemandem Besitz, so wird dieser genau so besessen. **63** Danach geht der *părixun* von dem Platz aus, wohin die Geister übersiedelten, allein nach Hause. **64** Dem *părixun* geben die Besitzer des *pări* den Strick, aus dem man den *tuq* gemacht hat, die darumgewickelte Leinwand, das Fleisch des ge-schlachteten Schafes, die 70 Pfannkuchen, die um den Kopf des Besessenen gewundene Leinwand; zu all diesem fügt man noch eine Garnitur Kleidung des besessen Gewesenen hinzu. Dafür läßt man den *părixun* ein Gebet sprechen.

**65** Diesen Mann nennt man den *părixun*, denjenigen, den die Geister befallen hatten, den Besessenen (*tälbä*); die Heilung des Besessenen mittels dieser Behandlung nennt man *pără* (Geisterbeschwörung). **66** Mit den Leuten, die von Geistern befallen werden, nimmt man die eben beschriebenen Riten (eigentl. Behandlung) vor.

## XXXIII. *Kätmän basqannіñ bajāni.*

Diktiert von *Bowq-Nijāz* in *Xami*, 10. 2. 1892.

*1 Äggäl jätti kätmänni bir järgä dobalap bu duāni äjtip bätläjdь:*

| | | | |
|---|---|---|---|
| *2 »Qul Qazaq,* | *Qul Qazaq!* | *Pārilerim!* | *Munda kälsün!* |
| *Bisijār läš-* | *keri birlän* | *Xizri Ilijās!* | *Munda kälsün!* |
| *3 Gä Dāgut,* | *gä Sulajmān,* | *Gä Džärdžis,* | *gä Zikrijā,* |
| *Ājsā kälsün,* | *Ibni Marjām,* | *Sälgāt-ullā* | *äläjhi!* |
| *4 Ot tüp* | *bätkär däm!«* | | |

*däp qizilmaγan sōq kätmänni bätläjdь. 5 Andin kejin jätti kätmänni otqa sap qizitadь. 6 Qip-qizil čoq bolγandin kejin bir kätmänni očaqtin elip bädeni išip-qalγan ädämniñ bāl aγrīduγan järgä, qolleriγa, molla ädäm jalañγač puti birlän šu bir kätmänni däpsäp aγriq kišigä aγriγan järlerigä basadь. 7 Šu kätmän sōp-qalsa, eni očaqqa selip jänä bir qiziγini ap jalañγač puti birlän hāliqi-däk däpsäp jänä bir böläk aγriγan kišigä basadь. 8 Jätti kätmänni aγriq kišilärgä šu josun birlän basadь; aγriq eγir bolsa, put birlän qiriq bir märtäbä basadь, aγriq jeñil bolsa, on bir märtäbä basadь. 9 Andin jeñil bolsa, jätti märtäbä basadь. 10 Basqanda bu bäjtlärni äjtadь:*

| | |
|---|---|
| *11 »Äj Xudāgānі!* | *Allā, Allā!* |
| *Mīzänäm, bär* | *däri tu šäji,* |
| *Al' Allā!* | *mīzänäm,* |
| *äj Xudā!* | *sōji xūdät,* |
| *rāhi nämā,* | *zänki mā.* |
| *Gumrāhum u* | *rähmä zänäm.* |
| *Anā minkä,* | *jā Säjd-il-Kerīm!* |
| *Jā Xizri!* | *Äläjkä salam!* |
| *Ünsürni,* | *bä Haqqi!* |
| *Bismillāhi,* | *Rahmāni Rehīm!* |
| *Bi rähmetikä,* | *jā Arhamu Rāhimīn!* |
| *12 Ot tüp,* | *bätkär däm!«* |

*däp bätläjdь. 13 Andin kejin jätti kätmänni jänä qizitip aγriq kišilärni lälōnuñ bešida olturγuzup, lälōnuñ astiniγa bir täñneni qojup eniñ ičigä iliman su qujadь, qiš küni bolsa; jaz küni bolsa, muz-däk sōq suni qujadь. 14 Bir qelin kätmänni, jā bir parča čojunni, jā üč jupqa kätmänni täñneniñ ičigä saladь, qip-qizil qizitip. 15 Ikkindži märtäbä häm šundaq qiladь. 16 Üčündži märtäbä jalγuz qalγan jättindži kätmänni qizitip täñneniñ ičigä selip aγriqlarni ondän tärletip issiq kiñda jatquradь. 17 Šul säbäp birlän aγriq kiši saqajadь. 18 Andin kejin aγäjim arbāqlarni oqup ot birlän učuγdap köčürädь kätmän basquči molla aγriq ädämniñ üstünigä.*

## XXXIII. Vom Auflegen des *kätmän* (Grabhacke).

1 Zuerst stellt man 7 *kätmän* an einer Stelle zusammen und bläst sie unter folgendem Gebet an:

2 *Qul Qazaq*, *Qul Qazaq*! meine *päri* sollen hierherkommen! mit großem Heer. *Xizri Ilijäs* soll herkommen!

3 Und *David* und *Sulajmān*, und *Džärdžīs* und *Zikrijā*, *Äjsā* soll kommen, der Sohn *Marjam*s, der Segen Gottes über ihn!

4 Das Feuer ist der Urgrund, Anfacher ist der Atem!

Die noch nicht erhitzten, kalten *kätmän* haucht man (mit diesen Worten) an. 5 Darauf steckt man die sieben *kätmän* (Grabschaufeln) ins Feuer und macht sie glühend. 6 Ist Rotglut eingetreten, so nimmt ein *Mullā* einen *kätmän* von der Feuerstelle und drückt ihn, mit bloßen Füßen darauftretend, dem Kranken, dessen Körper einen Geschwulst aufweist, auf die schmerzenden Stellen an der Seite oder auf die Arme. 7 Erkaltet der *kätmän*, dann legt man ihn wieder an die Feuerstelle zurück; man nimmt nun (wieder) einen glühenden, tritt, wie vorstehend geschildert, mit nacktem Fuß darauf und drückt sie einem anderen Kranken auf. 8 Die Kranken behandelt man mit den 7 *kätmän* auf diese Art und Weise; liegt ein schwerer Fall vor, dann drückt man mit dem Fuß 41mal auf, sonst nur 11mal; 9 ist es ein ganz leichter Fall, nur 7mal. 10 Während dieser Prozedur spricht man folgende Verse:

11 »O, du Herrscher! Gott, Gott!
Ich spreche an Deiner Pforte ein Wort,
Großer Gott! rufe ich,
O Herr! Zu Dir
Weise uns den Weg! Denn wir (sind es).
Verloren habe ich den Weg; ich bitte um Barmherzigkeit.
Ich (erbitte, sc. Gnade) von Dir! O verehrungswürdiger Herr!
O *Xizri*! Friede sei mit Dir!
Verleih uns den Sieg, bei dem Höchsten!
Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen!
In Deiner Gnade, o Barmherzigster der Barmherzigen!

12 Das Feuer ist der Urgrund — Anfacher der Atem!« So spricht man und haucht dabei (die *kätmän* an). 13 Darauf erhitzt man die 7 *kätmän* wieder, setzt die Kranken am oberen Ende einer geflochtenen Matte nieder, stellt einen Eimer unter die Matte, in den man lauwarmes Wasser gießt, wenn es Winter ist; zur Sommerzeit aber gießt man eiskaltes Wasser hinein. 14 Man steckt einen dicken *kätmän* oder ein Stück Gußeisen oder 3 dünne *kätmän* in den Eimer hinein, zur Rotglut erhitzt. 15 Ein zweites Mal macht man es genau so. 16 Beim drittenmal erhitzt man den allein übriggebliebenen 7. *kätmän*, läßt die Kranken gut schwitzen und legt sie in ein heißes Bett. 17 Durch diese Behandlung wird ein Kranker gesund. 18 Danach rezitiert der *Molla*, welcher dem Kranken den *kätmän* aufdrückt, die عظائم (Großen) und Beschwörungsformeln, räuchert mit Feuer und entläßt (den Patienten) nach Haus.

**19** *Zādār kiši bolsa, üč kündä jigirmä bir, här kündä jättidin azājim arbāqlarni oqutadъ; gädāj ädäm jābir kün, jā ikki kün oqutadъ.* **20** *Zādār kiši oquyan mollaya bäš kürä ašliq, bädenigä käjgän eginini, bir qoj mal jā öškü berip duā qildurадъ.* **21** *Gädāj kiši bolsa, ikki kürä ašliqqa duā qildurадъ.*

**22** *Azājim arbaqlarni här qajsi pārigä böläk oqujdъ.* **23** *Pārilär tört gurō boladъ: musurmān pāri, kāpir pāri, tärsā pāri, džohōt pāri.*

*1. Musurmān pārini qojlayeni:*

**24** *Äzzämtü äldjküm,*
*Baš ayrutqučilar!*
*Äzzämtü äldjküm,*
*Köz ayrutqučilar!*
*Qulaq ayrutqučilar!*
*Jüräk ayrutqučilar!*
*Qol ayrutqučilar!*
*Put ayrutqučilar!*

**25** *Silärni köčür- geli käldim,*
*Silärgä an bär- geli käldim,*
*Moll' Israpil demi birlän,*
*Molla Šákākul demi birlän.*

*Džümlä zäjit- lärniñ haqqi,*
*Džümlä ābit- lärniñ haqqi,*
*Čār Pīr Mürsäl- lärniñ haqqi,*
*Čār Pīr Nebī- lärniñ haqqi,*
*Čār Pīr gölī- lärniñ haqqi,*
*Häptä xodža- larniñ haqqi,*
*Häpt' ism' āzäm- lärniñ haqqi,*
*Pänči qiriq- larniñ haqqi,*
*Džemī neqīp- larniñ haqqi,*
*Bi ämrihi äjttim muni;*
*Šubu uluq- larniñ haqqi:*
*Köčüñlär! Ketiñlär!*

**26** *Mäkkä māzäm haqqi,*
*Džāji Zämzäm haqqi,*
*Kōsär haqqi,*
*Bäjt-ül-Aqzā haqqi,*
*Sidrät-ül-mün- tähā haqqi,*
*Qāp-Qōsīn haqqi,*

**27** *Munda kälgän äj mālūmlar!*
*Xudājniñ jar- liyi birlän,*
*Sulajmānniñ hökmi birlän,*
*Pāri pāškāhim mädeti birlän,*
*Pārixōnlar demi birlän:*
*Bu tändin köčüñlär!*

*2. Kāpir pārini qojlayeni:*

**28** *Äzämtü äldjküm,*
*Jā dōgälär, jā pārilär!*
*Bu tāndä si- lärg' órun joq!*
*Ipar zāprān birlän sizgä*
*Dōt saldim, jā pārilär!*

*Kälāmi Rab- bāni birlän*
*Sizgä mečit qabza qildim!*
*Tā silärni Łata Manat*
*Därlär, jā pārilär!*
*Silärniñ ma- nādiñlarni*

**19** Ein Reicher läßt 21mal in 3 Tagen, an jedem Tag 7mal, die مظالم und Beschwörungsformeln rezitieren; ein Armer läßt sie einen oder zwei Tage lang rezitieren. **20** Reiche Leute geben dem *Mullā* für das Gebet 5 *kürä* Korn, Kleider zum Anziehen und ein Schaf oder eine Ziege. **21** Ein Armer läßt für 2 *kürä* Korn das Gebet verrichten.

**22** Für jeden einen *pări* rezitiert man besondere مظالم und Beschwörungsformeln. **23** Es gibt 3 Kategorien von *pări*: müslimänische, heidnische, christliche und jüdische *pări*.

### 1. Beschwörung der müslimänischen *pări*.

**24** Ich beschwöre euch, ihr Kopfschmerzenbereiter!
Ich beschwöre euch, ihr Augenschmerzenbereiter!
Ihr Ohrenschmerzenbereiter!
Ihr Herzschmerzenbereiter!
Ihr Armschmerzenbereiter!
Ihr Beinschmerzenbereiter!

**25** Euch umzusiedeln, bin ich gekommen,
Euch einen Eid zu schwören, bin ich gekommen,
Mit dem Hauch des *Molla Isrāpil*,
Mit dem Hauch des *Molla Šakākul*.

**26** Um *Makkas*, der Heiligen, willen,
Um des Ortes von *Zämzäm* willen,
Um des *Kauþar* willen,
Um des Tempels von Jerusalem willen,
Um des Lotosbaumes des Paradieses willen,
Um der zwei Bogenschußweiten willen,
Um aller Asketen willen,
Um aller Frommen willen,
Um der Vier Heiligen Gottgesandten willen,
Um der Vier Heiligen Propheten willen,
Um der Vier Heiligen Freunde Gottes willen,
Um der Sieben Meister willen,
Um der Sieben willen, deren Namen heilig sind,
Um der Fünf und der Vierzig willen,
Um der gesamten *Naqīb* willen;
In seinem Befehl habe ich dies gesprochen;
Um dieser Großen willen:
Zieht aus! Geht weg!

**27** O, ihr Verfluchten, die ihr hierhergekommen seid!
Mit der Vollmacht des Herrn,
Mit *Sulajmāns* Weisheit,
Mit der Hilfe meines *Pări*-Fürsten,
Mit dem Hauch der Geisterbeschwörer (befehle ich euch):
Verlaßt diesen Körper!

### 2. Beschwörung der heidnischen Geister.

**28** Ich beschwöre euch,
Ihr *Dēve*, ihr *Pări*!
In diesem Körper ist für euch kein Platz!
Mit Moschus und Safran habe ich euch
Ein Räucherwerk bereitet, ihr *pări*!
Mit dem Wort des Herrn
Habe ich euch die Moschee verschlossen!
Auf daß man euch *Łāta* (لات) und *Manat* (منات : مناة)
Nenne, o *pări*!
Eure Rufe

*Quruturmän, jā dȫgälär!*
*Pări birlän zijāndaš,*
*Gȫj-Qāptá qalγan Dāgut oγli,*
*Sulajmānni demi ragān*
*Qilurmän, jā pärilär!*
*Köčär büttün bolsañlar,*
*Qamárdin käl- türgüčilär,*
*Eqildin šaš- turγúčilar!*

29 *Täñri Xudā äzgi džälli!*
*Xās haqqi! Majmūnä*
*Pări Zäñgī- din bolsañlar!*
*Köčüñlär, jā pärilär!*
*Sümbülä pări- din bolsañlar*
*Köčüñlär, jā dȫgälär!*
*Qunduz pări- din bolsañlar,*
*Köčüñlär, jā pärilär!*
*Qajtūs pări- din bolsañlar,*
*Köčüñlär, jā dȫgälär!*
*Xurūš pări- din bolsañlar,*
*Köčüñlär, ketiñlär!*
*Kün čiqištin kün betišqa*
*Jürügänlär, jā pärilär!*
*Xudāniñ jar- liγi birlän*
*Köškil, kätkil, äj málūnlar!*

### 3. *Tärsā pärini qojlaγeni.*

30 *Äzämt' äläjküm, äj dȫgälär!*
*Äzämt' äläjküm, jā pärilär!*
*Kössäñlär, Köčüñlär!*
*Köčmäsäñlär, Xudā tālā*
*Azāp oqūbät silärgä käldi!*
*Bu tändä si- lärg' orun joq!*
*Sáčiñlarni jejiñlar!*
*Buluñlarγa Kiriñlär!*
*Tā mašriqtin tā maγripqa*
*Kössäñlär, siz köčüñlär!*
*Mäñzilgāhiñ- γa báriñlar!*
*Gümbäz Daggār- γa köčüñlär!*
*Därjāj Xākistān- γa köčüñlär!*
*Därjāj ātäš- kä köčüñlär!*
*Därjāj Bārān- γa köčüñlär!*
*Därjāj Ammān- γa köčüñlär!*
*Čäšmä xārlar- γa köčüñlär!*
*Asmān zemīn- gä köčüñlär!*
*Turluqleriñ- γa köčüñlär!*
*Köčkil, kätkil, äj málūnlar!*
*Jurt jámeni ač argāhi!*
*Bī-námazlar- niñ óbalni*
*S(i)lär bójnuñlar- γa jüklärmän,*
*Tanābiñlar- ni tarturmän,*
*Ölgüčä je- sīr qilurmän,*
*Qan šarāp ičirürmän,*
*Tügünčügüñ- ni tügürmän,*
*Teniñlärni toγurarmän,*
*Sečiñlarni qiriqurmän,*
*Duāj Qār-Nā- mä oqurmän,*
*Duāj Qār-Kül- li oqurmän,*
*Duāj Nāt-Ä- lī oqurmän.*
*Ot-täk köjärsilär,*
*Qorγušun-däk ärürsän.*
*Bu tändä sa- ña órun joq!*
*Sājägär suči gä tóγači,*
*Gä tamγuči, toquz sajāt,*
*Jätti käptär-bāz örä turup,*

Lasse ich zunichte werden, ihr *Dēve*!
Ihr *Pāri* und Schadenzufüger!
Sohn Davids, der du im Kūh-i Qāf lebst!
*Sulajmān* mache ich
Atmend und lebendig, o ihr *Pāri*!
Diese Nacht sollt ihr an euern Weggang denken!
Die ihr vom Mond (die Geister) herabholt,
Die ihr die Menschen verrückt macht!

**29** Gott, der Herr, sei geehrt und gepriesen!
Um des Auserlesenen willen! Auch wenn ihr von *Majmūnä*,
Dem Neger-*Pāri* seid,
Ziehet aus, o *Pāri*!
Auch wenn ihr von *Sümbülä-Pāri* seid —,
Ziehet aus, o *Dēve*!
Auch wenn ihr von *Qunduz-Pāri* seid —,
Ziehet aus, o *Pāri*!
Auch wenn ihr von *Qajṭūs-Pāri* seid —,
Ziehet aus, o *Dēve*!
Auch wenn ihr von *Xurūš-Pāri* seid —,
Ziehet aus, geht weg!
Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergange
Lebende, o *Pāri*!
Mit des Herrn Vollmacht (befehle ich euch):
Ziehet aus, geht weg, o ihr Verfluchten!

### 3. Beschwörung der christlichen Geister.

**30** Ich beschwöre euch, o ihr *Dēve*!
Ich beschwöre euch, o ihr *Pāri*!
O möchtet ihr doch ausziehen, ziehet aus!
Wenn ihr nicht geht, von Gott dem Allerhöchsten
Kommen dann Folterqualen über euch!
In diesem Leib ist kein Platz für euch!
Laßt eure Haare flattern!
Geht in eure Winkel hinein!
Vom Osten bis zum Westen
Möchtet ihr doch ausziehen, ziehet aus!
Geht an den Ort eurer Wohnung!
Zur drehbaren Kuppel ziehet hin!
Zum Strom des Staublandes ziehet hin!
Zum Feuerstrom ziehet!
Zum Strom des Regens ziehet!
Zum Strom von *'Ammān* (Indischen Ozean) ziehet!
Zu den Quellen der Unterwelt ziehet!
Ziehet dahin über Himmel und Erde!
In eure Nester ziehet!
Ziehet aus, geht weg, o ihr Verdammten!
Unheil des Landes, ihr Geister des Hungers!
Die Trübsal der Unfrommen
Lade ich euch auf den Nacken!
Die Sehnen reiße ich euch heraus!
Bis zum Tode mache ich euch untertan!
Blut gebe ich euch als Wein zu trinken!
Eure Bande knüpfe ich fest!
Eure Leiber zerfleische ich!
Eure Haare schneide ich euch ab!
Das Gebet aus dem Tatenbuche (Buche der siegreichen Macht?)[1] bete ich!
Das Gebet des Geisterfürsten bete ich!
Das Gebet *Nād-'Alī* (نعت علی) spreche ich!
Wie Feuer werdet ihr brennen!
Wie Blei werdet ihr (schmelzen)!
In diesem Körper ist für euch kein Platz!
Der schattenmachende Handwerker[1] und der Weber (?)[1],
Der Zolleinnehmer[1] und die neun Jäger,

[1] Diese Stellen sind sehr dunkel; deshalb ist die Übersetzung unsicher. Vgl. auch Lex.

*Tambal käjgän- lär gä gȫš jäp*
*Qolini ju- mayanlarniñ,*
*Džümlesiniñ obālini*

*Seniñ bójnuñya jüklärmän,*
*Tā köčärsän; Łāta Mánāt*
*Sizni därlär; uxruč, uxruč!*

## 4. Džohōt pārini qojlayeni.

31 *Jā dȫgälär, jā pārilär!*
*Quš åseri- din bolsañlar,*
*Kössäñlär, Köčüñlär!*
*Ot ålpäšäk- tin bolsañlar,*
*Köčüñlär, jā pārilär!*
*Jā älpäzäk- tin bolsañlar,*
*Kössäñlär, Köčüñlär!*
*Edžiryenip- tursañlar,*
*Köčüñlär, jā pārilär!*
*Qurušmāndin, Elišmāndin*
*Bolsañlar, köčüñlär!*
*Jārijäktin bolsañlar,*
*Köčüñlär, jā pārilär!*
*S(i)lärgä bu tän- dä orun joq!*
*Kössäñlär, Köčüñlär!*
*Xudāniñ jar- liyi birlän,*
*Sulajmānniñ hökmi birlän,*
*Köškil, kätkil, äj málūnlar!*
*Xān Süjüttün bolsañlar,*
*Kössäñlär, köčüñlär!*
*Qamar tóyeči Abdurrahmān,*
*Džipār Älči- niñ köñnidin*

*Siz tuyulyan bolsañlar:*
*Kössäñlär, köčüñlär!*
*Γājip otlar- din bolsañlar,*
*Köčüñlär, jā pārilär!*
*Γājip läškär- din bólsañlar,*
*Kössäñlär, köčüñlär!*
*Asqaq čolaq- tin bolsañlar,*
*Köčüñlär, jā pārilär!*
*Argāh džindin siz bolsañlar,*
*Köčsäñlär, köčüñlar!*
*Albasqandin siz bolsañlar,*
*Köčüñlär, jā pārilär!*
*Ümmü's-Sibjān- din bolsañlar,*
*Köčsäñlär, köčüñlär!*
*Musurmān zijāndaštin*
*Bolsañlar, köčüñlär!*
*Ezitquči- din bolsañlar,*
*Köčüñlär, jā pārilär!*
*Bu dunjāniñ tört burdži*
*Jätti qiryeqi- din bolsañlar,*
*Kössäñlär, köčüñlär!*

Die sieben Glücksspieler und die, welche aufgestanden sind
Und sich (ohne rituelle Waschung) die Hosen angezogen haben; die Fleisch gegessen haben und
Die Hände sich nicht gewaschen haben:

Deren aller Trübsal lade ich euch auf den Hals,
Auf daß ihr ausziehet! *Łāta* (لات) und *Manat* (مناة)
Nennt man euch! hinaus, hinaus!

## 4. Beschwörung der jüdischen Geister.

31 O ihr *Dēve*! O ihr *Päri*!
Und wenn ihr vom Flug des Vogels seid —:
Ziehet aus, ziehet dahin!
Ob ihr von Feuer und Flammen seid —:
Ziehet aus, o *Päri*!
Oder ob ihr vom Rauch seid —:
Ziehet aus, ziehet dahin!
Auch wenn ihr wütet —:
Ziehet aus, o *Päri*!
Ob ihr gleich von *Qurušmān* und *Elišmān*
Seid —: ziehet dahin!
Auch wenn ihr vom *Jārijäk* seid —:
Ziehet aus, o *Päri*!
In diesem Leib ist für euch keine Stelle!
Ziehet aus, ziehet dahin!
Mit des Herrn Vollmacht,
Mit *Sülajmāns* Weisheit (befehle ich euch):
Ziehet aus, geht weg, o ihr Verfluchten!
Auch wenn ihr vom *Xān-Süjüt* seid:
Ziehet aus, ziehet dahin!
Auch wenn ihr in *Qamar-Toγeči* von *'Abdu'rraḥmān*
Oder aus dem Herzen *Džipār-Älčis* gezeugt seid —:
Ziehet aus, o *Päri*!

Auch wenn ihr von den unsichtbaren Feuern stammt —!
Ziehet aus, o *Päri*!
Auch wenn ihr vom unsichtbaren Heere seid —:
Ziehet aus, ziehet dahin!
Auch wenn ihr von einem Lahmen und Krüppel seid —:
Ziehet aus, o *Päri*!
Auch wenn ihr von Geistern und Dämonen stammt —:
Ziehet aus, ziehet dahin!
Auch wenn ihr von *Albasqan* (Geist der Umnachtung) stammt —:
Ziehet aus, o *Päri*!
Auch wenn ihr von *Ümmü 'ṣ-Ṣibjān* (أمّ الصّبيان) stammt —:
Ziehet aus, ziehet dahin!
Auch wenn ihr von müslimänischen Schadenzufügern
Stammt —: ziehet dahin!
Auch wenn ihr vom Geist der Irreführung seid —:
Ziehet aus, o *Päri*!
Auch wenn ihr von den vier Himmelsecken
Und den sieben Rändern der Welt seid:
Ziehet aus, ziehet dahin!

| | | | |
|---|---|---|---|
| *Toquz miñ läš-* | *kärni bašlap* | *Rasūl-Xudā* | *ämri birlän,* |
| *Köčüñlär,* | *jā pärilär!* | *Pīrimniñ däs-* | *keri birlän,* |
| *Xudāniñ jar-* | *liγi birlän,* | *Azājimlar,* | *pärixōnlar* |
| *Sulajmānniñ* | *hökmi birlän,* | *Demi birlän* | *köčüñlär!* |
| | | *Köškil, kätkil,* | *äj mälūnlar!* |

**32** *Bu azājim arbāqlarni oquγanda molla jükünüp-olturadı.* **33** *Pičaqqa hürüp aγriγan ädämniñ hämmä närsälerigä sürüp pärilärni »köč, uxruč!« däjdı.*

## Abkürzungen.

| | | |
|---|---|---|
| *Qaz.* oder *qazaq* | Sprache der | Qazaq |
| *kir.* | » » | Qyrγyz |
| *qzn.*, *qn.* | » » | Tataren von Qazan |
| *tob.* | » » | Tataren vom Toboł |
| *qom.* | » » | Qomanen |
| *kar.* | » » | Karaïmen |
| *Qr.*, *Qrym.* | » » | Halbinsel Qrym |
| *čaγ.*, *čγ.* | Sprache der | Čaγatajer |
| *alt.* | » » | Altajer |
| *tel.* | » » | Teleuten |
| *saγ.* | » » | Saγajer |
| *qojb.* | » » | Qojbalen |
| *qač.* | » » | Qačincen |
| *qmnd.* | » » | Qumandinen |
| *soj.* | » » | Sojoñ (Uŕañxjer) |

F. = fehlt.
Jud. = Judaxin, Краткий узбекско-русский словарь.
WB = Radloff, Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialekte.

Le Coq bedeutet das Wörterverzeichnis zu den »Sprichwörtern und Liedern aus der Gegend von Turfān« im Baeßler-Archiv von 1911.

NB. In der Transkription des Chinesischen habe ich ebenfalls das in der ganzen Arbeit herrschende Transkriptionssystem angewandt. Ich habe mich bemüht, die chinesischen Lautgruppen möglichst adäquat wiederzugeben. Mit dieser Transkription weiche ich bewußt von den innerhalb der Sinologie herrschenden verschiedenartigen Systemen ab, wie das z. B. schon Josef Markwart in seinen großen Arbeiten getan hat. Wir erhalten folgendes Schema:

| | | | |
|---|---|---|---|
| *č'*, *c'*, *p'*, *t'*, *k'* | aspiriert | *čž*, *cz*, *b̥*, *d̥*, *g̊* | »nicht aspiriert«, d. h. fürs Neu-Chines.: als Tenuis beginnend und in Media übergehend. Ich schreibe nicht (analog *čž*, *cz*) *pb*, *td*, *kg*, sondern habe aus praktischen Rücksichten nebenstehende Zeichen gewählt. |

Das neuntausendköpfige Heer anführend,
Ziehet aus, o *Päri*!
Mit des Herrn Vollmacht,
Mit *Sulajmāns* Weisheit,
Mit dem Befehl des Gottgesandten,
Mit dem Ausweis meines Meisters
Mit der عظائم und *pärixōne*
Hauch (befehle ich euch): ziehet aus!
Ziehet aus, gehet weg, o ihr Verfluchten!

**32** Beim Rezitieren dieser Beschwörungsformeln nimmt der *Mullā* die geneigte Haltung (wie zum Gebet) ein. **33** Er haucht ein Messer an, streicht damit dem Kranken über alle schmerzenden Stellen und befiehlt den *Päri*:

»Ziehet aus, fort, fort!«

## Lexikon.

### A

*Abdurraḥmān* (*-Xan*), XXXII, 13, 14; XXXIII, 31 Fürst der *pärī*.

*ābit* XXXIII, 26 عابد »Frommer, Diener Gottes«.

*ača* XXVIII, 1 »Mundaufsperrer«; sonst unbekannt.

*adaš* XXII, 64, 66 »Geliebter, Geliebte«; XXIX, 20 »Namensvetter«; in letzter Bedeutung auch als Lwt. im Pers. آداش.

*aγa* (neben *aka*) XXIX, 7 »älterer Bruder«.

*aγača* XXX, 5 »Frau alter *Bäge*«.

*aγaīni* VIII, 36ff. »Bruder, nächster Freund«; pl. *aγaīllar*.

*aγaīny* (qazaq) Va, 65 »naher Verwandter«, auch koll.

*aγanat-* XXIV, 18 rollen, drehen; f. in dieser Form WB, Le Coq. — Kāš. *aγna-* »sich wälzen«.

*adā* XXII, 29 ادا »Beendigung«, *adā bol-* »fertig werden, genug haben«.

*adämätčilik* XXIII, 28 »Höflichkeit«.

*adžrat-* XXIII, 38 »losmachen, befreien«, < mong. *añidžira-*.

*ājim* XXX, 3 Anrede an die Frauen der Groß-Bäge, wörtl. »mein Mond«.

(*ajl*) *ajli* »vor«: *ajliγa* V, 4 »vor sie«, *ajlideki* XVI, 41 »um — herum«.

*aka* XXIX, 10 »Onkel«; f. WB, nur *äkä*, kir. »Vater«, čaγ. Tar. OT. »älterer Bruder«; Kāš. *äkä* »ältere Schwester des Mannes und der Frau«.

Le Coq: *aka* »älterer Bruder«; »*aka* dient zur Anrede der Kinder an den Vater« (!).

*čoñ aka* XXIX, 2 »älterer Bruder des Vaters«.

*alaqan* XXII, 17; XXIII, 59 »Handfläche, Tatze«, mong. *alaγan* (Radl.)

*alban* XXII »Fronarbeit, Grundsteuer«; mong., mandžu.

*Albasqan* XXXIII, 31 »Geist der Umnachtung«, wohl wie der Ålbastъ der Qypčaq-Özbek (Polivanov, qpč. Text Изв. Ак. Наук СССР 1931; 1, 101) aus iran. *alamasté*, das einen einäugigen Dämon bezeichnet und sprachlich auf eine nicht näher zu bestimmende iranische Fortsetzung von *Āhura-Mazdā* zurückgeht;

am ähnlichsten ist armenisch *Aramazd.* S. zuletzt W. Lentz, »Pamir-Dialekte«, I, 153.

*Ammān*; *därjā-ji Ammān* XXXIII, 30 دریای عمّان »Meer von ʻOmmān«.

*an* XXXIII, 23, < *and*, »Eid, Schwur«.

*ana* XXIX, 21, 23 f. »Mutter, Großmutter«; f. in dieser Bedeutung WB, Kāš.; nur WB Tuba »Tante«. Le Coq: *ana* »Mutter«; aber Anrede seitens der Kinder: »*āpam*«.

*anā* XXXIII, 11, arab. انا, »ich«.

*anār* XIX, 30 »Granatapfel«, pers. انار; auch özbek.

*andžīr* XIX, 30 »Feige«, pers. انجیر; auch özbek.

*apa* VIII, 113/4, XXIX, 23 »Mutter«; WB: Tar. »Mutter«, kir., qn. »ältere Schwester, Tante«; Kāš. *aba* (γuzz.), *apa* (qarluq).

*apejīn* XVIII, 5 f. »Opium«, pers. آفیون. — Vgl. »Proben« VI, 20. *äpīn*, 33 u. *afīn.*

*appaq* XXX, 4, 6 Frau der kleinen *Bäge* und der Groß-*Mullā*; Le Coq: *āpáq* »Frau eines *aq saqal* oder eines *dāroγa*«. Zu mong. *abaxaj* (Kov. 40)?

*aqyrat* (qazaq) Va, 74 »Leichentuch«; mong. pl. v. *aγurasun* »Sachen, Zeug, Kleid«.

(*ara*) *aresida jürgän kiši*(*lär*) VI, 22 »Vermittler bei Hochzeiten«; färγ. *ortåddåγъ xåtъllår* (Vermittlerinnen«) und chinesisch 中人 *čžuñ žъn.*

*araba* VIII, 21 »Wagen«, özbek. *arba*; < arab.?

*ardap* XVIII, 9 »Stotterer« < ? Sonst unbekannt.

*arhamu* XXXIII, 11, arab. ارحم, Superl. zu رحیم.

(*aspāp*) *aspābini* (acc. pl. pers. 3. ps.) XI, 11 »Sachen«, arab. اسباب, pl. v. سبب.

*asta* XXXI, 7 »leise«, pers. آهسته.

*aškāra* XIX, 20, 21 »öffentlich«, pers. آشكاره, آشكارا.

*ata-* XXXI, 30 »votieren; f. WB. — Le Coq »Lī-Kitābī, 449 u., *atap-qoj-*.

*aza* Va, 53 »Beweinung«, عزا.

*azājim* XXXIII, 18 f. »Größen«, عظائم, pl. v. عظیمه.

*azāp* XXXIII, 30 عذاب »Strafen, Qualen«.

*azaraq* V, 15 »ein bißchen«; *azaraq* ist das Dimin. zu *azar* (WB.). Vgl. auch *čoñaraq.*

*azīzānä* XXI, 1 »Heiligen-« arab.-pers. عزیزانه.

## Ä, E

*ädräsmān* XXII, 52 »Wachholder«; in Le Coqs »Pflanzennamen« als »Peganum Harmala«.

*edžirγan-* XXXIII, 31 »wüten«; vgl. WB čγ. *ačirγan-* »wüten, toben«. Ramstedt führt in »Verbalstammbildungslehre . . .«, JSFOu XVIII, S. 36 noch an: *ačirγin-*, teleut. *ačūrqan-* »traurig sein« zu čaγ. *ačiγ*, tel. *ačū*. Diese Formen sind aber aus **aččγγ* usw. entstanden; also müssen die Formen *edžirγan-* und andererseits *aččiq* zwei verschiedenen Sprachstufen angehören.

*ägeči* XXIX, 3 »ältere Schwester«; WB dgl. Čaγ., Sart.; Qrym. *ägäči* »Tante«, »= *igäči*«, was aber fehlt. Le Coq: *ägïčä.*

*egin* III, 33, 34 »Kleid«; s. *eñil.*

*egir-* XXII, 89 »aufspulen«, = *äwir-* andrer Dialekte.

*egirä* XXVIII, 46 »Krummer«. WB: *ägir* (čaγ.), *egir* (saγ., qojbał.) »krumm, buckelig«, *ägir-* »drehen, wenden« (viele Dial.). F. Kāš. Le Coq nur *ägrí.*

*äkä* VIII, 113, 114 Anrede der Braut an den Schwiegervater.

*ekin-zizä* III, 2 »danach«; < ? — Vgl. Le Coq *äñzä* und *andin añzä* (Turf., Lükčün).

*elip-qoj-* VIII, 66 »wegtun, bewahren, aufheben«, vgl. dazu auch »Proben« VI; 179, 4, 15. Osman. *aly-qo-* »zurückbehalten«.

*Elišmān* XXXIII, 31 »der jüngere Bruder des Geisterfürsten«.

*älpäšäk* XXXIII, 31 »Flammen«, < ?

*älpäzäk* XXXIII, 31 »Rauch«, < ?

*eñil, egin* I, 10; III, 6; III, 33, 34; V, 15ff. < **añyl,* »Kleidung, Kleid«. WB: Tar. *äñil*; vgl. dazu »Proben« VI: *äñil* 48u., 49, 6v. o., 69, 4v. u., 70, 6; *äñillarnī* 49, 6 v. o.; *äññī* 33, 4 v. u., 54 m., *äññīnī* 48u., 49, 2 v. o., 60 m. Le Coq hat *äñil* und *äñin.*

*ärän* XVII, 6 »Mann«, im Gegensatz zu *xotun.*

*ärgim* X, 18 »Haupt-, hoch«, auch Synon. zu *uzaq* und باك. < mong. *ärgim* (Kov. 269).

*ärgit-* XXII, 53 »hin und her, hindurchgehen lassen«, XXXII, 58: »hin und her schwingen«; Causat. zu *ärgi-*, aus mong. *ärgi-* im Kreis herum gehen« (Kov. 271).

*eriq* XXIII, 28, < *aryq,* »sauber«.

*ärtelik* III, 25 »Morgenzeit«.

*ärtigändä* XIV, 6 »früh morgens«, WB *ärtägän* »Morgen« nur f. Tara.

*äsär* XXXIII, 31 »Spur«, arab. أثر.

*ästär* XVI, 21 »Futter (in Kleidern)«, pers. آستر.

*äüär-* VIII, 59 u. ö. »senden«, = *ēbär-, ēvär-* (Le Coq) < **yda-bär-.*

*äürä* XXIX, 33 »Urenkel«, f. WB, Kāš. — Le Coq: *ävrä.*

*äzgi džälli* XXXIII, 29 arab. عزّوجلّ.

*ezitquči* XXXIII, 31 »Irreführer«, von *ezit-*, Causat. zu *az-*.

*äzzämtü* XXXIII, 24 und passim, fehlerhaft *äzämtü* (XXXIII, 27, 30), = عَظَّمْتُ »ich beschwöre euch«.

## B

*Baba* XXIX, 22 »Vater des Großvaters väterlicherseits«, dann überhaupt: XXIX, 26 »alter Mann«.

*bayambär-čamča,* XVI, 6f., s. u. *čamča.*

*baja* III, 40 = *bajeqī* »Proben« VI, *bajaqu, bajaxu* andrer Dialekte, »eben erwähnt«.

*baj-bäšä* (qazaq) Va, 18 »Hausherrin«; < *baj-bačča*; WB kir. »erste Frau im Haus«.

*baldir* XVIII, 7 »in früheren Zeiten«.

*bāmdāt-namāz* III, 25 »Gebet vor Sonnenaufgang«, pers. بامداد ,بامدادان »bei Sonnenaufgang«.

*bānu* XXVII A, 49 ungefähr = *ayača*; pers. بانو.

*baq* XXXII, 53 »Bündel«; WB nur in der Form *bay.*

*bārān*: *därjā-ji bārān* XXXIII, 30, دریای باران »Regenmeer«.

*Barāt aj* XIII, 1, 9 v. arab. براءة »Lossagung«.

*bäjgä* (qazaq) Va, 42, 56 »Pferderennen; Preise, die dabei verteilt werden«. Auch guttural bekannt: *bajγa.* Lwt. aus slav. бѣга ? — Dazu *bäjgä šaptyr-* »Wettrennen veranstalten«.

*Bäjt-ül-Aqza* XXXIII, 26 بيت الاقصى der Tempel in Jerusalem.

*bäkär* XXIV, 3 »frei, nicht festgemacht, nicht verbunden«, pers. بيكار.

*bäñdiñ* XXIV, 3 »Bank«, chines. 板樘 *p'an-deñ* »Brett-Bank«; vgl. Bang »Oγuz-Qan«, S. 92.

*bäñgi* XXVIII, 33 »Opinist«, pers. بنگی von بنگ, arabis. بنج, »Betäubungsmittel aus Hanf«, sonst حشیش; Opium ist *apejin*, pers. آفیون.

*bätkär* XXXIII, 4 »Windmacher, Anfacher«, < pers. بادکر ??

*bätlä-* XXXIII, 1, 4 »anblasen, anfachen«; f. WB; < pers. باد + *-lä-* ?; Le Coq: »Flinte laden«.

*bi* XXXIII, 11 arab. Präfix, Prp. بِ »in«.

*bidä* XIX, 14 »Klee«; WB aus Vámbery بیده. özbek. *bėdä* »Klee«; < pers.?

*bir-ma* XVIII, 10 »ebenfalls, desgleichen«.

*bisāt* XXII, 98 »Matte, irgend etwas Ausgebreitetes«, f. WB; arab. بساط, auch hindust.

*bisijār* XXXIII, 2 »groß, viel, sehr«, pers. بسیار.

*bizärä* XXIII, 28 »etwas, ein bißchen«, < *bir* + ذرّه (»Atom«).

*bō-čān* XXIII, 5 »*surap-tügätkän*, Verhörgeld«; s. u. *bōla-* und *čān*.

*boda* IX B, 4 »Vieh, Stück Vieh«, f. WB; mong. *boda*, *boda mal* »Großvieh«; vgl. Ramstedt »Stellung des Čuvaš.« im JSFOu. XXXVIII; 1, S. 23. Le Coq *bōda māl* »Schafherde«.

*bodžuma* VI, 11 »Knoten, Bündel, *bōlajduyan närsä*«, f. WB; hierzu WB qazaq *boγžama* 1. »kleiner Teppich«, 2. »Gepäckstück aus Wolle«, čaγ. (Vá.) *boγdžama* »Packtuch«, *boγču* »dünner Strick«.

*boγursaq* XXV, 8 »Mehlspeise, Teigstücke in Fett gebraten«, f. WB; vgl. özbek. *boγirsaq* (Judaxin), mong. *boγursaq* (*-suq*, *-caq*) »Brot κατ' ἐξοχήν, Pfannkuchen« (Kov. 1167). F. Le Coq.

*bojtaq* XXIX, 16 »Witwer«, f. Kāš. WB qazaq *bojdaq* »Junggeselle«, barab. *pojdaq* dgl. und »Witwer«; Le Coq nur *bōj*.

*bola-* XXIII, 20, 21 »Bürge sein«, < chines. 保 (*bao*) > türk. *bō* + *-la-*.

*bolus* (qazaq) V A, 44 = russ. волость, eine kleinere Administrationseinheit.

*bōpa* in *bōpa egin* III, 13 »Bündel Kleider«; f. Lexx.; < ?

*bosur-* XVII, 6 »aufladen (auf einen Wagen)«; WB nur als »abwiegen«; Le Coq *bosar-* »aufladen (auf Wagen)«. < *basur-*, *basyr-*; vgl. Kāš. *basur-* »drücken lassen«, *basruq* »Schwere«. Dazu:

*bosurmaq* XXII, 128 »Presse«.

*bozala-* XXIV, 44 »Hals in die Höhe recken« (Kat.); f. WB. < ?

*böklük* XXIX, 14 »erwachsenes, reifes Mädchen«; sonst unbekannt, etwa < *börklük* »was eine (große) Mütze tragen darf«? Vgl. unter *duppa*.

*böläk čiq-* XXII, 117, »sich absondern, selbstständig werden«.

*böz* V, 14 »Leinwand«; WB »Baumwollzeug«; < βύσσος.

*buγa* XVIII, 13 »Maralhirsch«; WB nur čaγ.; Le Coq *buγā* »Hirsch«.

*buγudaj* I, 8; VIII, 21; XIV, 6; XIX, 14, »Weizen«; < mong. (Kov. 1162); WB *boγdaj* und *buγdaj*, Kāš. *boγdaj* und *bodγaj*.

*burdž* XXXIII, 31 »(Welt-)Ecke«. WB *burdž*, *burč* »Befestigung«, qazaq *buruš* (< *buruč*) »Ecke«, < arab. بُرْج < πύργος.

*buruñγa tart-* XVIII, 8 »schnupfen«.

*buzurgāh* XVII A, 51 pers. بزرگگاه »Ort der Heiligen (eigtl. Großen)«, d. h. *mazār* berühmter Leute.

*bübü* XXVII A, 50 Anrede an die Töchter der Groß-*Šäjxe*; iran. ?? Oder aus der Kindersprache.

*bübü* XXII, 45 als Tabuwort für die Pocken; zu den *türk. Tabuwörtern* vgl. A. N. Samojłovič »Запретные слова в языке казак-киргизской замужней женщины«,

Живая Старина XXIV, 1915, S. 161–168 und K. Menges »Jägerglaube der Altajer«, »Le Muséon« XLVI, 85—91.

*bügī* XXVII, 51 Anrede an die weiblichen Verwandten der Groß-*Šäjxe*; īran. < *büwi*. Vgl. *bübü* und WB *bibä*, *bibi*, *bübi*.

## Č

*Čačra-* X, 16 »hüpfen, springen«; WB nur für Toboł.; < *sačra*.

(*čaq*) *čaqida*, loc. I, 3, *čayda* XIII, 9 »Zeit«, sehr selten, immer durch *gax*(*t*) ersetzt.

*čala* XXXI, 16 »zur Hälfte, teilweise«, WB tel., alt., qmnd., kir., qaz., tob., čaγ.

*čalpaq* XIII, 8 »Pfannkuchen«; WB čaγ. *čälbäk* (sekund. Palatalisation aus *čalpaq*?), in einem Zitat, worin auch das Fest *Barāt* erwähnt wird, allerdings leider ohne Quelle.

*čamča* III, 43; IXB, 12, XVI, 4ff. hemdartiges Kleidungsstück; WB alt., tel., leb.; mong. *camca*. Wie aus XVI, 5 hervorgeht, früher gebräuchlicher für jetziges *könnäk*. Auch *bayambär čamča* (XVI, 6) genannt (»qałmaqča«) < *baya ebür c.*; *ebür* in xalxasischen Dialekten > *öbör*; *bayambär* < *baya*(*n*) *öbör* mit Entlabialisierung.

*čantō*, *čäntō* XVII, XVIII, ff. chines. 纏頭 *č'an-t'ou* »Wickelkopf«, allgemeine chinesische Bezeichnung für die (turbantragende) Bevölkerung Ost-Türkistans.

*čan-za* XXIV, 18 »Gerte, Knüppel«, chin. 杖子 *čžañ-czъ*.

*čapan* XVI, 16 »Überrock«, der xalat der West-Türkistaner; hier als wattiertes *džädžmäk* erklärt. < ?

*čaqa* in *bala-čaqa* XXII, 68 »Kind und Kegel«. WB čaγ. »Kind«, osman., Qomuł *čaγa* dgl.

*čašqan* VIII, 72 »Maus«, = *syčqan* anderer Dialekte, f. WB.

*čäčäk* XXII, 44f. »Pocken«; eigtl. »Blume«, wofür aber gewöhnlich *gül* gesagt wird.

*čäčäk anesi* XXII, 46 »Pockenepidemie«.

*čägä* XXIV, 3 wechselt mit *čigä* XIX, 17; XXII, 84 »Hanf«; WB nur *čigä*.

*čägmän* X, 25 eine Pflanze, die in Reisfeldern vorkommt und von Haustieren gefressen wird; sonst unbekannt?

*čäk-* XXII, 77 »umwickeln«. Kāš.: »punktieren, binden«.

*čeki* XVIII, 18, 19 »Schläfen«, WB *čäkä*, özbek. *čäkkä* (Jud. 247).

*čän* XXIII, 5f. »Geld«, chin. 錢 *c'jän*.

*čättik* XXIII, 67 »Fußholz, Fessel«, Le Coq *čētiq*, f. WB.

*čī* III, 10 usw. ein Maß, = 10 *suñ* = 1/2 *aršin* = etwa 35 cm; chin.

*čičän* XXVIII, 58 »Großredner«; unbelegt.

*čigä* XIX, 17; XXII, 84 »wilder Hanf, dessen Fasern«, WB OT., Tar.; s. o. *čägä*.

*čila-* XXII, 84; XXIV, 3 »eintunken, feucht machen«; f. WB.

*čilan* XIX, 30 eine Beere; WB čaγ. »eine angebaute Brustbeere«; pers. (Steingaß) جلان ، جلانٔ »the jujube-tree«.

*čimdiq* XXVIII, 38 »Nehmer, Raffer«; f. WB, Kāš., Le Coq; zu osman., čaγ. *čimdi-*, leb. *čymdy-* »kneifen«, eigtl. »Petzer«.

*čiñčiñ* X, 15 »Hochzeitslied«; f. WB; < chin. 親 *c'in* »Verwandtschaft«, 結親 *czjä-c'in* »Hochzeit schließen«?

*čiraq* VIII, 69 »Licht«, pers. چراغ.

*čobat* IX B, 10 »Flachbrot, Platz«, das *nān* der Özbeken; pers. چپاتی dgl.; bisher im Türk. nicht belegt.

*čočaq* XI, 12 »Penis«; vgl. Le Coq in KSz XVIII, 75 *čorčāq*.

*čojun* XXIII, 74 »Gußeisen«; WB *čoj*, *čojun*, *čojyn*, *čujyn*, *čojγon* und *soj*; vgl. russ. чугун.

*čoq* XXXIII, 6 »Glanz, Glut«.

*čöčürä* VIII, 77ff. eine Mehlspeise, ähnlich dem пельмень der Russen. Katanov hat fast überall zuerst *čöpčürä* geschrieben, dann das *p* weggestrichen. Le Coq *čöšürä* »Suppe mit *mantū* (s. d.) drin«. Nicht iran., <?

*čökän* XXII, 77; XXIX, 17 »junge Frau, die noch kein Kind hat«, vgl. *džugan*. Le Coq scheint die beiden Wörter miteinander zu verwechseln, wenn er schreibt »*džūgán*, jungverheiratete Frau (Turfān), جوكان von Turfan westwärts *čaukan* gesprochen«. Eine andere Frage ist die, ob *džugan* und *čökän* beide auf pers. جوان zurückgehen können?

*čökürtkä* XXVIII, 27 »Unruhiger, der kein Sitzfleisch hat«, eigtl. »Heuschrecke«, WB osman. *čekirtkä*, f. Kāš.; Le Coq *čökätkä*, *čökätkü* »Heuschrecke«.

*čöp* VIII, 38 »Klöße, клёцки«, *čöp aš* »Kloßbrühe«; f. bisher in dieser Bedtg. — Kāš. hat *čöp* »Heft des Weines«, Le Coq *čöpä* »Suppe mit Getreidemehl«.

*čör-* IX B, 1 und *čörül-* IIIff., XVff. < *čäwir-*; »im Kreis herum gehen (lassen)«; Le Coq *čör-* »drehen«, *čörül-* »untergehen«. *Čör-* hier nur IX B, 1 (Qomuł).

*čörä* III, 27; X, 3 »Umgegend, was um ... herum ist«; WB nur *čörü*.

*čörälä-* XV, 8 »umkreisen«.

*čörlämä* XXVIII, 16 »Betrüger, Schwindler«; sonst unbekannt.

*čümbät* VIII, 96 »Gesichtsschleier der Frauen«, auch özbek. F. WB, sicherlich iran., fehlt aber in den pers. Lex.

## D

*Dā-bū* VI, 2 chin. 大布, *da-bu*, semasiol. = *matā* (s. d.).

*dada* XXIX, 21 »Großvater väterlicherseits«; WB čaγ. »Onkel mütterlicherseits«, Tar. »Väterchen«; f. Kāš., Le Coq *dada* »Onkel, Großvater«.

*dādän* VIII, 21 ein Maß, = 10 *aγač* = 150 *džiñ*; 1 *džiñ* = 0,56 kg.

*dalaj-* XXXIII, 26 »herumfuchteln, (in die Luft) hauen, stechen«; mong. *dalaj-* »dgl.« (Kov. 1632a); f. WB, Le Coq.

*dañza* XXIII, 10 »Register, Buch«, chin. 檔子 *t'añ-czь* »Akte«; vgl. mong. *dañsa(n)*.

*dāp* IX B, 2; XV, 4 »(Hand-)trommel«, pers. دف.

*dasqān*, *dasqāni* III, 6ff. »Tischtuch«, pers. دستخوان.

*dastar* XI, 6 »Turban«, pers. دستار eigtl. das Musselinband, das um den T. geschlungen wird.

*dasturqan* VIII, 104 »Tischtuch«, pers. دستخوان; vgl. o. *dasqān*.

*dastyrqan* (qazaq) V A, 67 »dgl.«.

*dāt* X, 23 »Rost«; Kāš. *tat* und *tut*, *tutyq-* »rosten«; Etymol.?

*dausta-* (qazaq) V A, 37 »schreien, lärmen«, von *daus* (<*dabys*), WB küär., qzn. *tauš* »Krach, Lärm«; »Proben« VI, 46, 2 *töš* »Stimme, Laut«.

*dägāgär* XXIII, 8f. »Prozessierender«, arab.-pers. دعواگر.

*däm* in *qizniñ demi* VIII, 32, wie die zu Ehren der Braut bereitete Speise genannt wird. Auch bei den Özbeken kommt dieser Ausdruck vor, wie mir Herr Na'im bestätigt. Nur ist es dort so, daß die Speise von der Braut zubereitet wird und deshalb *qizniñ demi* heißen soll. Kocht anläßlich einer Bewirtung sonst jemand *pьlau*, dann heißt dieser *pьlau* z. B. *Aḥmadnьñ dämь* usw. Vgl. noch den özbek. Ausdruck *āš dämь*, womit man den letzten Akt des Reiskochens, das Kochen des Reises in Dampf, bezeichnet.

*dän* XIX, 5 »کاروان سرای«, chin. 店 *t'jän.*

*däpsä-* XXII, 17ff. »treten«, transit.

*däs* VIII, 69 von Katanov in einer Randglosse als »geschickt« übersetzt; mir scheint hier das mong. *däs* »der Reihe nach, der zweite, folgende, Fortsetzung« (Kov. 1709) vorzuliegen, ungefähr = »sogleich danach«.

*däskär* XXXIII, 31 »Handbriefchen, schriftl. Befehl, Vollmacht«, pers. دستکار.

*dästläp* XV, 11 »früher, anfänglich, seither«; WB Tar. *däsläp*, čaɣ. *däslap* »früher, Anfang«, »pers. دستلاب«, was aber in den Lexx. fehlt; auch özbek. *däslâp* (Jud.) »anfänglich, zu allererst«; *p*-Ger. zu einem *-la*-vb. von pers. *däst*, wozu man semasiolog. Ausdrücke wie »vor der Hand, von langer Hand« vgl. könnte??

*däzmāl* XXIV, 33 »Bügeleisen«; WB *däzmal* OT. für *däsmal* (*dästmal*) OT., čaɣ., Tar. 1. = »دستمال«; 2. = »Bügeleisen«. WB دسمال f. Stg., der nur دستمال gibt.

*dobala-* XXXIII, 1 »zusammenstellen (an einer Stelle)«; WB Tar. *doba* »Haufen«, *dobĭla-* »auf einen Haufen werfen«, *topla-* »auf einen Haufen legen«; vgl. *tobala-* XXXII, 7 »wie ein Knäuel, ein Haufen daliegen«, osman. *topla-* »versammeln«.

*dola* XXXI, 16f. »Schulterblatt«; < mong. *dalu*; > *dolu* > *dola.*

*dōrdaq* XXVIII, 58 »mit trompetenförmig abstehenden Lippen«; sonst unbekannt.

*dōri* XVIII, 15 »Arzenei«, pers. دارو. F. WB — Le Coq *dōrā, dārō.*

*dō-taj* XXII, 4 »Gouverneur«, chin. 道臺 *d̥ao-t'aj.*

*döbä* XIX, 3 »Hügel«; = *tübä*, *tepä*, mong. *dobo.*

*dȫgä* XXXIII, 31 »Dämon«, < pers. دیو.

*dȫñlük* XXVIII, 44 »Buckliger«; WB nur *dȫñ* (Tar., OT., qaz., kir.) »Hügel«. Le Coq *dȫñ* »Hügel« und *dümčäk* »hochschulterig, gebückt«.

*dörä* XXXII, 57 »Spruch«; »ein Lied usw., das reihum aufgesagt wird« (Fahmī), nach Schaeders Meinung nicht von arab. دوره »Drehung«, wegen der geringen Verbreitung dieses Wortes, sondern von mong. *düri* »Form, Muster, Beispiel, Formel, Absatz, Gesetz« abzuleiten.

*dunjā* XXII, 110 wie auch im Pers. »Vermögen«, دنیا.

*duppa* VIII, 19 »gesticktes Käppchen«; f. WB; özbek. *döpi*, *düpi*, *tüpi*; wie aus XVI, 3 hervorgeht, ist diese Benennung erst später aufgekommen (wahrscheinlich aus West-Türkistan). Vgl. mong. *tobi* (Kov. 1818a).

*dürdün* VI, 2; XVI, 34 weicher feiner Seidenstoff, der chin. 花絲葛 *xwa-sъ-gъ* heißt; mong. *durduñ*, mandžu *durdun*, »étoffe crêpée« (Kov. 1896). Gegen Le Coqs *dürdün* »geringer Seidenstoff« spricht XVI, 34. Dort mag eine Verwechslung mit *durdum* (mong.) »Stoff letzter Qualität« (Kov. 1896) vorliegen.

## DŽ

*Džabdu-* VIII, 54, 56 »verfertigen«; WB hat nur *džabduq*. Etymol.?

*džalāp* XIX, 20 »Prostituierte«, arab.-pers. جلب »Kurtisane«, جلاب »Hausierer«.

*džañgal* XXII, 7 »dichter (Busch-) Wald, jungle«, pers. جنگل, auch hind.

*džarustan* XXIV, 44 »Volksmenge«; f. WB, Etymol.?

*džädäktä-* (qazaq) VA, 34 »(am Halfter) führen«; WB nur qzn. *džädäk* und *džädäklä-*; aber »Proben« III, 113, 30 *džätäktäp.*

*džädžmäglik*, *džädžmäk* VIII, 19; XVI, 12, 16f. »Überwurf«; f. WB. < mong. *ce-*

*džimek* »Wams, фуфайка« (Kov. 2123). In Ost-Türkistan ein speziell bäuerliches Kleidungsstück (Burhān). — Le Coq *džäjmäk*.

*džäj-dañza* XXIII, 11 »*dägā salaturyan kitāp*, Prozeßakten«; *džäj* < chin. 債 *čžaj* »(Geld-) Schuld, Schuldner«.

*džämät* XXIX, 4 »die Kinder der Brüder des Vaters«; f. WB, Le Coq, < جماعت. Vg. »Proben« VI, 17u., 18o. *jämät* »Verwandter«.

*džemī neqīp* XXXIII, 26 »die gesamten *neqīb*«, جميع نقيب.

*džärän* X, 16 »Reh«; WB *džäjran* (osman., Qrym) »Gazelle«. Vgl. mong. *dzärän* < *dzägärän* »Antilope«?

*džidäl* XXIII, 4 »Streit«, arab. جدل.

*džigdä* XIX, 30 eine kleine Beere, die man in den *džañgal*en der Flußläufe sammelt; Le Coq »eine eßbare, aber nicht schmekkende Beere«; dies ist das čaγ. *čigda* des WB (III, 2115) »Brustbeere«; vgl. hierzu Kāš. *bar jigdä* »große Zizypha rubra«.

*džin* passim, ein Maß, = 1,4 russ. Pfund; chin. 斤 *czin*.

*džināza* I, 13, 14 arab. جنازه »Sarg«; WB osman. »Sarg mit Leiche«.

*džinästä* XIX, 30 »Kirsche«; f. WB usw., iran.

*džiñliq* XXVIII, 24 »vom جن besessen«; sonst unbelegt.

*džiñsa* XXII, 3 die Rangknöpfe der früheren chines. Beamten; f. WB, aber »Proben« VI: *jiñsa*, *juñsa*, *džuñsa*; Le Coq Lī-Kitābī 544 *džiñ-sō*. Mong. *džiñse*, chines. 帽頂子 *mao-diñ-czъ*.

*Džipār-Älči* XXXIII, 31 جعفار الجى, irgendein Geisterfürst.

*džirtaq* XXVIII, 26 »der den Star oder herunterhängende Augenlider hat«; sonst unbekannt.

*džohōt* XXXIII, 23 »Jude«, pers. جهود.

*džōza* XI, 10 »Stuhl« f. WB. — Chin. 桌子 *čžo-czъ* »Tisch«.

*džuba* III, 43; VIII, 19; XVI, 18 »Pelz«; pers. جبه »Überrock, Mantel«.

*džuγan* XXIX, 15 »junge Frau, die schon ein Kind hat«; f. WB. Vgl. o. *čōkän*; pers. جوان. Dgl. *džugan* VI, 17.

*džumus* (qazaq) V A, 64 »Hausarbeit«; < *jumuš*.

*Džuwāb-Nāmä* I, 17 wird von den Engeln *Munkir* und *Nakīr* beim Eintritt der Seele in den Himmel verlesen.

*džü-džäj puli* XXIII, 8 »Prozeßgeld«; chin. < ??

*džüdžülä* XIX, 30 »schwarze Birne« f. Lexx. Iran. < ?

*džük* (qazaq) VA, 10 »vorderster Teil der Jurte«; f. WB in dieser Bedeutung.

*džyrla-* (qazaq) VA, 38 »singen«, von *džyr* »Totenlied«.

## Γ

*Γäjip* XXXIII, 31 »unsichtbar, heimlich«, < arab. غائب.

*γarībānä* XXI, 1 »Fremden-«, arab.-pers. غريبانه.

*γañsa* XVII, 18 »Pfeife«, <mong. *xañsa*, < chin.

*γaz* XVIII, 13 »Gans«; andere Diall. *qaz*; irgendwie zu skr. *haṃsa-* ?

*γāzijānä* XXI, 1 »Sieger-«, arab.-pers. غازيانه.

*γizā* VIII, 63f usw. »Speise, Essen«, < arab. غذا.

*γodžura* IX B, 13 (Qomul) »Zimmer, Kammer«, < arab. حُجْرَه; VIII, 95 (Turfān): *xudžura*.

*γoturγat* XXII, 3 Rangabzeichen der früheren chines. Beamten, wie Pfauenfedern und Knöpfe. Etymol. ??

## G

*Gāqijä* VIII, 72 »was passiert, Vorfall«, < arab. واقعه.

*gās* XXXII, 40, 41 »besinnungslos, ohnmächtig«. < ??

*gātār* XXVIII, 39 »sinnlos, dumm«; f. WB, Le Coq. Etymol. ??

*gåz* XXIII, 35 usw. ein Maß, »Elle«; auch im Pers. (Stg. 1087), گز.

*giläm* XVII, 28 »Stoff aus Ziegen- oder Schafswolle«; < pers. گلیم.

*gōlåñ* XVII, 22 »Sorgo« chin. 高粱 *gåo-ljañ*; f. WB.

*Göj-Qāp* XXXIII, 28 ein mythisches Gebirge, eigtl. »Kaukasus«, < pers. کوه قاف.

*gölī* XXXIII, 28 = arab. ولی »Statthalter«.

*görðč* V, 20; IX B, 10 »Reis«; f. WB, Le Coq. Vgl. auch Raquette »Eastern Turki Grammar«, S. 221; özbek. *görič* (Jud. 572), özbek. (Buxårå) *güründž*. S. u. *gürüč*.

*Gumbaz-i Daggār* XXXIII, 30 »گنبد دوّار«; Tempel in Mäkkä; Name eines Götzenbildes.

*gumrāh* XXXIII, 11 »der den Weg verloren hat, abgeirrt«, pers. گمراه.

*gunā* V, 14 usw. »Sünde«, pers. گناه.

*gunda* XXIII, 73, 75; *gundu* XXIV, 2 »Klotz, Block«, < hindust. کونده.

*gundu-xana* XXIII, 19; XXIV, 2 »Folterhaus, Gefängnis«.

*gundu-pāj* XXIII, 27 »Folterknecht, Gefängnissoldat«; *pāj* < ??

*gurō* XXXIII, 23 »Schar, Herde«; < pers. گروه.

*güli-ullānä* XXI, 1 »Statthalter Gottes«; < arab.-pers. ولی اللهانه.

*gündžüt* VIII, 21 »Sesam, кунджут«; s. a. *kündžüt*.

*gürüč* VIII, 21, XIV, 6 »Reis«; s. a. *görðč*; »Proben« VI; 7; 59 m. *gürüč*.

## H

*Hagā* X, 9 »Eva«, < arab. حوا.

*halqa* XVI, 36 »Ring«, arab. حلقه.

*haqqi* passim, und *haqqisiɣa* »für, wegen«. < arab. حق.

*hassa* V, 5; XXIII, 48, 49 »Stock, Stange«, < arab. عصا; auch im Hindust.

*häjlðnä* XIX, 30 »schwarze Zwetsche«; iran. < ??

*håli* X, 2 »jetzt«, < arab.-pers. حالا oder حالی.

*hidžä-qiz* XIX, 22 »homosexuelles, lesbisches Mädchen«, *hidžä* <حاجّی, im Sinn von »von außerhalb zugereist; Prostituierte« (Fähmī)? Es ist wohl eher zu deuten < *ḥādži qizi*.

*hīp* VIII, 17 (auch *häjp* nach Notizen von Katanov) »Fehler«, < arab. عَیْب.

*hisāpla-* XXIII, 122 »abzählen«, حساب + *-la-*.

*horun* XXVIII, 31 »Faulenzer«, = osman. *haryn*; stärker als *erinčäk* (s. d.). F. Kāš.; Le Coq *horun* »faul«, zu *har-*, *hār-* »müde werden«?

*höddä* XXIII, 21 »Verantwortung«, < arab. عُهْدَه.

*hürmäk* XXVIII, 46 »gehörnt«; unbelegt, < ?

## X

*Xada* XXIII, 55 f. »Pfahl«, pers. خادا, خاده.

*xaj-čån* XXIII, 6, 7 »*kepiš puli*, Schuhgeld«, chin. 鞋錢 *ḥaj-čʻjän*, nordchin. *ṣjä-cʻjän*.

*xāji — xāji* VI, 15, 16 »entweder — oder«, pers. خواه — خواه.

*Xākistān* in *därjā-ji Xākistān* XXXIII, 30 »Staubmeer«, pers. دریای خاکستان.

*xalta* XXII, 10 »Beutel«; Etymol. <mong.? Le Coq *xalta, qalta* »Tasche am Gurt getragen«.

*xām* XXII, 128 »roh, ungekocht; natürlich«; pers. خام.

*xanan-ču* VI, 2 »Ḥo-Nan-Seide«; chin. 河南綢 *Ḥo-Nan-čžou*, semasiol. = *dürdün.*

*xantaj* XVI, 12 s. u. *kalta xantaj.*

*xañxuñ* XXVIII, 59 »der durch die Nase spricht«; unbelegt. Onomatopoietisch, vgl. osman. *xym-xym.*

*xār* in *čäšm-i xār* XXXIII, 30 »niedrig, verlassen«, pers. خوار.

*xarman* X, 22 »Dreschtenne«, pers. خرمن.

*xatmʊ* XIII, 4, 6 »das ganze Buch, sc. der Qor'ān«, < arab. ختم.

*xeni* XXII, 37, 39 adj. od. subst.? »Xans-, kaiserlich; staatlich«; pers. Bildung, von *xan*? S. a. *xenidin* XXIII, 43 »von Staats wegen«.

*xenikä* XXX, 1 »Tochter des Kaisers«.

*xenim* XXX, 2—4 Anrede an die Frauen und Töchter der höheren Schichten.

*xijāl bol-* XXII, 34 »erscheinen«; arab. خیال.

*xirāman* X, 17 »großsprecherisch, prahlend«, pers. خرامان.

*xiš* XXIV, 9, 13 »Backstein«, < pers. خشت.

*xolum-xošna* VI, 15, 16; VIII, 78; XI, 8 »Nachbarn und Freunde«; f. Lexx. *xošna* < *qošny*, s. Bang »Oɣuz-Qaɣan«, S. 26, Nr. 15; *xolum* etymol??

*xon* VIII, 46, 47 »Tisch«, < pers. خوان.

*xošalliq* VIII, 75 »Freude, Munterkeit«, < pers. خوش‌حال + *-liq.*

*xudāgänt* XXXIII, 11 »Herr«, < pers. خداوند.

*xujluq* XXV, 4 »gesittet«, <pers. خوی »Sitte« + *-luq.*

*xurdžun* III, 10 »Satteltaschen«; WB osm., az. *xurdžyn*, qzn. *qurdžyn.*

*Xurūš-pāri* XXXIII, 29 ein Geisterfürst, *pārī* des Jammers oder des Hahnes (des Rufers, Schreiers)?

## I

*Idžārä* III, 5 »Honorar«, arab. اجاره.

*ihrār* VIII, 71; XXIV passim »Eingeständnis«, < arab. اقرار.

*ihrārɣa käl-* XXIV passim »eingestehen«.

*iliman* XXXIII, 13 »lau«. — Nur Le Coq kennt *ilmān*, Raquette hat *jylyman*; < *ili* + pers. Suff. *-mān* (Horn, »Etym. WB«, Nr. 965, 967.)?

*inčiq* XXVIII, 60 »stöhnend«; f. WB, Kāš. Zu *yndžyqla-* (WB, alt.) »traurig sein«?

*is* XXXII, 13 »Geruch, Dunst, Rauch«; auch özbek. »Räucherwerk«.

*isqāt* III, 2 »Spende«, arab. اسقاط.

*isriq* XXXII, 12 »Räucherwerk«; f. WB; Le Coq nur *īs*; <*is-ir-iq*; vgl. Kāš. *ysryq* »Beschwörungsformel, die unter Räucherungen hergesagt wird« (!).

*istä-* XXII, 16 in der ursprünglichen Bedeutung: »nachgehen, suchen«, von *iz* »Spur«.

*iškäl* XXIII, 49 »Fußfessel«; f. WB.

*ištan* VIII, 56 WB čaɣ., Tar. »Unterhosen«, < russ. штаны, < türk. *ič ton.*

*ittir-* XXII, 128 Causat. zu *it-* »stoßen«.

## J

*Jā-ji džäsäkči* XXIV, 4 »Wachsoldaten«; *jā-ji* chin. 衙役 *ja-i* »Jamъn-Diener«; *džasäkči* < mong. *dzasakči.*

*jā-ji xī-šiñ* XXIV, 1 »eingeborene müslimanische Polizeisoldaten«; *xī-šiñ* <chin.?

*jalañ* XVI, 23 »nackt, kahl; bloß, nur«; *j. ištan* »einfache Hosen«.

*jalaq* XXVIII, 56; Katanov gibt in einer Randglosse die Bedeutung »Mundaufsperrer, ротозей«; WB alt., tel. Leb., Küär. »Schmeichler«; nach Fähmī bedeutet es »freundlich ins Gesicht«; f. Le Coq; zu *jala-* »ablecken«?

*jaman jara* XXII, 130 »Syphilis oder Lepra«.

*jamul* XXIII, 8 »Gericht«; f. WB. Chin. 衙門 *ja-mən*. Mong. *jamun*.

*janč-* XXII, 10, 52 »zerstoßen; dünn, fein machen«; XXII, 52 = »mischen«.

*janduryu* XXII, 11 »Zügel«; f. WB. Le Coq nur *janduryа* »rohlederne Riemen zum Packen«.

*jantaq* VIII, 21 »Kameldistel, верблюжий волчец«, als Brennholz verwandt; Kāš. *jandaq tikän* »Dorn«.

*jantaq šäkeri* XIX, 17 »Manna«, Kāš. *jandaq čäkär* »Manna«.

*jāñ-xā* XXIII, 1 »*sulap-qojuñlar*, steckt (ihn) ein!«, chin. < ??

*Jārijäk* XXXIII, 31 der böse Dämon in einem Kranken; < *jara-jäk* »Wunden-Dämon«? Zur Etymologie von *jäk* s. jetzt Bang-Gabain, Ausgabe des Säkiz Jükmäk, Zeile 131.

*jaš-* XVII, 7 (Qomuł) »dreschen«; <*jač-*< *janč-*; f. in dieser Bedeutung in den Lexx.

*jäläñ* X, 25 »Hochzeitslied«; WB »lustig, flink«; Bar. *jälälī* »Hochzeitslied«.

*jämäglik* III, 46f. alles Obstartige; WB nur osman. »alles zum Essen Nötige«.

*jäñgä* VIII, 61, 62; XXIX, 2: 1. »Frau, die die Neuvermählten betreut«, 2. »ältere Schwester des Vaters«; vgl. auch WB III, 332. Le Coq gibt *jäñgä* »Liebhaber (?)« — wohl irrtümlicherweise.

*čoñ jängä* XXIX, 5 »Frau des älteren Bruders«; vgl. Kāš. *jäñgä* »Frau des älteren Bruders«.

*jeñil* XXXIII, 8 »leicht«; WB nur alt., čaγ.

*jäsīr* XXXIII, 29 »gefangen, unterworfen«, < arab. اسیر. So auch in den türkmän. Beschwörungen, die A. N. Samojłovič in der Живая Старина 1912, S. 117—124 gibt.

*jigājnä* XVI, 36 »Ohrgehänge«; f. WB. — Le Coq *jigajnä, džigajna, jigānä*; zu pers. یگانه *jägānä* (< *jäk gānä*) »einzig, unvergleichlich; Perle, Solitär«.

*jilla-* XXII, 131 »stinken«, f. WB; <*jyđ* (»Geruch«) + *-la-*.

*jinčikä* XXII, 79 »ganz kleines Stückchen«; vgl. osman. *jinčälä-, jindžälä-* »zerkleinern, stoßen«?; Le Coq *īnčkä* »mager«, »Proben« VI, 18 o. *inčikä* »schlank«.

*jortqan* IX B, 14 »Bettdecke«; f. WB, Le Coq. Vgl. VIII, 19 *orun jutqalliq* »Bettzeug«, WB *joryan, čōryan*.

*josun* II, 17 usw. »Sitte, Regel, Modus«; mong. *josun*.

*jörtkä-* V, 17 »(Kleider) wechseln, ablegen«; WB *jötkä-* »umstellen, an eine andere Stelle legen«, was für **jȫtkä-* <*jörtkä-* stehen kann. Abltg. von *jör-* (Kāš.) »lösen, auswickeln«?

*julyun* XIX, 19 »Tamariskenstrauch«; f. Kāš.

*jumbulaq* XXII, 18, XXIII, 49 »rund«; f. WB, nur Tar. *jumulaq*.

*jumyaq* XXII, 89 »Knollen, Ballen, Knäuel«.

*jumšaq* XXII, 10 »weich, mild«.

*jupurmaq* XIV, 10 »Blatt« = *japraq* andrer Dialekte.

*juq-* IX B, 27 »berühren, damit zu tun haben«; Le Coq auch »anstecken (Krankheiten)«.

*orun jutqalliq* VIII, 19 »Bettzeug, -decken«; vgl. o. *jortqan*; *jutqalliq* < **jurtqanliq*, zu Kāš. *jurt-* »verschließen«??

*jügür-* XXII, 90f. »spinnen, aufspindeln«; < **jig-ür-*, vgl. WB unter *ägir-, īr-, ägär-*,

Raquette *ïgir-*, *jiger-* »spinnen«; özbek. *jigъr-* »spinnen«.

*jük* X, 23 eigtl. »Last«, die Truhen, die, ein Überrest aus der nomadischen Lebenshaltung, im mittelasiatischen Zimmer unsere Schränke ersetzen.

## K

*Kaba* in *kaba tüki* XXVIII, 18 »Kürbiswürzelchen«, d. h. wohl »Kleinlicher«. Le Coq *qāwá* »großer, runder Kürbis«.

*kakča nān* VIII, 46 »dünnes Brot, Biskuitbrot« < pers. کاک »Biskuit, Trockenbrot«.

*kala* VIII, 21; ff. »Milchkuh«; < pers. گله »Herde« ?? — Le Coq dgl. In »Proben« VI dagegen immer *qala*.

*kalak* XXIV, 17 »Spirale«; f. Lexx. Iran. < ?

*kalta* XVI, 9 f. »kurz«, pers. کلته. *Kalta xantaj* XVI, 9, 10 ist ein anderer Ausdruck für *köñnäk*.

*kāñ* XXXIII, 16 »Bett«, chin. 炕 *k'añ* »Ofenbett«; f. WB, Le Coq.

*kārdān* XXVIII, 32 »Arbeitstier« als Spitzname; pers. کاردان.

*kältäk* XXVIII, 57 von Katanov als »Kopfwackler« gegeben; čaγ. (Vá.) nur »Knüppel«. Le Coq »Glättholz (Schuster), rohe Tabakspfeife aus Tonerde«; Fähmī »Stock«.

*kepiš* XVI, 26 »Sandalen«; < pers. کفش. auch in Xiwå.

*käppäz* XIX, 16 »Baumwolle«; f. Lexx. — Iran. ?

*kärägä* (qazaq) V A, 82 »Jurtengitter«; vgl. Kāš. *kärägü* »Zelt«.

*Käräj* V A, 57 qazaqischer Stamm; vgl. Kāš. *käräj* »Rasiermesser« ??

*käräk* XXII, 34 »Ding, Sache«; mong. *xäräk*.

*käri-* XXIII, 59 »ausbreiten, ausstrecken«, < *käjri-*, epenthetisch < **käri-* ? Vgl. Beispiele aus WB:

*kär-* »erweitern«,
*käjrъl-* tel., Küär. »verbreitert werden«,
*käjr-* tel., kir. »ausstrecken«, »= *kėr-*«
*kärin-* čaγ. »sich ausdehnen«,
*käril-* čaγ., Qr., qom., bar., alt., tel., Leb., Šor., Küär. »dgl.«
*kėril-* kir., saγ., qojb., qač. »dgl.«
*käriš-* čaγ. »sich recken«, alt., tel. Leb. »streiten«.
*kärik* »ausgedehnt, weit«.
Kāš. hat *käril-* und *käriš-*.

*käš* XXVIII, 45 »gebückt, gebeugt«; sonst unbekannt. Pers. کج، کژ.

*käš-mäsä* VIII, 19 »Überschuhe und leichte Saffianstiefel«, wie man sie allenthalben in den mittelasiatischen Städten trägt; WB *käš* Tar. und *mäsä* Tar., qaz. — *käš* < *käbiš* (Xiwå: *käüš* WB) < pers. کفش vgl. o. *kepiš*. *Mäsä* < ?

*kimxāp* V, 14 »Damast, gestickte Damastkleider«; pers. کمخاب.

*kindik anesi* XXV, 1, 2 »Hebamme«.

*kisäl* XXII, 127 »krank«; arab. کسل.

*kišän* XXIII, 63 »Fesseln, Bande« (WB); < pers. کشانگ.

*kora börük* XVI, 28 eine Art Mütze aus Pelz, welche im Winter getragen wird; *kora* »Schüssel mit zwei Henkeln« (Katanov), *kōrā* »Suppenterrine« (Le Coq).

*kō-za* XXIII, 26; XXIV, 2 »(Hand-)Fessel«; chin. < ??

*köčä* XIII, 8 »Straße«; WB nur azerb. *küčä*; < pers. کوچه.

*köki näürä* XXIX, 33 »Ururenkel«; Etymol. ?

*kökülä* XXIX, 25 »Mädchenhaar«; < pers. کاکل »Locke«; Le Coq *kökülä* »Löckchen der kleinen Knaben«.

*kŏläñči* XXVIII, 55 von Katanov als »der den Schatten gern hat« bezeichnet; sonst unbekannt. — Zu WB saγ., qojb., qač. *kŏlän-* »lieben, seine Freude haben«, *kŏlänčik* (Šor.) »der Liebende«; Kāš. *kölik, köligä* »Schatten«, vgl. auch WB II, 1272f., Wort für »Schatten«. — Nach Fähmī bedeutet das Wort einen, »der gegen jem. in dessen Abwesenheit spricht«.

*kölčäk* XXIII, 57 »das Grübchen in der Brust unter der Kehle, die Incisura jugularis sterni«; < *köl-čä-k*, Dimin. von *köl* ?

*kömük* XXVIII, 47 »Zahnloser«; sonst unbekannt.

*kön-* XXII, 13 »Bescheid wissen«; f. in dieser Bedeutung WB; nur qaz., kir., ujγ., čaγ., OT. »einverstanden sein, sich zufrieden geben«; hierzu ujγ., Kāš. *köni* (*i*-Gerundium) »gerade, recht«.

*körpä* XXII, 4 »Fell von neugeborenen Lämmchen«; WB nur Qr., osman.

*köršü* (qazaq) VA, 28 »Nachbarn«; < **kö-rüš-ü* ?

*kötügä* XXVIII, 29 »Schwerfälliger«; f. Lexx. — Vgl. WB osman. *kätük* »schwer« ?

*közä* VIII, 80ff. »hohe Schüssel«; özbek. *küzä* dgl. < pers. کوزه »Flasche, Krug«? Erscheint auch in der Form *koza*.

*kučala* XXII, 10 »Strychnin«; f. Lexx. Indischer Etymol., < ??

*küj' oγul* XXIX, 6 »der Mann der älteren Schwester«, *kičik küj' oγul* »der Mann der jüngeren Schwester«; vgl. ujγ. *küđägü* »Bräutigam«.

*kündžüt* XIX, 14 »Sesam«; WB nur *kündžit* (ujγ.); < pers. کنجد, vgl. o. *gündžüt*. — Hindust. *kundžud*, russ. кунджут

*kürä* VIII, 21 ein Maß, = 1 *aγač* = 15 *džiñ* = 56 russ. Pfund = 22,4 kg.

## L

*-la/-lä* III, 1, 9; XVIII, 41 hervorhebende Partikel.

*lāj* XIX, 26 »Lehm mit Mist« zum Mauern gebraucht; WB (aus Vá.) »Dreck, Morast, dicke Suppe«; pers. لای »Hefe, Satz, Schleim«.

*lālō* XXXIII, 13 »Matte«; f. WB, chin. < ??

*laqam* XXVIII »Beiname, Spitzname«, < arab. لقب, Le Coq *läqab.*

*Łāta Manāt* XXXIII, 28 arab. لات مناة zwei heidnische Göttinnen von Mäkkä.

*ličäk* XXII, 76 »Kopftuch der Frauen«; f. WB. — Pers. لچک »a square mantle, which the women wear doubled into a triangular form« (Stg.). Vgl. »Proben« VI; 199, 4 *läčäk.*

*likän* XXII, 98 »kolbentragendes Rohr«; f. WB. Etymol. ?

*lim* (guttur.) XXXII, 7 »Deckbalken«; f. WB. — Chin. altchin., Kanton *lim*, nordchin. *lin*: 檁 »Dachbalken«. Es ist wohl auch der erste Bestandteil von Le Coqs *līmtāq* »Wandnische zum Abstellen von Hausgerät«. Auch ujγ., vgl. Bang-Gabains »Turfan-Texte«, I, 225.

*Łōp* XXIIff. Name des bekannten Sees und der angrenzenden Landschaft; mong. ?

*luñza* XXVIII, 11 »Tauber«; sonst unbelegt. — Chin. 聾子 *luñ-czï*.

## M

*Mā-čāñ-za* III, 10 ff. eine kleine Kupfermünze; < chin. ?

*Majmūnä-pări* XXXIII, 29 der Neger *-pări* (Kat.).

*malaj bol-* (qazaq) V A, 44 »bedienen«; vgl. dazu WB qzn., Xiwå *malaj* »aus dem Russ. малый«, »Junge, Diener« (?). Vgl. kir. *malaj* »Tagelöhner«; s. Kagarov in »Советская Азия«, 3/4, S. 222. — Mong. ??

*mal' aka* XXIX, 2 »jüngerer Bruder des Vaters«; f. WB, Kāš. — Le Coq *málāka* »älterer Bruder« (!).

*mama* XXIX, 22 »Mutter des Großvaters väterlicherseits«; XXIX, 26 = *qeri xotun*. WB tob., qazan. »Großmutter«; Tar. »alte Frau«; osman., Kar. Łuck »Mutter«; qazaq. tel. »Mutterbrust«. F. Kāš.

*man-* VIII, 10 »eintunken, eintauchen«; Le Coq *mān-*.

*manādi* XXXIII, 28 »Rufer, Aufrufer«, arab. مُنادى.

*mānta-* V, 12 »ausschachten, ausgraben«; f. WB, Le Coq *mantla-* (*mantly-*). Vgl. mong., buŕat. *malta-* »graben« (Kov. 1995, Castrén, 172).

*mantu* (*mänti*) VIII, 8 f. eine Mehlspeise in der Art der alemannischen Dampfnudeln oder des russischen пельмень. Chin. 饅頭 *man-t'ou* »Brot«, mong. *mantau* (Kov. 1973).

*maqpi* XIX, 20 »heimlich«, < arab. مخفى.

*maqpirätlik* III, 8 »Friedhof«, Ort des مغفرت, der Sündenvergebung.

*māqullaš-* XXII, 104 »miteinander übereinkommen«; von *māqul* (< arab. معقول) »einverstanden«.

*mara-* XXII, 11 »auflauern, verfolgen«. Le Coq *mārap-oltur-* »sich auf die Lauer legen«, »Proben« VI, 32 m. *māra-* dgl. < ?

*matā* III, 10 »Baumwollstoff, Leinwand«, < arab. متاع. Es ist ein gewöhnlicher, handgewebter Stoff, 6 m lang, 40 cm breit, aus Baumwolle (Burhān). VI, 2 scheint das Wort eine weitere Bedeutung zu haben, wie »Stoff überhaupt«; diese weitere Bedeutung hat es auch im Pers. (Stg. 1153).

*mädät* XXXIII, 27 »Hilfe«, < arab. مَدَد.

*mägär* VIII, 6; XV, 11 f. meist = »wenn«, bei folgender Negation = »aber wenn«; steht in gewissem Gegensatz zu *nauāda* (s. d.).

*mähmäl* VIII, 19 »Satin«, < arab. محمل.

*mäjdä* XXIII, 57 »Brust«; f. Lexx. Etymol ?

*mäj-kōza* XXVIII, 54 von Katanov als »Schmeichler« gegeben; es bedeutet aber »männlicher Prostituierter«, < chin. 賣 *maj* (von Ču als *mäj* gesprochen) »verkaufen« und 股子 *k'o(k'u)-czъ* »Arsch« (Fähmī, Ču).

*mäjlis* X, 2; XV f. ein Spiel, < arab. مجلس »Zusammenkunft, -sein«.

*mǟl* XXIII, 5 »Frist, Termin«, < arab. مَحَلّ; *mǟlidä* V, 15 »zur Zeit, als; während«.

*män* I, 24, 25 »wer«, arab. من.

*män-ču* VI, 2 Seidenstoff mit Baumwolle durchwoben, chin. 綿綢 *mjän-č'ou* »Baumwollen-Seide«.

*mänzilgāh* XXXIII, 30 »Wohnstätte«, arab.-pers. منزلگاه.

*märäz* XXII, 56 »Krankheit«, arab. مرض.

*mäšräp* XXII, 118 abendliche Musikveranstaltung, arab. مشرب.

*mǟzäm* XXXIII, 26 »hochgeehrt«, < arab. معظم part. pass. I. M. von عظم.

*mijä* XXIII, 57 »Gehirn«; WB saɣ., qojb., kir. *mī*, qzn., Bar. *miä*; kir., qzn. *myj*. Vgl. Kāš. *miñi* ?

*minkä* XXXIII, 11 »von dir«, arab. منگ.

*miq* XXIII, 58 »Nagel«, pers. میخ; davon vb. *miqla-*.

*mīskār* XVIII, 11 »Kupferschmied«; pers. مِس گر »aerarius« (Vullers); dazu

*miskārčilik* XVII, 28 »Kupferschmiedhandwerk«.

*misqāl* XXIIIff. < arab. مثقال; eine Münze, »chin. *ji-či* = $^1/_{10}$ *sār* (chin. *lan*); 1 *misqāl jarmaq* (Kupfer) = 44 *čox* = 10 *puñ* = 10 russ. копейки« (WB).

*mīzänäm* XXXIII, 11 »ich spreche«, pers. میزنم, scil. حرف.

*mokkār* XXVIII, 62 »Aufschneider, Schwindler«, arab. مَكّار. F. Le Coq.

*möldürö-* (qazaq) V A, 75 »glänzen, glitzern«; qypč.-özbek. *maudъra-*, *maldъra-*; andere Dialekte *moldyra-*.

*muāda* passim »wenn, wenn nun«; < pers. مبادا »wenn nur (nicht)«. Le Coq »Lī-Kitābī« *mūbādá*, *muwādá* »wenn, wenn leider« (153, 156, 161, 219, 232 f.).

*mudžāñ* XVIII, 12 »Zimmermann«, chin. 木匠 *muh-čžañ*; *muγ-čžañ* (Kanton).

*musāpir* XXI, 7 »Reisender«, Synon. zu غريب; arab. مسافر.

*musulmančiliq* XXII, 59 »Muḥammadanertum, Religiosität«.

*mušlaš-* XXIII, 19 »sich mit Fäusten herumprügeln«, < pers. مُشت + *-la-š-*.

*mürä* XXIV, 32 »Schulter«. S. Bang »Vom Köktk. zum Osman.« IV, 7, 26. Vgl. mong. *mörön*, burat. (Selenga, Xori) *mörö* (Castr. 174).

*mürsäl* XXXIII, 26 »Gesandter (Gottes)«, arab. مُرْسَل.

## N

*Nād-Alī* XXXIII, 30 »Beschreibung 'Alī's«, ein Gebet; < arab. نعت على.

*naγma* VI, 10; IX B, 1 »Musik«; arab. نغمه.

*nā-resīdä* XXIX, 13 »unreif (von Kindern)«, pers. نارسیده.

*naxša* X, 1, *naxši* XV, 4 »Verse, Lied«; < ?

*näjättä* XXIII, 54 »schließlich«, < نهايت + *-dä* »am Ende«. Vgl. Le Coq, »Lī-Kitābī *nähājätī* »sehr«, 876; wohl eine Adj.-Bildung auf *-ī* von نهايت ?

*najza* (qazaq) V A, 13 »Lanze«, < pers. نيزه.

*nā-māqul* IX, 9 »nicht einverstanden, ablehnend«. Davon

*nāmāqulliq* IX, 7 »Nichteinwilligung, Mißbilligung«.

*nāmrāt* III, 30ff. »arm«, < pers.-arab. نامراد.

*nauāda* passim (XV, 10; XXII, 18), 1. c. condit. »wenn aber«; 2. »nun, nunmehr«; f. Lexx. Vgl. auch qypč.-özbek. *nauat*, *indi nauat* »nunmehr, dann«, s. Menges, »Drei özbek. Texte«, Islam XXI, 193.

*nebī* XXXIII, 26 »Prophet«, arab. نبى.

*nämā* XXXIII, 11 pers. نما, imper. von نمودن »zeigen«.

*näpli namāz* XXII, 61 »freiwilliges Gebet«, < arab. نفل »freiwilliger religiöser Akt« (Steing., 1416b).

*näresigä* XXII, 11 »wohin er . . . «, dat. poss. 3 ps. v. *närä* < *närü* / *naru*.

*nārin* IX B, 10 Speise aus kleingeschnittenen Hammeleingeweiden zubereitet. F. Lexx. Zu čaγ. *naryn* »fein, dünn«, < mong. *narin* (Kov. 623) ?

*näšpütä* XIX, 30 »Birne«, pers. ناشپاتى; Le Coq *nāšbītā*. Auch hindust.

*näürä* XXIX, 33 »Enkel«; f. WB, Kāš. — Le Coq *nåvrä* (»pers.-tk.«). < pers. نوده mit Rhotacismus des *d* ??

*näzmilä-* X, 3 »in gedehnter Melodie (»протяжно«) singen«; *-lä-* vb. von arab. نظم.

*nikā* VI, 2 »Trauung«, < arab. نكاح.

## O

*Obal* XXXIII, 30 »Trübsal«, < arab. وبال. — Le Coq, »Lī-K.« *ōwal bol-* »geschädigt werden«, 956.

*obylas* (qazaq) V A, 41 = russ. область.

*oñxaj* XXVIII, 42 »Rechtshänder«; f. Lexx. < *oñ* + Suff. *-qaj* (*-xaj*, *-γaj*) ??

*oqliq* XXIII, 63 »Pfeil-, mit Pfeilspitzen«; < **oq-lyγ*.

*oqūbät* XXXIII, 30 »Foltern, Strafen«, < arab. عقوبت.

*otuγat* XXII, 3 »Pfauenfedern (als Rangabzeichen)«; f. Lexx. < Mandžu ?? Vgl. auch »Prob.« VI, 18 *otuγat juñsa*. Vgl. Le Coq *qara ōtuγāt* »eigentlich der Name eines Wasservogels am Łōb-Nōr«.

## Ö

*Ögün* XXXI, 3 »übermorgen«; < *o bir kün*, vgl. Bang in der Hirth-Festschrift. Ostasiat. Ztschr. VIII, S. 24, Anm. 4.

*ökä* XXIX, 2 »jüngere Schwester des Vaters«; WB čaγ. »jüngere Schwester«, OT. »jüngerer Bruder«; Le Coq *ökä* »jüngerer Bruder, Vetter«; özbek. *ökä*, *ùkà* »jüngere Schwester«; f. Kāš.

*ölki* XXII »Umgegend, Kreis«; WB čaγ. *ölkä* »Rayon«; özbek. *ülkä* »Kreis, округ« (Jud. 703). In Katanovs Texten kommt einmal das Wort in der Form *ölik* »Umkreis der Stadt, Weichbild« vor (A 420).

*öpä* XXII, 56 f. Lexx. — Tritt verstärkend vor *čöresideki*; vgl. die mong. Verstärkungspartikel *üb* (Koval. 501) ?

*örtǟñ* XX, 1 »Poststation, Piquet«; WB Tar., čaγ., OT. < mong. *örtägä*(*n*) (Koval. 588), > xalxa *örtǟñ*.

*örül-* XII, 6 »stürzen, sich wenden, sich umkehren«; WB *örül-*, < *ävril-*; Le Coq *ȫril-*; Kāš. *ävriš-*, *ävrül-*.

*ötnä* II, 3 »Schuld(en)«; WB. *ötünä*; vgl. Kāš. *ötnü bir-* »als Darlehen geben«.

## P

*Padža* XXIX, 5 »Frau des jüngeren Bruders«; WB Qyzył; ujγ., qzn., OT. *badža* »Mann der Schwester der Frau«; f. Kāš., Le Coq. — S. Bang »Túrán«, 1918, S. 436.

*padža siñil* XXIX, 9 »jüngere Schwester der Frau« = *kičik padža*.

*pagaz* XVI, 22 »Rand, Saum«; < ??

*pajpaq* XVI, 27 »Fußwickel, Strumpf«; < پای + *baγ*, *baq*.

*pakār* XXVIII, 8 »Zwerg« (?); f. WB. — Wort der Verachtung, < pers. پاک کار, پاکار »Diener, Klosettreiniger« ??

*pal* XXXI, 2 »Los«, < arab. فال.

*palāni* XXV, 4 »NN«, < arab. فلان; im Pers. auch فلانه, فلانی.

*palaz* XXII, 94 »wollenes Kleid, wollene Decke«, pers. پلاس. — Le Coq »Tuch, Segel«; hind. »grobes Segeltuch« (Forbes).

*palgān* XVII, 13 »Jäger«, < pers. پالوان; vgl. WB.

*parla-* XXIII, 46f. »verbannen«; s. a. Le Coqs »Lī-Kitābī« passim. Etymol. ??

*parpaq* XXVIII, 26 »durchtriebener Schlingel«; f. WB. — Zu *bar-* ??

*pātšāliq* III, 47 f. »Fiskus«, < پادشاه + *-liq*.

*pän* XXIII, 35 f. »Stück Holz«, chin. 板 *p'an*.

*pārā* XXXII, 65 »Austreibung der Geister«; unklare Abltg. von پری ?

*pārāñ* XVIII, 11 »Bronze«, pers. پرنگ 1. *pirañg* »Glitzern eines Schwertes«, 2. *piriñg* »Kupfer«; vgl. gruzin. ბრინჯაო *brindžao* »Bronze«?

*pāri ojna-* XXXII, 11 »Geistertanz aufführen«.

*pärgärdägār* I, 29 »Ernährer«, Synon. zu arab. رزاق; pers. پروردگار, auch hindust.

*perīdžä* VIII, 55 »Überwurf, Mantel der Männer«; < *pärändžä*?

*päškāh* XXXIII, 27 »Stellvertreter«, < pers. پیش گاه.

*pi-ga-za* XVI, 29 »(kurzer) Lederrock«; chin. 皮褂子 *p'i-gwa-czъ*.

*pijāz* X, 21 »Zwiebel«, pers. پیاز.

*pirānä* XXI, 1 »Patronen-«, pers. پرانه.

*pisänt* VIII, 1 f. »ausgewählt, angenehm, hübsch«, pers. پسند.

*pišānä* XXII, 115 »Stirn«, < pers. پیشانی.

*pišiq* XXII, 49 »ausgekocht, reif; immun«, von *piš-*, *pyš-* »kochen« (intr.).

*pišiq* XV, 5; XXIV, 27 »Pinsel«; f. WB. — Le Coq *pišqīn* »Pinsel« und *pišqïla-* »anstreichen«; < ?

*pišqiš* XXIV, 5 »gebrannter Ziegel, Backstein«; < *pišiq xiš* (s. d.).

*pōst* X, 21 »Schale, Rinde«; WB Sart., osman. Qr.; pers. پوست.

*pota* III, 43 ff. »Gürtel«; WB Tar. — Etymol.?

*pōtāj* XX, 4 »Wehrturm«, chin. 礮臺 *p'ao-t'aj* »Bastion«.

*puñ* XXIII ff. eine kleine Münze, etwa = 1 коп. < chin. 分 *fъn*?

*puqarā* III, 35 ff. Sammelbegriff für alle, die nicht dem Stand der *bäg* angehören; Leute aus dem Volk. < Arab. فقراء, pl. von فقیر »arm«.

*pušpaq* (qazaq) V A, 10 »Winkel«, < *bučmaq*. WB nur *bučqaq* (čaɣ.) und *budžaq* (osman., Qr.).

*puzul* XIX, 5 »Laden, Geschäft«, WB. < chin. 舗子 *p'u-czъ*.

*püjlä-* XXXI, 7 »blasen«; f. WB; Le Coq *pūlä-*.

*püklä-* XXIII, 66 »zurückbiegen«; zu *bük-*; < ger. *bükü* + *-lä-*, wie *qoɣla-* < ger. *qoɣu* + *-la-*?

*pürk-* XXXII, 28 »spritzen, schütten«; WB Sart. »mit dem Mund spritzen«.

*püškäl* XXXI, 32 »Pfannkuchen, блины«; f. WB. — Le Coq *pöškäl*, *pöšgäl* »anläßlich des عید الصغیر bereitete Mehlspeise, auf dem Friedhof gegessen und verschenkt«. < ?

## Q

*Qaba* XXVIII, 18 »Kürbis« in — wahrsch. irrtüml. — *kaba tüki* (s. d.). — Kāš., özbek. *qabaq*, dies auch ins Pers. قباق (Vullers 710).

*qaba-* X, 3 »umgeben, umstéllen, umkreisen«; WB nur čaɣ.

*qabat* XXIII, 70 »Schicht, Lage«; WB kir., qn.; t-Nomen von *qaba-*?

*qabza* XXXIII, 28 »verschlossen«, arab. قبضه.

*qača* X, 23 »Kochgeschirr, Pfanne«.

*qačala-* III, 10 »aufladen«, f. Lexx. < ??

*Qajtūs-pāri* XXXIII, 29 ein Geisterfürst; قیطوس < κῆτος »Dämon des Walfisches«?

*qala-* VIII, 21; XIV, 8 »verbrennen« (trans.); WB alt., tel., qaz. kir., čaγ.; mong. *xalaγa-* > *xalā-*.

*qallāb* XXXI, 5 »Spitzbube, Gauner«; < arab. قلّاب, nom. actoris von قلب, »um und um kehren«.

*Qamar Toγeči* XXXIII, 21 die Stadt der Geister (Kat.); = »Aufgang des Mondes«, مَطْلَعُ ٱلْقَمَر ?

*qameliq töpä* VIII, 19 »Mütze aus Flußotterpelz«.

*qamyr* (qazaq) VA, 63 »Teig«, < arab. خمير.

*qanča* IXB, 4; 28: spec. »so und so viel«.

*qapaš* XXVIII, 19 »Geizkragen«; f. Lexx.; < *qap-* »raffen, stehlen, packen«?

*Qāp-Qōsīn* XXXIII, 26 arab. قاب قوسين »Entfernung von zwei Bogenschußlängen, auf die der offenbarende Engel an Muḥammad herankommt« (s. Qor'ān, Sūra LI.).

*Qār-Külli* XXXIII, 30 der Fürst der Geister (Kat.)?; < ? Vgl. hierzu aus »Proben« VI, 90ff. *Hüllüqar* (*Hülläqar*), weiblicher Genius, Tochter des Geisterfürsten.

*Qār-nāmä* XXXIII, 30 »Buch der Taten, کارنامه«, oder »Buch der Macht, قهرنامه«?

*qara* (qazaq) VA, 5 »Stück Vieh«; WB nur čaγ. Synon. zu *boda*.

*qara-* XXII, 1 und (qazaq) VA, 57, c. dat., »unterstellt sein«, Synon. zu *kör-* der Inschr.

*qaramuq* XIX, 30; XXXII, 23 »wilde Zwetsche«; f. WB in dieser Bedtg.

*qarču* IXB, 10 »halbes (geschlachtetes) Schaf«; f. Lexx.

*qareliq čapan* III, 34 »Trauerkleid«, das übrigens weiß ist, eine Sitte, die man von den Chinesen übernommen hat (vgl. V, 15, 16); der Ausdruck stammt noch aus der Zeit, als man schwarz trauerte.

*qarz-dār* XXIII, 1 »Schuldner«, arab.-pers. قرض دار.

*qarz džānibi* XXIII, 12 »Leiher, Kreditor, Gläubiger«; < arab. قرض und جانب.

*qatar* III, 40f. »Reihe, Reihenfolge, Kette«; arab. قَطَر.

*qazā* XXII, 113 »Verhängnis«; arab. قضا.

*qečir* XIX, 27 »Maulesel«; < mong. *xačir*; = tk. *qatyr*.

*qemiš* »Ried«, und XIV, 8; XVII, 13 spec. »Schilfmatten«.

*qemiz* XVII, 24 »*qumys*, *qymys*«; < **qamyz*.

*qijin* XXIV »Qual, Marter«; Radl. (»Proben« VI) nur kontr. *qīn*; denomin. *a-* vb. *qīna-* (XXIV).

*qiliq* X, 24 »Charakter, Benehmen; Koketterie«; WB kir., qn.; < arab. خلق.

*qīqās* VIII, 73 »Freudengeheul«; Etymol.? Kommt in ost-tkst. Liedern häufig vor, quasi als Refrain zu Schluß einer Strophe; Katanov übersetzt es in solchen Fällen mit »hurrah!« (z. B. A 2012).

*qisir* XXIX, 18 »steril«, Schimpfausdruck für kinderlose Frauen; vgl. Kāš. *qysyr* »unfruchtbar«.

*qisqač* XI, 13 »Pincette«; WB Qur., Leb., Tel., osman. »Sache aus zwei gleichen Teilen, Zange«; *qys-* »zusammendrücken«.

*qobuq* XXIII, 34 »Holzklotz (für den Hals)«; f. Lex.; < *qabyq*?

*qobuz* XXXI, 11 »Becher, Schluck«; f. WB in entsprechendem Sinn, < ?

*qoda* XVIII, 13 »Reiher«; f. WB; mong. *xodan* »Pelikan« (Schmidt 173)? Katanov bemerkt (Ms. S. 2274) »*qoda* < *qorda*«; hier liegt wohl eine Verwechslung mit einem anderen Vogel vor: *qorda* = Kāš. *qordaj* »Kormoran«. Der Kormoran kommt auch heut noch in Mittelasien vor (Brehm, VI, 551).

*qoγla-* XXIII, 9 »ablöschen (Tinte), trocknen lassen«; WB čaγ. »am Feuer trocknen«, < ?

*qojla-* XXXIII, 23, 27, 29, 30 »anrufen, beschwören«; sonst unbekannt. — Hängt vielleicht mong. *xojlaγa* »Opferung von Tieren usw. bei Begräbnissen« (mit Geisteranrufungen?), Koval. 857, damit zusammen?

*qōla-* V, 12 »ausschachten, (Erde) ausheben«; WB Tar. — Vgl. »Proben« VI; 17, 8 usw. *qōletiptɐ*; < chines.

*qol-qap* (qazaq) V A, 84 »Handschuhe«; *qap-* bisher bloß als vb. bekannt.

*qonaq* XIV, 6; XIX, 14 »Sorgo«; f. Lexx.; Radł. »Proben«, VI, 53 u. *xonaq*, Bedtg. unübersetzt!

*quda* VIII, 109 »Brautwerber; angeheiratеter Verwandter«; < mong. *xuda*.

*quda-badža* IX A, 13 »angeheiratete Verwandte«.

*qud'aγa* XXIX, 7 »älterer Bruder der Frau«; f. Lexx.

*qud' ini* XXIX, 7 »jüngerer Bruder der Frau«; f. Lexx.

*qulaq* in *uzun qulaq* XXVIII, 13 »Langohr, d. h. Vielschwätzer, der alles hört und weiß«.

*Qunduz-pāri* XXXIII, 29 ein Geisterfürst, »Biber-pärī«?

*quršu-* X, 19 »umgeben, schmücken«; Katanov erläutert es als *quršap-qoj-* = *džabdu-*; vgl. özbek. *quršǝ-* »umgeben« (Jud. 507), Kāš. *qurša-* »gürten«.

*quruq čaj* VIII, 33 »Tee ohne Beigabe«.

*Qurušmān* XXXIII, 31 »der ältere Bruder des Geisterfürsten« (Kat.).

*qurutqa* XXII, 60 »alter Mann, alte Frau«; WB *qurtqa* qom., čaγ., ujγ.; *qurtqajaq* qur., bar. »alte Frau«.

*qušnač* XXX, 7 Anrede an die Frau eines Handwerkers, Kunstgewerblers und Schul-*Mullās*; vgl. WB *qošnandžy* »Lehrerin, literarisch gebildete Frau«; Le Coq *qušnāč* »Frau eines *Imāms* oder Groß-*Āxunds*«; Etymolog.?

## R

*Ragān* XXXIII, 28 pers. روان »laufend«; *demi ragān* »atmend und lebendig«.

*rāh* XXXIII, 11 pers. راه »Weg«; *rāhi* = راهی »einen Weg«.

*rähmetikä* XXXIII, 11 *bi rähmetikä*, arab. بِرَحْمَتِكَ »in Deiner Gnade«.

*räm* XXXI, 1 »Sand«; dann, weil man aus dem Sand wahrsagt: »Wahrsagen«. < arab. رَمْل. Davon:

*rämči* XXXI, 1 »Wahrsager«; = arab. رمّال.

*rämči mama* XXXI, 34 »alte Wahrsagerin«.

*rōh* X, 4 »Geist, Seele«; arab. روح.

*Rōza aj* XIII, 10 = رمضان. Pers. روزه *rūza* »Fasten«.

## S

*Sāči* X, 24 »Haarschmuck«; f. Lexx. Entlehnt aus einem anderen Dial. ?

*sačmaq* X, 24 »Haarband«; < *sač* + *baγ* (*baq*); f. WB.

*saγri* XXIV, 39 »Hinterer«, Synon. zu *köt*; WB osman., qom. »Rücken, Kreuz des Pferdes; die Haut davon«; Kāš. *saγry* »Haut, Leder«.

*sajāt* XXXIII, 30 »Jäger«, < arab. صیاد.

*sājägär* XXXIII, 30 »Schatten machend«, pers. سایه‌گر.

*sarañ* XXVIII, 1 »blöd, dumm«; WB Tar., OT. »blöd«, Tar., OT., Tob., saγ., kir. »geizig«; Kāš. *saran* »geizig«, Le Coq *sārāñg* »Verrückter«.

*säbäp* XXXII, 65; XXXIII, 17 arab. سبب; »Ursache, Grund; was mit etwas andrem zusammenhängt: Hergang«, hier: »Mittel, Behandlung«; vgl. WB *säbäp qyl-* »probieren«.

*säj-puñ* XVI, 46, 47 »Schneider«, chin. 裁縫 *c'aj-fəñ.*

*Säjd-il-Kerim* XXXIII, 11 = سيّد الكريم (Eponymon für خضر).

*sekiläk čač* XXIX, 25 »die Haartracht einer Frau, die schon ein Kind hat«, auch *jañγaq čač* genannt; f. WB, Kāš. — Le Coq *säkiläk* »kleine Teigwalze für *mántū* (Turfān); junge Frau (Kučār)«; letzteres wohl trop., als pars pro toto, weil sie diese Haartracht hat.

*sepil* XIX, 8 »Stadtmauer«, auch WB; Etymol. ??

*sär* III, 2 ff. Münzeinheit; f. WB. 1 *sär* = etwa 1 Rubel = 10 *misqāl* (s. d.) < mittelpers. und soγd. *satēr* < gr. στατήρ?

*Särä* XIII ein Fest, auch *Särä toji* genannt. Meine Gewährsleute behaupten, es sei < صحراء (?).

*sesiqčiliq* XXIII, 42 »Gestank«; eine Wortbildung, die wir durch eine Form wie »Stinkerei« nachahmen könnten.

*Sidrät-ül-müntäha* XXXIII, 26 arab. سدرة المنتها »Lotosbaum des Paradieses«.

*sinčiliq* VIII, 49 »der kleine Finger«; f. WB. — Zu WB čaγ., OT. *sinči* »Kriminalist, Polizist; *synčyla-* »ausforschen«, *synčyl* (Tuba) »neugierig«; mong. xalxa *šindžiči* (Ramstedt, Konjugation ... S. 41) »Erforscher, Kenner« ?? Doch vgl. Bang-Gabains Türk. Turfan-Texte V, Anm. A 54 und Lewy, Zeitschr. f. Slav. Phil. VI, 129.

*sijā* XXIII, 10 »Tinte«, < pers. سیاه.

*siñar* XV, 7 postpos. c. dat. »gegen ... hin«; f. WB in dieser Bedeutung.

*sirkāja, sirkājä* III, 38; VIII, 46 f. »Becher«; pers. < ?

*sō* XXXIII, 11 pers. سو »zu ... hin«; *sō-ji xudät* سوی خودت »nach Dir hin«.

*sōdā* XXII, 36 f. »Handel«, < pers. سودا.

*soγeliq* XXII, 41 s. *upā s.*

*sōgō* XXVIII, 34 »Säufer«; f. Lexx. Vgl. Le Coq, KSz XVIII, 116 *säxō* »Dummkopf, dumm«. — Etymol. ?

*solxaj* XXVIII, 41 »Linkshänder«; f. Lexx. — < *sol* + Suff. *-xaj* (*-qaj*, *-γaj*); s. o. *oñxaj.*

*somsa* XII, 4 eine Art Pastete; < pers. سنبوسه »Pastete«.

*sopuš* XXVIII, 37 »mit langer Mütze«; f. Lexx. — In Ürümči *särpuš* (Fāhmī), < pers. سرپوش.

*soq-* XVIII, 11 »schlagen; schmieden, herstellen«; XIX, 8 »(Stadt) gründen«; *tammi soq-* XIX, 26 »Mauer aufführen«;

*soz-* XXIV, 7 »auseinanderziehen«; WB nur qom., kir.

*su* in *eši sujiγa* VIII, 21; *aš sular* XI, 2 »Speise und Trank«.

*suči* XXXIII, 30 »Handwerker« (?), wie auch ujγ. — Diese ganze Stelle ist dunkel.

*sujuq* XXIII, 43 »dünn, spärlich«.

*sula-* XXIII f. »einstecken (ins Gefängnis)«; WB hat nur *sola-*, so auch »Proben« VI; 43, 9, 10 v. u.; 56, 9 v. u.; 62, 10 v. u.; 83, 1 v. u. Le Coq hat *sōla-* und *sūla-*. Vgl. auch F. W. K. Müller »Pfahlinschriften« 35 und Pelliot im T'oung-Pao 1914, 243 Nr. XXXI, 6 u. Anm.

*suñ* XXIII ff. ein Längenmaß; < chin. 寸 *czun* (»Zoll«) ?

*suraq* XXIII, 12 f. »Verhör, Untersuchung«; WB nur »Frage, Bitte«.

*suz-* VIII, 86 »schöpfen, aus-«; WB alt., tel., Šor *sus-* dgl., Kāš. *susyaq* »Schöpfer«, *susyq* »Eimer«.

*Süjüt* im *Xān-Süjüt* XXXIII, 31 »Land des Geisterfürsten« (Kat.); < ?

*sünnät* XI, 1 »Glaubensregel; Beschneidung«, arab. سُنّت.

*sünnätč'äkä* XI, 11 »der die Beschneidung vornimmt«.

*Sümbülä-pări* XXXIII, 29, ein Geisterfürst; سنبله ist der Stern α virginis, lat. Spica, tk. (čaγ.) *buγdaj baši* genannt.

*sürän* XIII, 8 »Lärm, Schreien, Rufen«; WB čaγ. *sürän*, saγ., tel. *sürä*, *sürän* »Verwunderung, Wunder, Schrecken«; kir. *süröñ* (Katanov; Ms. A 91) < dem Mong. ?

*sürüp* XXII, 79 »Kaliko (Stoff)«; f. Lexx.

## Š

*Šāhi* VIII, 19; XVI, 33 buxarische Seide, (pers.) شاهی özbek. *šāj* gespr.

*šalaq* XXVIII, 12 »Dreckfink«; f. Lexx. Etymol. ?

*šaqšaq* XXVIII, 7 »Zwinkerer, Lustiger«; f. Lexx. — Onomatop. — Vgl. WB osman. *šaqšaq* »Kastagnetten«.

*šašturγuči* XXXIII, 28 nom. actor. zu *šaštur-* »verwirren, in Verlegenheit bringen«.

*šähīdānä* XXX, 1 »Martyrer-«; arab.-pers. شهيدانه.

*šälpäk* (qazaq) V A, 67 »Pfannkuchen«, vgl. o. *čalpaq*.

*šälpär* VIII, 19, 56; XVI, 33 f. eine Art dünner Stoff; XVI, 33 spec. »lange Hosen«, pers. شلوار »lange H., Bauernhosen«, = russ. шаровары. Zur Etymol. s. Horn, »Etym. WB«, 175; ZDMG XIII, 381; Tomaschek, »Pamirdial.« 807.

*šärъkšä* (qazaq) V A, 69 f. WB; < pers. چهاریک، چاریک + *-čä*, adverbiell: »in 4 Teile«.

*šiñ* I, 7 ff. ein Gewicht, = 3 *džiñ* (s. d.) = 1600—2000 g; < chin. 升 *šъñ*, ein Raummaß, »Scheffel«.

*širaq* XXIV, 32 »Wade«; WB *šyraq* »Bein vom Huf bis zum Knie«. < ?

*šura-* VIII, 49 »lutschen, saugen«; f. Lexx.

*šüpüräk* (qazaq) V A, 32 »Stoffetzen, Tuchstreifen«; WB qaz. *šüpörök*, qn. *čüpräk*, qmd. *čübъräk*, tel. *čübräk*.

## T

*Tā* III, 8, 11; XX, 2; XXII, 50 pleonast. »bis«, pers. تا.

*tabar* VIII, 19; XVI, 34 ff. »heller, geblümter seidener Stoff« (s. a. *tugar*); WB, Le Coq »Lī-Kitābī« Zl. 466 *tawār*. Auch mong. *tabar*, im Jüan-čžao p'i-šъ immer mit Stoffen zusammen genannt.

*tābä* XX, 3 »abhängig, unterstellt«, < arab. تابع.

*taγar* IX B, 4 und *tagar* V, 14 »Sack (meist für Proviant)«, mong. *taγar*; auch pers. تغار.

*tāxaj* XXVIII, 40 nach Katanov »nackt«; f. WB; Le Coq *tāxár* (Lükčün: *tāxáj*) »Eselsfohlen«. Bedeutet nach Fähmī »Stoffsandalen und Fußwickeln der Hirten = chin. *ča-xaj*« ??

*tajār* passim »fertig«, eigentlich »flügge«; so auch özbek.; < arab. طيّار.

*tal* »Weide, Zweig«; XXIX, 24 »Zopf«, vielleicht auch als Zählwort gebraucht.

*tal-tal bol-* XXII, 86 »sich in einzelne Stücke, Fasern teilen«.

*tamaq* III, 48 f. »Speise, Essen«; WB. — < arab. طبق »Teller«.

*tamägir* XXXI, 25 »gierig«; f. WB; < pers.-arab. طمع گار; s. u. *tämä*.

*tamäki* XVIII, 2 s. *tämki*.

*tambal* passim (s. a. XVI, 24) »Hosen«; Le Coq *tamál*, *tämbál*. Etymol. ?

*tamγa* VIII, 66 spec.: »Siegel der Unberührtheit, Unberührtheit«; zur Semas. vgl. pers. مُهر »Siegel; Jungfräulichkeit« (Stg. 1353).

*tamliq* XXXII, 56 »Gemäuer«; f. Lexx., < *tam* »Mauer« + *-lıq*.

*tanāb* XXXIII, 30 »Schnur; Sehne«; WB. — Arab. طناب.

*taq-* XXIV, 23 »durchmachen, erleiden«; WB in anderer Bedeutung.

*taqa-* XXXII, 16 »verrammeln«; WB Tar., kir.; = *taq-* anderer Diall.? Le Coq »anbringen (an der Mütze)«.

*taqlat-* XXII, 53 »springen lassen«; vgl. WB *taqla* osman. »Purzelbaum«, *taqla-* Bar., *taqta-* tel., qojb., saγ. »niedertreten, gleichmachen«.

*taqsa* VI, 11 »Tablett«, auch *pätnös* (Lwt. aus russ. поднóс) genannt. Etymol.? F. WB.

*taqsi* VIII, 85 »chinesische Schüssel«; f. WB; vgl. karaγas. *takša*; buŕat. *takše* (N.-Udinsk) und *takši* (Tüñgän) »kleine Tasse« (Castrén 147); vgl. mong. *takši*.

*tartiq* XXII, 4 »Geschenk an Höherstehende«; WB nur čaγ. Vgl. Bang-Raḥmati »Oγuz-Qaγan«, Anm. 110.

*tartuq* XXVIII, 2 »Raffer«.

*tasma* XXII, 41 »Riemen, Band«; hier *tasma-körpä* »gebündelte Lammfelle«.

*tašliq* XVI, 20 »das Äußere«.

*täälluq* XXII, 110 »zustehend«, Synon. zu *täkkän* (XXII, 111); < arab. تعلّق.

*täg* bzw. *täk* XXXII, 7 »Unteres, Boden«.

*texi* VIII, 6; XVI, 25 »auch, noch«, f. WB, aber s. »Proben« VI; 83, 9 z. B. = čaγ. *taqy*, *taxy*, osman. *daxy*.

*täläp qil-* XIII, 4 »um Kräftigung bitten«; arab. طلب.

*tälbä* XXVIII, 1; XXXII, ff. »besessen«.

*tälbelik* XXXII, 4 »Besessenheit«.

*tämä* XXXI, 36 »Gier, Verlangen«; < arab. طمع.

*tämägir* XXXI, 25 s. o. *tamägir*.

*tämki* XVII, 17 »Tabak«; f. WB. Vgl. karaγas. *tamγь*, mong. *tamaxi*, mandžu *dambaγu*.

*tämtäk* XXIII, 10 »Fingerabdruck statt Unterschrift«; WB Tar. *tämtäk*, Šor, alt., tel., Leb., Bar. *tämdäk*; < mong. *tämdäk* (Kov. 1730).

*täñ tüš* XXIX, 19 »gleichaltrig«, WB čaγ. *teñ tüšläri* »Altersgenossen«, Kāš. *täñ täš* »gleich und gleich«; f. Le Coq.

*täñnä* XXXIII, 13 »Eimer, Zuber«; Etymol.?

*teqim* XXIII, 72 »der innere Teil der Oberschenkel«; WB kir. »innerer Teil der Oberschenkel«, alt., tel., Šor, kir. »Bein unter dem Knie, Unterschenkel«. < ?

*teriq* XIV, 6 »Hirse«; WB fehlerhaft *terik*, vgl. aber »Proben« VI 53 u. *teriq* < *tary*.

*tärsä* XXXIII, 29 »Christ(en), christlich«; pers. ترسا.

*täšnä* X, 11 »durstig«, pers. تشنه.

*tillä-* XXIX, 18 »schimpfen«; WB OT., Tar., qojb. »sprechen«; Le Coq *tillä-*, *tillä-*.

*tiñza* XXIII, 1 »Gefängnis«, chin. 廷子 *tʻiñ-czъ* »Jamъn-Halle«.

*tirtäk* XXVIII, 1 »Süße«, anscheinend nur von Frauen gesagt, denn Katanov übersetzt es in der femin. Form des russ. Adj. — F. Lexx.

*tiššañ* XXVIII, 48 »großzähnig«, < *tiši čoñ* ?; f. Lexx.

*tobala-* XXXII, 7 hier passivisch bzw. medial »wie ein Haufen daliegen«; vgl. *dobala-*.

*tōbut* III, 11 »Kasten, Sarg«; labialisiert < arab. تابوت. *tōbut jiγač* III, 18 »Sargdeckel«.

*toγači* XXXIII, 30 »Weber« ?? Die Stelle ist unklar; vgl. o. *suči*.

*toγlam* XXIV, 12, 13 »Winde«; f. WB; vgl. WB Küär., Šor *toğlan-* »herumliegen, rollen«, *toğlat-* »rollen« (trans.) und »Proben« VI, S. 50 u. *tolγa-* »zusammendrehen, aufwinden«; *tolγa-* WB, Kāš. Zu diesem ist *toγlam* ein *m*-Nomen mit Liquidametathesis.

*toxō* XIX, 27 »Huhn«, vgl. »Proben« VI *toxoj*; WB nur *toxaj*; älteste Form *taqγγu*; onomatop.

*tojliq* VI, 24 und passim »Brautgeld«. Das Wort *qalym* scheint hier unbekannt.

*top* II, 1 »Päckchen«; vgl. WB *top*.

*topa* III, 20 »Erde, Grund, Lehm«.

*topča* XXVIII, 6 »Dicker«, »Knäuel« ?, < *top* (s. d.) + *-ča* ?

*toqač* VIII, 13 »Zwieback«; WB, kir. *tuγaš*.

*toqsulluq* XVIII, 4 »Sattheit«, *toqsulluq xaq* »Leute, die sich sattessen können«; f. Lexx. — Bildung nach *joqsul*.

*tosa-* XXIII, 55; XXIV, 21 »auflauern«; WB *tos-*. F. Kāš.

*töbä* III, 4 »Dach«. WB Tar. *töpä*, qaz. *töpö*; vgl. u. *töpä*.

*töbür-* XXII, 87 »sich im Kreis rund herum setzen«; < *täbür-*; vgl. čaγ. *tävärik*, *tävärük* und Le Coq *tȫrük*, özbek. *tëwäräk*.

*tökür* XXVIII, 28 »Spucker«; f. WB, Kāš. Le Coq *tükürük* »Spucke«.

*töpä* in *töpesidä* XXIII, 60 als Postpos. »oben an, oben auf«.

*tötür* XXVIII, 17 »dickköpfig, der alles anders versteht«; Le Coq »verkehrt«; WB *tätür*, *tätrü* < *tätürü*.

*tuγmas* XXIX, 18 »sterile Frau«; vgl. *qisir*.

*tugar* VI, 2 dicker, fester Seidenstoff für Frauenüberkleider, s. o. *tabar*; = chin. 褲緞 *k'u-duan*. (Burhān). Le Coq hat *tūwár*, *tūgar* »Art Seidenstoff«.

*tul* XXIX, 16 »Witwer, Witwe«; für »Witwe« hat Le Coq *tul xotun*; Kāš. *tul* nur »Witwe«.

*tumaq* XVIII, 28 »Pelzmütze«; Le Coq *tumāx*, *tumāq*; f. Kāš.; vgl. WB.

*tuq* XXXII, 9 der Strick mit weißen Tuchstreifen im Haus des Besessenen, wo die bösen Geister ausgetrieben werden, eigtl. »Fahne«; aber *tuq* hat immer außer dieser noch die Bedeutung eines Kultgegenstandes, noch aus animistischer, vorislamischer Zeit. Die Stangen mit Roßschweifen oder Wimpeln, auf Bergspitzen, an den Gräbern berühmter Leute usw. heißen alle *tuq*.

*turluq* XXXIII, 30 »Aufenthaltsort«; f. WB in dieser Bedeutung.

*tuqqan* V, 15f., »Verwandter«; qazaq *tūγan* (< *tuγ-γan*); oft in Verbindung mit *uruq* »nahe Verwandte«; WB.

*tübürük* XXIV, 3 »Pfahl, Pfosten«; WB čaγ., OT.; dimin. von *tübür* kir. »Stamm«.

*tügä* XXIII, 43 »gereinigte, gelbe Hirse« < ?

*tügäš-* XXIII, 9 »Prozeß miteinander schlichten, sich aussöhnen«.

*tügünčük* XXXIII, 30 »Knoten, Bande«; WB nur *tügünčäk*; Kāš. *tügün*.

*Tüñgän* XIX, 2 türk.-chin. Mischlinge, die zum Muḥammadanismus übergetreten sind und in Ost-Türkistan fast als besonderes Volk gelten.

*türgüz-* X, 7 »lebendig machen, zum Leben erwecken«; f. WB; vgl. WB alt., tel. *türü* »lebendig« < *tirig*; sonst *tir-il-* »lebendig werden«.

*türük* XVII, 2 spec. »des Lesens und Schreibens Unkundiger« im Gegensatz zu den *mullā*; vgl. WB *türük*: »*molla bolmъyan kišinī türük dädī*«, wo mehr der Unterschied von der Geistlichkeit betont zu sein scheint.

*tüš* in *otra-tüš* VIII, 38 »genau Mittag«; WB.

*tъptъ* (qazaq) »sehr«; f. WB; <**tib-lig* »gründlich«.

## U

*Učuyda-* XXXIII, 18 »schwenken, räuchern«; f. Lexx. — < mong. ??

*udul* XXXII, 7 »Vertikale«; f. Lexx. < arab. عدول pl. von عدل (Schaeder).

*uxruč* XXXIII, 30 »geh hinaus!«; arab. اُخْرُجْ, Imperat. von خرج.

*upā* in *upā soγeliq* XXII, 42 »weiße Farben«; f. Lexx. Vgl. Le Coq *úpā* »weiße Schminke«.

*uruq-qujaš* XXIX, 9 spec. »ältere Schwester der Frau«; sonst (z. B. VIII) allgemein »nächste Verwandte«; f. WB, Le Coq; vgl. Kāš. *uruγ taryγ* »Verwandte«.

*uruq-tuqqan* III, 21 f. »nächste Verwandte«. Welche Arten und Grade der Verwandtschaft aber diese beiden Ausdrücke bezeichnen, ist bis jetzt noch nicht zu ermitteln.

*usul* IX B, 2; XV, 14, 15; XXII, 118 »Tanz«; f. WB in dieser Bedeutung. < arab. أصول pl. von أصل »Grundsätze, Regeln«.

*ušla-* XXIV, 19 »zuspitzen«; < *uč* + *la-*; WB nur Tar. Causat. *ušlat-* und saγ. *usta-*.

*ušuq* XXIV, 4 »(Fuß-)Knöchel«; WB *ošuq* < *ašuq* (Kāš.).

*uz* XVII, 26 »Handwerker; spec. Schneider«.

## Ü

*Üčögü* IX B, 10 »Eingeweide«; Le Coq *üčügä*; WB *ičägä*, *ičägü* usw. S. Bang, »Vom Köktk. z. Osman.«, 2/3, S. 44, 5—10.

*üdžätči* XXVIII, 61 »Herumlieger«; f. Lexx. < mong. ??

*Ümmü 's-Sibjān* XXXIII, 21 »Mutter der Kinder«, arab. أُمُّ الصِّبيان. Ein Dämon, der bei der Geburt eine gewisse Rolle spielt. S. hierüber H. Winkler, »Salomon und die Qarīna«, S. 26, 36, 37, 40, 42. (Veröffentlichungen des Orientalischen Seminars d. Univ. Tübingen.)

*ündürmä* XIX, 14 »kleine Erbsen«; zu *öndür-*, *ündür-*, Causat. zu *ön-* ?

*ünsürni* XXXIII, 11 »verleih uns den Sieg!«, arab. اُنْصُرْنِي.

## Z

*Zādär*, *zädär* passim »reich«; aus einer pers. Zusammensetzung von زر + دار ??

*zājit* XXXIII, 26 »ζηλώτης, Asket«, < arab. زاهد.

*zaka* bzw. *zakä* XXV, 1 »Rock, Rockschoß«; f. Lexx. Pers. < ?

*zānki* XXXIII, 11 »denn, weil«, pers. زانك.

*zañ* (qazaq) »Sitte, Gebrauch«; < mong. *dzañ* < ujγ. *jañ* (< 樣 *jañ*? s. Bang-Gabain, »Analyt. Index zu d. Türk. Turfān-Texten«); qom., Bar. *jañ*.

*zāri* X, 17 »Klage, Kummer«; pers. زاری.

*Zämzäm* XXXIII, 26 ein Ort im Paradies; arab. زَمْزَم.

*zänäm* XXXIII, 11 = *mīzänäm* (s. d.).

*zăprān* XXXIII, 28 »Safran«; arab. زَعْفِران.

*zijāndaš* XXXIII, 28 »Schadengenosse, Schadenzufüger«; f. WB; im Chin.-Mong.-Mandžu-Türk. Sprachenspiegel chin. als »Ketzer« übersetzt.

*ziq* XXIII, 57 »Spieß, Speer«; WB; < ??

*zizä* III, 2 s. u. *ekin-zizä*.

*zōr čiq-* IX B, 16 »siegen (im Ringkampf)«; pers. زور.

*züj-vā-za* XXIII, 68f. ein Folterinstrument, mit dem man den Delinquenten auf den Mund schlägt; chin. 嘴巴 *czuė-ba* »Mund«, *za* = 子. »Proben« VI; 41, 12u.; 42, 2u. *züvaza*.

## Ъ

*Ъl-* (qazaq) VA, 11 »an-, aufhängen«; WB *il-* (alle Dialekte).

# NAMEN- UND SACHREGISTER.



Ausgegeben am 8. Februar 1934.

Berlin, gedruckt in der Reichsdruckerei.

führung, in deutscher Sprache veröffentlicht sein oder werden. Sollte eine dem zuwiderlaufende Veröffentlichung dem redigierenden Sekretar vor der Ausgabe in den akademischen Schriften zur Kenntnis kommen, so hat er die Mitteilung aus diesen zu entfernen.

Wenn der Verfasser einer aufgenommenen wissenschaftlichen Mitteilung dieselbe anderweitig früher zu veröffentlichen beabsichtigt, als ihm dies nach den geltenden Rechtsregeln zusteht, so bedarf er dazu der Einwilligung der Gesamtakademie.

Gedächtnisreden anderweitig zu veröffentlichen, ist den Verfassern unbeschränkt gestattet.

Aus § 21.

Die Sitzungsberichte erscheinen in einzelnen Stücken in der Regel Donnerstags acht Tage nach jeder Sitzung.

Aus § 22.

Jeden Sitzungsbericht eröffnet eine Übersicht über die in der Sitzung vorgetragenen wissenschaftlichen Mitteilungen und über die zur Veröffentlichung geeigneten geschäftlichen Angelegenheiten.

Hinter den Titeln der wissenschaftlichen Mitteilungen folgen in dieser Übersicht kurze Inhaltsangaben derselben, welche die Verfasser einreichen, und für welche sie verantwortlich sind. Diese Inhaltsangaben sollen sich in der Regel auf 5—6 Druckzeilen beschränken, keinesfalls 10 Zeilen überschreiten.

Die nicht in den Schriften der Akademie erscheinenden Mitteilungen werden mit vorgesetztem Stern bezeichnet, bei den für die Abhandlungen bestimmten wird »(Abh.)« zugefügt.

Wissenschaftliche Mitteilungen fremder Verfasser werden in dem Bericht über diejenige Sitzung aufgeführt, in welcher deren Aufnahme in die akademischen Schriften endgültig beschlossen wird.

Aus § 27.

Das Manuskript einer in einer akademischen Sitzung am Donnerstag zur Aufnahme in die Sitzungsberichte zugelassenen Mitteilung, welche am nächsten Donnerstag gedruckt erscheinen soll, muß der Regel nach in der Sitzung selber, spätestens bis Freitag 10 Uhr morgens, dem redigierenden Sekretar oder der Reichsdruckerei druckfertig zugestellt werden. Später eingereichte Manuskripte werden, mit dem Präsentationsvermerk des redigierenden Sekretars oder des Archivars versehen, für ein späteres Stück zurückgelegt.

Dasselbe kann von vornherein mit Mitteilungen geschehen, deren Satz aus irgendwelchen Gründen besondere Schwierigkeiten erwarten läßt, oder welche den in den §§ 3 und 4 enthaltenen Bestimmungen nicht entsprechen.

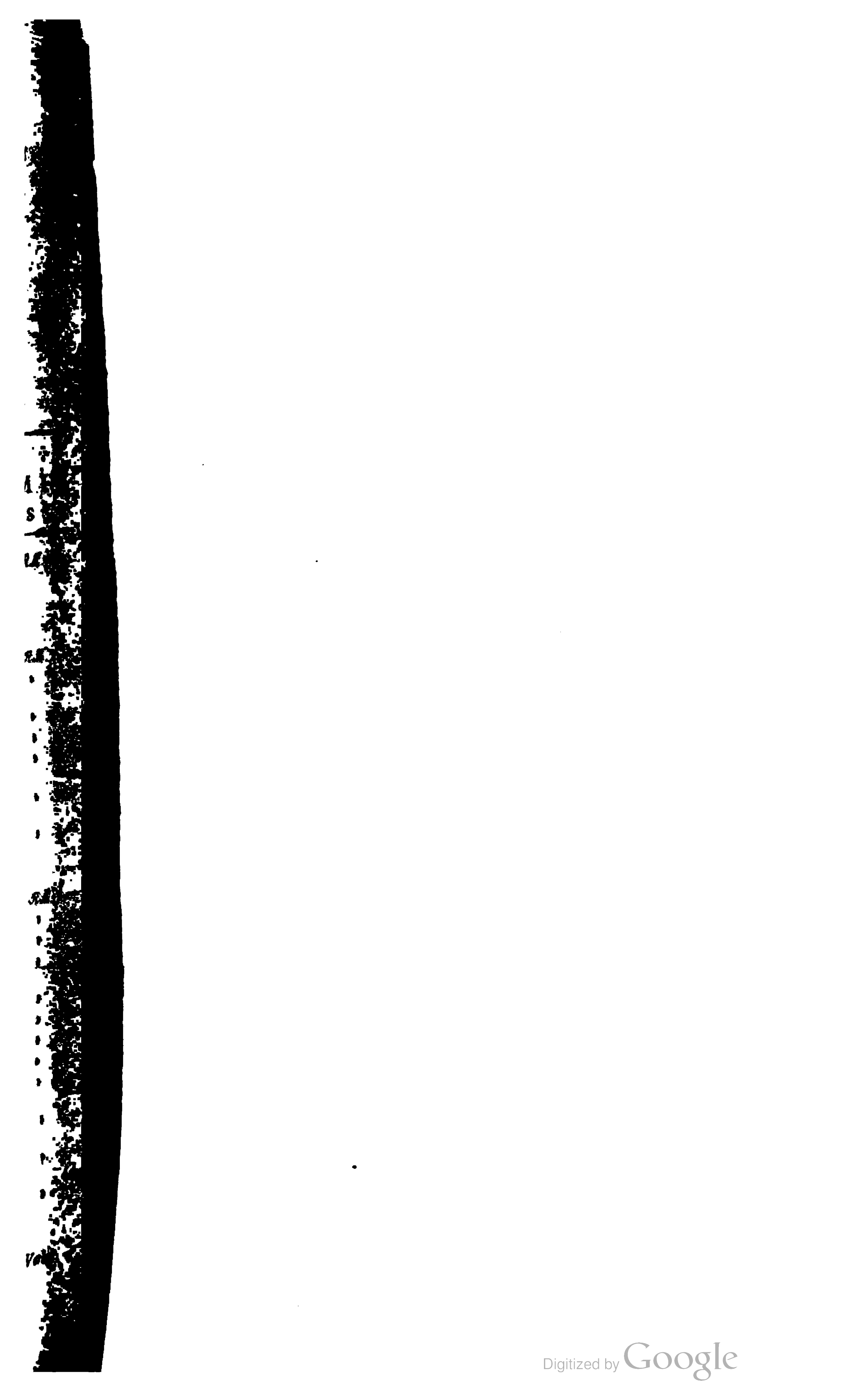
Die Reichsdruckerei sendet die Korrekturen an das Bureau der Akademie, das sie an die Verfasser oder an die Mitglieder, welche die Mitteilung vorgelegt haben, weiterreicht. Die Verfasser schicken die Korrekturabzüge nach Berichtigung an das Bureau der Akademie zurück und erhalten und erledigen auf dem gleichen Wege auch die etwa erforderlichen weiteren Korrekturen. Wird die Korrektur länger als bis Dienstag Abend von der damit betrauten Person behalten, so hat diese es zu verantworten, wenn die Mitteilung in einem späteren Stück erscheint.

Nach auswärts werden Korrekturen nur auf Verlangen versandt; die Verfasser verzichten damit auf Erscheinen ihrer Mitteilung nach acht Tagen. Fremden Verfassern, deren Korrekturen erst noch dem vorlegenden Mitgliede zur Revision unterbreitet werden müssen, kann das Erscheinen am nächsten Ausgabetage überhaupt nicht zugesichert werden.

Aus § 36.

Die Akademie behält sich das Recht vor, von einer vergriffenen Abhandlung eine zweite Auflage zu veranstalten.


Digitized by Google




UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 00402 5246

